

IGOR LUIS ANDREO

**AGGIORNAMENTO CATÓLICO E TEOLOGIA
DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL E NO MÉXICO:
um estudo histórico-comparativo entre a Revista de
Cultura Vozes e a revista *Christus* (1966-1980)**

ASSIS

2015

IGOR LUIS ANDREO

***AGGIORNAMENTO CATÓLICO E TEOLOGIA
DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL E NO MÉXICO:
um estudo histórico-comparativo entre a Revista de
Cultura Vozes e a revista *Christus* (1966-1980)***

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e
Letras de Assis – UNESP – Universidade
Estadual Paulista como requisito à obtenção
do título de Doutor em História (Área de
Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Doutor Carlos Alberto Sampaio
Barbosa

ASSIS

2015

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

A559a Andreo, Igor Luis
 Aggiornamento Católico e Teologia da Libertação no
Brasil e no México: um estudo histórico-comparativo entre a
Revista de Cultura Vozes e a revista *Christus* (1966-1980) /
Igor Luis Andreo. - Assis, 2015
 253 f.

Tese de Doutorado - Faculdade de Ciências e Letras de
Assis – Universidade Estadual Paulista.

Orientador: Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa.

1. Teologia da Libertação. 2. Periódicos. 3. Igreja Católica – América Latina. 4. Sociologia cristã. I. Título.

CDD 261.8

Dedico a todas as almas que creem
e ainda lutam por um mundo
onde caibam todos os mundos

AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo fundamental suporte financeiro e acompanhamento do processo de feitura da Tese.

Aos amigos inestimáveis que me apoiaram de muitas formas, desde o apontamento de referenciais bibliográficos que se mostraram fulcrais para este trabalho, até com palavras de incentivo em momentos precisos, o que não foi menos importante: Fábio da Silva Sousa, Graziela Menezes, Edméia Ribeiro, Andréa Puydinger de Fazio, Priscila Miraz de Freitas Grecco, Ericka Lopes Duda, Venancio Guerrero e Thiago Barzon.

A todos os discentes com os quais tive o prazer de conviver (dentro e fora dos muros acadêmicos), aos funcionários e docentes do Programa de Pós-Graduação em História da UNESP de Assis – lugar inesquecível e do qual já sinto muitas saudades – em especial àqueles que ministraram disciplinas cujo conteúdo plural contribuiu decisivamente para minha formação acadêmica: Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa, Dr. José Luis Bendicho Beired, Dr. Áureo Busseto, Dra. Tania Regina de Luca, Dra. Karina Anhezine de Araujo.

Aos docentes que tão bem me acolheram e ajudaram em minha estada para pesquisas no México (outro lugar e período para jamais olvidar): Dr. Álvaro Vázquez Mantecón e Saul Jerónimo Romero, da *Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) – Azcapotzalco* e Dra. Regina Aída Crespo Franzoni, do *Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)* da *Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*.

À incomparável amabilidade do padre Raúl Cervera que, entre outras coisas, possibilitou meu acesso ao acervo da revista *Christus* no México, e também da funcionária que trabalha em tal local, Silvia González, que facilitou de todas as maneiras minha estada, inclusive me emprestando as chaves do prédio onde se encontra o acervo da revista.

Ao orientador e amigo, Dr. Carlos Alberto Sampaio Barbosa, por muito motivos, mas, sobretudo pela paciência homérica para comigo ao longo de todo este processo de pesquisa.

À melhor sogra e à melhor enteada do mundo, Maria das Graças Vicelli e Rafaela Vicelli de Jesus.

À minha família que me deu suporte e suportou nesses anos e durante toda vida: Maria Denise Turetta Andreo, Sérgio Luiz Bettone Andreo e Nayara Andreo.

Agradeço especialmente a Sara Vicelli de Carvalho, que pelo simples existir me leva a seguir o caminho e enfrentar todas as adversidades, que me ajuda imensuravelmente mesmo às vezes nem se dando conta disso – “... si te quiero es porque sos/ mi amor mi cómplice y todo/ y en la calle codo a codo/ somos mucho más que dos...”

ANDREO, Igor Luis. **AGGIORNAMENTO CATÓLICO E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NO BRASIL E NO MÉXICO: um estudo histórico-comparativo entre a Revista de Cultura Vozes e a revista *Christus* (1966-1980)**. 2015. 252 f. Tese (em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis – SP.

RESUMO

O objetivo desta Tese de Doutorado consiste em apresentar um estudo histórico-comparativo entre a Revista de Cultura Vozes, do Brasil, e a revista mexicana *Christus*, cujas páginas constituíram um *locus* para a disseminação em seus respectivos países de peculiaridades do ideário de significativa parcela dos representantes intelectuais da "renovação católica progressista" que ocorreu em território latino-americano a partir da década de 1960. Propomos focar nossas análises nas semelhanças, diferenças e transformações apresentadas nas páginas de ambas as revistas no que tange aos objetivos, características e limites pensados para o alcance das transformações sociais entendidas como necessárias; e também quanto ao tratamento e as transformações relacionadas às formas de se pensar e lidar com a diversidade étnico-cultural presente no subcontinente latino-americano. Consideramos que nossa proposta se justifica por contemplar dois países (Brasil e México) que, apesar da grande disparidade numérica e representativa no que se refere à adesão aos setores da Teologia da Libertação, foram alcançados de forma significativa pelas consequências políticas e sociais desse movimento intelectual sócio-teológico.

Palavras-chave: História Comparada, História do Brasil, História do México, Revistas, Teologia da Libertação.

ANDREO, Igor Luis. **CATHOLIC AGGIORNAMENTO AND LIBERATION THEOLOGY IN BRAZIL AND MEXICO: a historical-comparative study between the *Revista de Cultura Vozes* and the *Christus* magazine (1966-1980)**. 2015. 252 p. Thesis (in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis – SP.

ABSTRACT

The objective of this PhD Thesis is to present a historical-comparative study of the *Revista de Cultura Vozes*, from Brazil, and the Mexican magazine *Christus*, whose pages have been a *locus* for the dissemination in their respective countries of the peculiarities of the ideals of a significant number of intellectuals representatives of "progressive Catholic renewal" that occurred in Latin American territory from the 1960s. We propose to focus our analysis on the similarities, differences and changes made in the pages of both magazines in relation to the objectives, characteristics and limitations designed to achieve the social changes perceived as necessary, and also for the treatment and the changes related to the ways of thinking and dealing with ethnic and cultural diversity present in the Latin American subcontinent. We believe that our proposal is justified to contemplate two countries (Brazil and Mexico) that despite the great disparity number is represented as regards adherence to the sectors of Liberation Theology, were achieved significantly by the political and social consequences of this intellectual socio-theological movement.

Key-words: Comparative History, History of Brazil, History of Mexico, Magazines, Liberation Theology.

La razón no es religiosa, pero lo
que impulsa al científico hacia la
verdad son aspiraciones religiosas.

George Boas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. Reforma ou Revolução? (Vozes: 1966 a 1969 – <i>Christus</i>: 1968 a 1970)	46
1.1. Linha editorial em ambas as revistas: desenvolvimentismo cristão.....	48
1.2. A permanência da aposta na “mudança de mentalidades” em <i>Christus</i> e os embates entre posicionamentos nas páginas de <i>Vozes</i>	60
1.3. Opções pró-revolucionárias e as apropriações de Herbert Marcuse.....	64
1.4. Marxismo: anátema ou diálogo?.....	72
2. Anticapitalismo Cristão e Nacional Desenvolvimentismo (<i>Christus</i>: 1971 a 1973 – <i>Vozes</i>: 1970 a 1974)	78
2.1. Os minoritários posicionamentos pró-revolucionários.....	83
2.2. Posicionamento predominante nas páginas de <i>Christus</i> : anticapitalismo crítico às vias armadas e receoso frente à adesão cristã ao socialismo.....	94
2.3. Posicionamento predominante nas páginas de <i>Vozes</i> : a dupla face da aposta no desenvolvimento capitalista.....	107
3. A Teologia da Libertação em Distintas Roupagens (<i>Vozes</i>: 1975 a 1977 – <i>Christus</i>: 1973 a 1976)	117
3.1. A eclipsante predominância de Leonardo Boff nas páginas de <i>Vozes</i>	122
3.2. O retorno de Arnaldo Zenteno às páginas de <i>Christus</i>	131
3.3. Jorge Alonso e a paulatina tomada de rédeas do CRT na revista <i>Christus</i>	134

4. Partido ou Movimento de Bases Comunitárias? (<i>Christus</i> 1977 a 1979 – Vozes 1978 a 1980).....	145
4.1. Revista <i>Christus</i> : libertação como conscientização de classe sob a égide de um partido socialista/ comunista.....	153
4.2. Revista Vozes: libertação como conscientização de classe nas bases comunitárias e a esperança acerca do papa João Paulo II.....	164
4.3. Avaliações acerca da Conferência de Puebla e do papado de João Paulo II.....	174
 5. Diversidade Étnica.....	 180
5.1. A diversidade étnica e as ideologias da mestiçagem.....	181
5.2. O avanço étnico-teológico que distanciou largamente <i>Christus</i> da revista Vozes...192	
5.3. Da valorização da diversidade étnica em Vozes até o retorno ao silêncio nas páginas da revista <i>Christus</i>	211
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 228
 REFERÊNCIAS.....	 237
 APÊNDICE – O debate entre Gilberto Freyre e Dom Hélder Câmara.....	 248

INTRODUÇÃO

Se dou comida aos pobres, eles me chamam de santo. Se pergunto por que os pobres não têm comida, eles me chamam de comunista.

Dom Hélder Câmara

...identificar-se com os valores de um sistema político ou até religioso, sem reservar-se a atitude crítica é sinal de imaturidade espiritual...

Frei Leonardo Boff

Esta pesquisa tem por finalidade realizar um estudo histórico-comparativo, entre os anos de 1966 a 1980, empregando como fonte e objeto dois periódicos católicos: a Revista de Cultura Vozes, do Brasil, e a revista mexicana *Christus*, cujas páginas neste período constituíram um *locus* para a disseminação em seus respectivos países de peculiaridades do ideário de uma parcela dos representantes do *aggiornamento*¹ e da Teologia da Libertação que se desenvolveram em meios católicos latino-americanos² a partir da década de 1960. Nossa pesquisa contempla dois países que, apesar da grande disparidade quanto à adesão aos setores da “renovação do catolicismo social”,³ foram alcançados de forma significativa pelas consequências políticas e sociais desses movimentos intelectuais sócio-teológicos.⁴

São diversas as interpretações acerca da chamada renovação ou *aggiornamento* do catolicismo social latino-americano nas décadas de 1960 e 1970 e, conseqüentemente, da Teologia da Libertação. Apresentaremos uma breve síntese desses debates, a partir da qual assumiremos nossos posicionamentos teóricos sobre tal temática.

¹ Termo italiano, cuja tradução aproximada seria “estar em dia”, empregado pelo Papa João XXIII para expressar os intentos de que o catolicismo se “atualizasse” por meio do Concílio Vaticano II (1962-1965), adequando-se às realidades vivenciadas no “mundo moderno”.

² Tal qual propõe Maria Ligia Prado e Gabriela Pellegrino (2014, p. 8-9), adotamos o conceito de *América Latina* – internacionalmente hegemônico nos meios acadêmicos das ciências humanas – procurando, ciente das implicações políticas da invenção de tal denominação, fugir às interpretações generalizantes de toda a região.

³ Como abordaremos ao longo da Tese, o Brasil, sobretudo a partir de meados da década de 1970, foi um dos principais palcos de atuação da Teologia da Libertação, enquanto a participação mexicana foi das mais discretas.

⁴ As consequências políticas e sociais no caso brasileiro são notórias, contribuindo para alavancar movimentos que levaram ao surgimento, entre outros, do Partido dos Trabalhadores (PT), do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT). Para mais detalhes sugere-se conferir: LÖWY (2000) e MAINWARING (2004). Quanto ao caso do território mexicano – como veremos alguns exemplos nas páginas que seguem nesta Tese – diversos ativistas locais ligados à Teologia da Libertação tornaram-se militantes de movimentos sociais ou ainda acadêmicos influentes e, ademais, defendemos (ANDREO, 2013) que, entre outras consequências, o “catolicismo *aggiornado*” foi de fundamental importância para gerar condições que possibilitaram o surgimento do *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN).

Existe uma vasta literatura, inclusive acadêmica, acerca da Teologia da Libertação,⁵ todavia, concordamos com Malik Tahar Chaouch ao interpretar que a “[...] mayoría de los textos existentes sobre el tema quedaron confinados en la apologia militante, la hostilidad polémica y la fascinación especulativa.” (CHAOUCH, 2007, p. 428) Nestes textos, sobretudo naqueles produzidos por militantes e passíveis de serem enquadrados, em maior ou menor medida, como laudatórios, construiu-se uma espécie de “senso comum” acerca da Teologia da Libertação: esta seria a expressão intrínseca (reflexo e reflexão)⁶ de um amplo movimento social com caráter popular, progressista e singularmente latino-americano.

Não queremos aqui negar as ligações da Teologia da Libertação com a formação de movimentos sociais e populares, tampouco sua presença no terreno sociopolítico de ações coletivas, suas proximidades e afinidades evidentes com os espaços do espectro político que podem ser denominados como “progressistas” ou ainda o protagonismo latino-americano de seus agentes e espaços de atuação, entretanto, procuramos nos associar a interpretações mais complexas dos fenômenos, que intentam – de uma forma mais geral, como por exemplo, Malik Chaouch (2007) e Mairon Valério (2012), ou focados em pontos ou regiões específicos, como Émile Poulat (1977), Roberto Blancarte (1992) e André Corten (2004) – demonstrar, em síntese, seu caráter transnacional e transcontinental, intelectual e predominantemente hierárquico eclesiástico (ou ao menos dependente de agentes, instituições e apoio ou tolerância de setores da hierarquia católica), além de suas raízes comuns com grupos considerados “conservadores”, fincadas no catolicismo social “intransigente integral”; desta forma relativizando maniqueísmos simplificadores corriqueiramente associados às interpretações do tema: Igreja popular x Igreja institucional ou hierárquica, Igreja progressista x Igreja conservadora, Igreja latino-americana x Igreja europeia, entre outros.

Construiremos nossas análises a partir das informações obtidas em diversos autores, com perspectivas teóricas distintas, muitas vezes divergentes, todavia procurando basear nosso entendimento do *aggiornamento* católico e da Teologia da Libertação em apropriações livres das indicações de Pierre Bourdieu (1992; 1989; 2007; 1996), isto é, grosso modo, partindo do entendimento do espaço interno de atuação do catolicismo como um campo social relativamente autônomo, no qual os agentes, movidos por interesses interiorizados referentes à posição que ocupam no mundo social, dividem-se (de acordo com a distribuição quantitativa e qualitativa do capital simbólico no campo) em grupos em luta pelo

⁵ J. B. Libânio (2014) afirma que tal produção é abundante ao ponto de tornar o desafio de acompanhá-la impraticável para um único leitor.

⁶ Por exemplo: essa interpretação da Teologia da Libertação como “reflexo e reflexão” acerca de um amplo movimento social que a precedeu foi construída por Leonardo Boff e replicada de forma relativamente acrítica mesmo em uma obra fundamental sobre o tema como a de Michel Löwy (2000).

reconhecimento social e consequente conquista do controle e administração de certo tipo de poder simbólico, neste caso, o monopólio da manipulação legítima dos “bens de salvação”, desta forma buscando – nos limites das regras, categorias e censuras impostas pelo campo, reconhecidos e aceitos pelos agentes (ou seja, ignorados como historicamente construídos e arbitrários) – conservar ou modificar, de acordo com as posições que ocupam no campo, a distribuição interna de capitais, assim logrando a imposição de sua particular representação social de mundo como norma geral.

Assim sendo, concordamos com Malik Chaouch (2007, p. 439-440) ao interpretar a Teologia da Libertação como resultante de uma disputa acerca da missão do cristianismo contemporâneo. Para tratar disso é necessário retomar sucintamente certos fatores históricos do desenvolvimento do catolicismo social. Em linhas gerais, o catolicismo intransigente integral diz respeito às correntes, surgidas após a Revolução Francesa, que buscavam (e buscam) impor (ou restaurar) um ideal católico de sociedade, isto é, um pensamento “integral”, porque baseado em uma concepção global do ser católico que não separa o social do religioso, e “intransigente”, porque interpreta este catolicismo integral como alternativa única frente às outras doutrinas sociais. No decorrer do século XIX a corrente intransigente integral se dividiu internamente, possuindo como oposição central a recusa antimoderna absoluta de adaptação, frente à aceitação em se adaptar à sociedade moderna com intuito de cooptar a questão social, o que, por sua vez, se desenvolveu ao longo do século XX opondo-se, de acordo com as circunstâncias locais em vigência, ao capitalismo liberal ou à revolução socialista (POULAT, 1977). Desta maneira, procura-se compreender as contradições internas do catolicismo social no século XX, apesar das possíveis afinidades e alinhamentos, de forma mais complexa e para além da mera oposição entre catolicismo conservador e progressista.

Assim sendo, após a “crise” desencadeada com o desvendamento dos horrores durante a Segunda Guerra Mundial, novas correntes teológicas começaram articular-se na Europa e a partir da década de 1950, de um ponto de vista social, em muito se tornaram tributárias ao que Eduardo Déves-Valdés (2012, p. 525-529) aponta como o grande êxito das teorias baseadas no conceito de desenvolvimento, cuja rápida penetração e hibridização geraram, entre outros, um pensamento social cristão desenvolvimentista,⁷ o que foi legitimado com a assunção de João XXIII ao papado (em 1959) e, sobretudo, pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), desta maneira fortalecendo redes católicas “terceiro-mundistas”. Estes posicionamentos podem ser

⁷ Raúl Prebisch – Secretário Executivo da Comissão Econômica Para América Latina e Caribe (CEPAL) entre 1949 e 1963 – foi um dos mais destacados autores a fornecer as bases das teorias desenvolvimentistas, entre outros pontos, defendendo que há uma desigualdade entre exportadores de bens manufaturados e exportadores de bens primários (países do “Terceiro Mundo”), frente à qual são necessárias, por parte dos governos destes

associados com o que Roberto Blancarte (1992) denomina como posturas neointransigentes, isto é, grupos católicos mais adaptados e abertos ao diálogo com o “mundo moderno”, mas igualmente interessados em sua reconversão a um projeto social cristão.

Desta forma, interpretamos a Teologia da Libertação como resultado de um processo de radicalização – ocorrido a partir de meados da década de 1960 em meio às disputas simbólicas no campo religioso – de um grupo de intelectuais inseridos no seio de redes católicas “terceiro-mundistas” com origem (neo) intransigente que haviam migrado para América Latina (mas mantiveram trocas intelectuais importantes com o velho continente).

No final da década de 1960, membros das cúpulas eclesiásticas ligados a essas redes de ativismo católico passaram a controlar – o que se manteve até meados dos anos 70 – o Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM). Como aponta Mairon Valério (2012) foi a partir deste ponto que se intensificaram os processos de radicalização intelectual em razão de um projeto de poder político institucional da nova direção do CELAM, que visava impor ao restante da Igreja latino-americana sua posição favorável à atuação católica direta e efetiva nas questões sociais, o que demandava uma interpretação unificadora do subcontinente latino-americano que legitimasse sua especificidade social, econômica e, consequentemente, teológica, levando paulatinamente à adoção das teorias marxistas da dependência ⁸ como

últimos, intervenções na infraestrutura de seus países para o estabelecimento de um novo padrão de desenvolvimento que leve à industrialização e difusão dos progressos técnicos e seus frutos.

⁸ Optamos por falar em teorias da dependência, no plural, por entendermos que a partir de meados da década de 1960 iniciou-se um amplo debate em diversos meios intelectuais latino-americanos sobre a dependência, no qual havia uma disputa entre distintas interpretações, sendo que Theotônio dos Santos (2000) traça uma divisão entre “neomarxistas”, dentre os quais, entre outros, inclui a si próprio, Vânia Bambirra e, talvez como maior expoente, Ruy Mauro Marini; autores que se encontravam fora da tradição dialética marxista, cujo principal destaque é André Gunder Frank, que propõe um esquema estático de expropriação internacional (sintetizado na interpretação de que o desenvolvimento capitalista nos países dependentes não passa de um desenvolvimento de sua situação subdesenvolvida), o que o separaria do enfoque dialético dos neomarxistas; e por fim, aqueles que T. dos Santos denomina como marxistas ortodoxos – mas que o Fernando Correa Prado (2011) coloca fora do âmbito marxista e Cláudia Wasserman (2009) classifica como “etapistas” – cujos representantes seriam Enzo Faletto e, sobretudo, Fernando Henrique Cardoso, que aceitam o papel positivo do desenvolvimento capitalista e, implicitamente, a impossibilidade de uma ruptura socialista em curto prazo na América Latina, posição consagrada em obra clássica de 1970 (CARDOSO & FALLETO, 1984) que, grosso modo, defende a possibilidade de expansão e diversificação econômica em um “desenvolvimento desigual e combinado” a partir do conhecimento das condições históricas concretas e específicas da situação de dependência estrutural em cada país e consequente ação do Estado. De acordo com Fernando C. Prado (2011), ao contrário do que passou na maior parte dos meios intelectuais latino-americanos – o que inclui o caso mexicano, onde Ruy M. Marini exilou-se em 1965, passando para o Chile entre 1971 e 1973 e retornando ao México em 1974 para lecionar na *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) – no meio intelectual brasileiro a teoria da dependência ganhou espaço, com o já citado livro de Cardoso e Falleto (1984), apenas a partir de 1970 – com exceção feita aos pensadores com acesso à produção em língua espanhola – e ademais, o debate entre as distintas posições foi nulo ou distorcido, centrando-se na perspectiva defendida por Fernando H. Cardoso, uma vez que os outros autores permaneceram pouco conhecidos no Brasil em razão da censura e suas ideias apenas chegavam através de filtros produzidos por meio de artigos de Cardoso que tiveram ampla circulação – garantida pela posição central que ocupava no campo intelectual brasileiro do período – e resumiam as outras proposições ligadas à teoria da dependência afirmando, entre outros pontos, que para estas não era possível qualquer tipo de desenvolvido capitalista nos países dependentes, aos quais sobrava apenas a busca pela ruptura com o sistema

interpretação da América Latina, em substituição às teorias desenvolvimentistas – principalmente de origem no CEPAL – assim impulsionando o nascimento da Teologia da Libertação em moldes predominantes até meados da década de 1970, quando houve uma mudança no controle do poder no CELAM (marcadamente representada pela eleição de Alfonso López Trujillo⁹ ao cargo de Secretário-Geral da instituição em finais de 1972) e a Teologia da Libertação, sem contar mais com este respaldo institucional, começou a assumir características distintas, mais defensivas e majoritariamente focadas em construções de solidariedades e resistências comunitárias ou invés da anterior ênfase em projetos de ruptura estrutural ou sistêmica, assim tornando mais explícitas suas heranças intransigentes ligadas aos ideais comunitários católicos (concomitantemente com a ascensão de outros atores, como Leonardo Boff, o que será tratado ao longo dos capítulos da Tese).

Até o início da década de 1970 os posicionamentos sociopolíticos encampados pelo CELAM conviviam com outras interpretações. De acordo com Mairon Valério (2012, p. 165-166), o pensamento social cristão tende a uma atitude de desafio às ideologias do progresso, o que levou alguns dos setores (neo) intransigentes pós-conciliares (adotando o termo já citado proposto por Roberto Blancarte), antes da adoção das teorias da dependência como orientação científica dominante, a uma aproximação à crítica de Herbert Marcuse¹⁰ à alienação produzida pela racionalidade tecnológica, isto em função do pensamento “marcuseano” permitir, segundo o autor, uma interpretação não necessariamente atrelada à perspectiva marxista de superação do capitalismo, podendo ser lido em um sentido humanista mais geral.

Assim sendo, entendemos que estudos mais recentes e críticos acerca da Teologia da Libertação tendem a enfatizar, entre outros pontos, o seu caráter transnacional e transcontinental, em função das redes internacionais de ativismo católico, fundamentais para seu surgimento e que mantiveram sua produção intelectual circulando intensamente mesmo

socioeconômico vigente, posição que Prado entende ser possível atribuir categoricamente apenas a André G. Frank. Desta forma, Fernando Prado (2011) procurar demonstrar como aquilo que denomina como “teoria marxista da dependência” (sobretudo de Ruy Mauro Marini) foi esmagadoramente reproduzido no meio acadêmico brasileiro apenas através do filtro simplificador oferecido pelos textos de F. H. Cardoso.

⁹ O então sacerdote Alfonso López Trujillo – notoriamente identificado como defensor de posturas consideradas conservadoras em temas sociopolíticos e, sobretudo, morais – pouco antes de assumir o cargo de Secretário-Geral do CELAM havia sido nomeado pelo papa Paulo VI como bispo auxiliar da Arquidiocese de Bogotá (Colômbia), em 1970. O episcopado colombiano foi dos mais unanimemente refratários à Teologia da Libertação (LEVINE & MAINWARING, 2001).

¹⁰ Herbert Marcuse fez parte dos quadros da Escola de Frankfurt e seu pensamento era marcado (MARCUSE, 1973), grosso modo, pela interpretação de que no capitalismo vivenciado hodiernamente, a alienação não ocorre majoritariamente em decorrência do controle e fracionamento do trabalho apartado dos trabalhadores, como no século XIX, mas por meio da ideologização da racionalidade tecnológica “unidimensional” promovida e sustentada pela sociedade industrial, tanto em sua forma mercantilista e quantificadora decorrente da sociedade de consumo, quanto nos moldes tecnocráticos marxistas soviéticos, burocratizados por uma razão instrumental, o que o dirigia de encontro às “ortodoxias etapistas” dos Partidos Comunistas que abordaremos mais adiante.

após a perda de controle institucional do CELAM, isto é, focam-se, em certo sentido, nas conexões da Teologia da Libertação acima das conjunturas das Igrejas nacionais, uma vez que estas garantiam certa autonomia relativa frente às determinações locais. Contudo, intencionamos refletir até que ponto a pertença a grupos passíveis de serem enquadrados no âmbito da Teologia da Libertação, todavia inseridos em contextos nacionais paralelos, porém historicamente marcados por diferentes relações entre o Estado e a Igreja e por peculiares tradições sociopolíticas, étnico-culturais, etc., resultou em respostas e construções intelectuais socioteológicas distintas, que não se adequavam ou mesmo contradiziam os processos identificados como característicos desses caminhos percorridos pela Teologia da Libertação.

Outro ponto diz respeito à nossa interpretação de que as transformações de postura de parte (minoritária, mas intensamente atuante) dos setores intelectuais católicos mais engajados socialmente a partir de meados da década de 1970, também se relacionam com a ascensão paulatina de temáticas que desbordavam às explicações restritas ao âmbito político-econômico, sobretudo questões relacionadas à diversidade étnico-cultural latino-americana,¹¹ ainda anteriormente à chegada de João Paulo II (1978) ao papado e ao início dos preparativos para a Conferência de Puebla. Por esta razão optamos por adicionar tal problemática como objeto das análises, no intuito de perceber e comparar em que medida e temporalidades estas passaram a se relacionar e interferir nas abordagens sociopolíticas disseminadas nas revistas.

Ademais, entendemos que as linhas editoriais em ambas as revistas dialogavam – uma vez que inseridas – com um contexto mais amplo, ao qual Alberto Martín Álvarez e Eduardo Rey Tristán (2012) classificam como uma “onda”¹² revolucionária global, que na América Latina reagia às diretrizes “ortodoxas” dos partidos comunistas atrelados à União Soviética¹³

¹¹ Principalmente a “evangelização encarnada” ou “teologia encarnada” em culturas aborígenes, que visava à formação de Igrejas locais autóctones, cujo objetivo principal era realizar, para além do âmbito linguístico, uma “tradução cultural” do catolicismo e consiste no predecessor direto da Teologia Indígena – consolidada plenamente apenas no final da década de 1980 (a chamada “Teologia Negra” solidificou-se em um período posterior e alcançou espaço mais tímido). Um estudo detalhado acerca da Teologia Indígena e dos processos que levaram ao seu surgimento pode ser encontrado em Nicanor S. Tupayupanqui (1999) e informações mais ligadas ao contexto brasileiro em Benedito Preziosi (2003). Grosso modo, as raízes da Teologia Indígena estão ligadas, por um lado, à atuação de catequistas indígenas na região da Meso-América e dos Andes e, por outro lado, à criação em 1966 do Departamento de Missões do CELAM e às releituras do Decreto *Ad Gentes* do Concílio Vaticano II sobre a atividade missionária da Igreja. Um marco no qual pioneiramente se tornaram evidentes características daquilo que viria a conformar a Teologia Indígena foi o Segundo Encontro do Departamento de Missões do CELAM, realizado em 1968, na cidade de *Melgar* (Colômbia).

¹² O conceito de “onda”, grosso modo, refere-se a um ciclo internacional de atividades políticas, com momentos de expansão e retração, mas com características fundamentais compartilhadas e relações mútuas entre os grupos que as conformam em um período referente a uma geração (MARTÍN ÁLVAREZ & REY TRISTÁN, 2012, p. 5).

¹³ Essas diretrizes eram norteadas pela estratégia de formação de “frente populares”, estabelecida a partir de finais da década de 1930 como forma de deter a propagação do nazi-fascismo e baseada, grosso modo, no diagnóstico teórico – desenvolvido e atualizado ao longo do tempo e relativamente matizado pelas peculiaridades sociais e dos debates intelectuais em cada país – de que as sociedades latino-americanas apresentavam resquícios de “características feudais” ou coloniais, as quais precisavam ser eliminadas por meio de alianças táticas que

e teve como evento desencadeador a Revolução Cubana em 1959, conformando a “identidade coletiva” de uma “nova esquerda marxista”, formada majoritariamente por setores médios, sobretudo universitários, e caracterizando-se, em suma, pela busca de um horizonte político de caráter socialista por meio de distintas estratégias de luta armada. Os autores interpretam que esta “onda” foi alimentada pela ocorrência de eventos de repercussão internacional, como a guerra no Vietnã, a revolta estudantil na França, a “Revolução Cultural” chinesa, entre outros e, simultaneamente, por eventos nacionais, como as repressões violentas ao movimento estudantil no México (caso abordado pelos autores) ou o golpe civil-militar que instaurou uma ditadura no Brasil,¹⁴ desta forma configurando uma “identidade revolucionária” compartilhada e de índole transnacional, mas plenamente matizada pelos contextos políticos e socioculturais locais, o que inclui distintas reações aos sucessos e insucessos dos movimentos revolucionários, resultando em diversas e distintas apropriações e adaptações dos debates e adoções acerca das estratégias organizacionais e para a ação, como, por exemplo, o imediatismo “foquista” e de inspiração guerrilheira/ cubana (que podia incorporar proposições baseadas em Hebert Marcuse) ou a aposta na organização de uma “guerra popular prolongada” de inspiração maoista, entre outros.

Desta forma, propomos focar nossas análises em dois objetivos específicos: primeiro, analisar semelhanças, diferenças e transformações apresentadas nas páginas das revistas no que tange aos objetivos, características e limites pensados para o alcance das transformações sociais entendidas como necessárias; e segundo, empreender o mesmo tipo de análise histórico-comparativa quanto ao tratamento e as transformações relacionadas às formas de se pensar e lidar com a diversidade étnica presente no subcontinente latino-americano.

Estes objetivos relacionam-se com nossas opções teórico-metodológicas para análise histórico-comparativa, que estão divididas em duas partes. Primeiramente nos embasaremos, sobretudo, nas orientações de Tania Regina de Luca,¹⁵ que recomenda trabalhar a documentação periódica como fonte e, concomitantemente, objeto da pesquisa, ou seja,

reunissem os setores operários com as classes médias e a burguesia nacional sob o comando dos partidários comunistas locais, no intuito de alcançar uma “revolução democrático-burguesa”, interpretação consagrada como “revolução por etapas” ou “etapismo”. Claudia Wasserman (2010, p. 28) defende que, em parte, esta estratégia foi elaborada como resposta à “experiência populista” latino-americana de incorporação de demandas populares.

¹⁴ Entendemos que tal interpretação global é compatível com a interpretação de Daniel Aarão Reis (2014; 1990) de que uma “utopia do impasse” foi respaldada com golpe civil-militar, alavancando no Brasil uma fragmentada esquerda revolucionária articulada (em seus matizes nacionais) com o pensamento que fluía do exemplo cubano.

¹⁵ Regina Crespo (2010, p. 12), na Introdução da obra *“Revistas en América Latina”*, aponta a obra de Tania Regina de Luca (1999) sobre a Revista do Brasil como um dos trabalhos “ilustrativos” do desenvolvimento recente das pesquisas dedicadas à análise de publicações periódicas literárias e culturais. Entendemos que as reflexões de Tania de Luca partem e aprofundam orientações apresentadas em diversas obras de Roger Chartier, por exemplo, no artigo “O mundo como representação” (CHARTIER, 1991).

propõe uma metodologia que procura superar “[...] o uso instrumental e ingênuo que tornava os periódicos como meros receptáculos de informações a serem selecionados, extraídos e utilizados ao bel prazer do pesquisador.” (DE LUCA, 2006, p. 116) ¹⁶

Roger Chartier sublinha que “[...] não há texto fora do suporte que o dá a ler [...] Daí a distinção necessária entre dois conjuntos de dispositivos: os que destacam estratégias textuais e intenções do autor, e os que resultam de decisões de editores ou de limitações impostas por oficinas impressoras.” (CHARTIER, 1994, p. 16) Desta forma, devemos levar em conta que a aparência das revistas não é algo natural, mas sim resultante da interação entre os métodos de impressão disponíveis no momento e as escolhas feitas para as revistas, o que contribui para revelar o lugar social ocupado pelas mesmas. Assim sendo, o primeiro aspecto a ser analisado diz respeito à materialidade das revistas, que devem ser caracterizadas a partir de sua constituição quanto aos formatos, periodicidade, cores, imagens, padrões estéticos, etc.: “[...] as diferenças na apresentação física e estruturação do conteúdo não se esgotam em si mesmas, antes apontam para outras, relacionadas aos sentidos assumidos pelos periódicos no momento de sua circulação.” (DE LUCA, 2006, p. 132)

Outro aspecto diz respeito às intencionalidades das revistas. Deve-se buscar perceber: quais eram os destaques e temas recorrentes na publicação; a estruturação e divisão interna dos conteúdos e as motivações para essas escolhas; as relações mantidas (ou não) com o mercado; a publicidade – ou ausência dela; o público-alvo; quais eram os colaboradores mais assíduos; e os objetivos que se visava alcançar. Como afirma Beatriz Sarlo (1992, p. 10): “[...] el tipo de letra y el lugar en las páginas de una revista pertenecieron a un conjunto de decisiones tomadas que, básicamente, son la revista misma.”

Tudo isto se relaciona com a verificação do grupo responsável pela linha editorial das revistas, uma vez que os periódicos constituem:

[...] pólos em torno dos quais se reuniam e disciplinavam forças e instrumentos de combate e intervenção no espaço público [...] [e sendo assim] oferecem oportunidades privilegiadas para explicitar e dotar de densidade os embates em torno de projetos políticos e questões artístico-literárias que, longe de se esgotarem em si mesmas, dialogavam intensamente com dilemas do tempo. (DE LUCA, 2008, p. 104)

Além disso, não se pode esquecer que os posicionamentos e ideias defendidos e difundidos por uma revista, apesar de serem dirigidos por uma linha editorial específica, não são homogêneos:

¹⁶ No Brasil, pode-se apontar como marco da adoção de um periódico (o jornal *O Estado de S. Paulo*) como fonte e objeto de uma análise historiográfica, as Dissertações de Mestrado de Maria Ligia Coelho Prado e Maria Helena Rolim Capelato compiladas no livro *O Bravo Matutino* (CAPELATO & PRADO, 1980).

[...] o estudo das revistas como objeto específico requer integração com uma complexidade discursiva que produz múltiplos e, às vezes, contraditórios sentidos de uma época literária e cultural [...] [há uma] necessidade de captar a dinâmica de entrecruzamento em que um texto dialoga com outros numa mesma revista, o que não acontece num livro. (CAPELATO, 2005, p. 348)

Levar em conta a existência destes diálogos e embates entre textos presentes nas revistas poderá contribuir para a análise das transformações pelas quais elas foram passando no que se refere às temáticas de nosso interesse, por exemplo, as alterações de predominância de determinadas influências das ciências sociais (desenvolvimentismo, teorias da dependência, etc.) ou os embates quanto à questão da legitimidade das “vias armadas”.

Essas análises da materialidade e da intencionalidade não podem estar dissociadas do contexto sociocultural nos quais as revistas se inseriam e, portanto, outra questão elucidada deverá ser a de qual é o lugar que as revistas ocuparam na história da imprensa no período que pretendemos investigá-las. O primeiro passo é discernir a natureza dessas publicações, isto é, se elas se enquadram como revistas ilustradas, de variedades, de “popularização”, que visavam uma faixa de consumo genérico (apesar de ser possível identificar ênfases em determinado público-alvo) ou revistas acadêmicas, culturais ou literárias, com textos densos e destinados a públicos especializados, sempre levando em conta que:

A revista poderá emergir com a vontade de mudar o mundo com as ideias mais radicais que se queira, mas sempre caminha em direção a poucos. A um público de iniciados, quase uma confraria: escritores, artistas, universitários, profissionais da cultura, de um mínimo setor das classes sociais ou dos grupos sociais que têm mais vigor, ideológico ou econômico [...] (ROCCA, 2007, p. 4-5)

E, ademais, o público que se intenciona alcançar e o público que realmente se alcança podem ser distintos: “Las revistas tienen sus geografías culturales, que son dobles: el espacio intelectual concreto donde circulan y el espacio-bricolage imaginario donde se ubican idealmente [...] Puede suceder que las dos geografías no se superpongan o, ni siquiera, se presupongan [...]” (SARLO, 1992, p. 12)

Entendemos que ambas as revistas se enquadram, em maior ou menor grau, naquilo que Pablo Rocca (2007, p. 7-10) classifica como “revistas culturais de intervenção”. Contudo, essas classificações construídas a partir de tipologias são insuficientes e devem ser complementadas pelas análises anteriormente apresentadas, isto é, uma “[...] análise articulada dos objetivos, natureza do conteúdo e sua estruturação interna, presença/ausência de material iconográfico, formas de utilização e sentidos adquiridos no interior do periódico, público alvo, responsáveis e colaboradores [...]” (DE LUCA, 2008, p. 104)

Por outro lado, aparentemente as revistas *Vozes* e *Christus* focaram em algumas temáticas distintas, principalmente na primeira metade de década de 1970 (como veremos ao longo da Tese), quando a revista *Vozes* forneceu ênfase a temáticas culturais, à primeira vista politicamente “isentas” e “inofensivas”, o que interpretamos como relacionado com a forte censura imposta aos veículos de imprensa no Brasil durante o regime militar, sendo que o período de maior preferência da revista por temáticas estritamente culturais coincide com o período de “endurecimento” do controle e repressão dos militares sobre a sociedade brasileira em todas as esferas, o que incluía as liberdades de expressão e comunicação.

Contudo, mesmo com esta distinção entre as revistas não há impedimento para a realização de um estudo histórico-comparativo, uma vez que “Propostas estéticas, culturais e científicas não se dissociam de batalhas e perspectivas sociopolíticas [e] [...] publicações classificadas como de cunho estritamente cultural foram espaço privilegiado de articulação e difusão de leituras sobre o país e os caminhos que deveria tomar [...]” (DE LUCA, 2006, p. 126) E ainda, ao analisar o Anuário da Imprensa Brasileira de 1942, isto é, tratando de outro período de forte controle do Estado brasileiro sobre a imprensa – o Estado Novo da Era Vargas – Tania de Luca apresenta uma conclusão que entendemos também ser útil para se refletir acerca de periódicos do período ditatorial militar brasileiro: “[...] Não há porque supor que a arte de escrever – e ler – nas entrelinhas, a crítica indireta, o silêncio revelador, armas eficientes contra tentativas autoritárias de controle, não tenham sido manejadas com acuidade pelos homens daquele tempo.” (DE LUCA, 2010, p. 113)

A segunda parte de nossas opções teórico-metodológicas diz respeito, principalmente, às orientações de Maria Ligia Coelho Prado (2005, p. 11-33) para a colocação em prática de uma história comparada da América Latina. A proposta enfocada pela autora consiste justamente em se empreender uma comparação entre o Brasil e os demais países da América Latina, partindo do pressuposto de que “[...] Na medida em que a história de cada país latino-americano corre paralelamente às demais, atravessando situações sincrônicas bastante semelhantes [...] não há [...] como escapar das comparações.” (PRADO, 2005, p. 12)

A relevância de se realizar uma investigação de história comparada entre o Brasil e outro país latino-americano – no caso o México – se evidencia ainda mais quando se constata que a produção de análises históricas comparadas gera resistências, ocupando pouco espaço no cenário brasileiro, sendo que grande parte dessas relutâncias ocorrem em razão de que:

A perspectiva de tomar as fronteiras da nação como os limites *naturais* estabelecidos para a pesquisa histórica é ainda a escolha majoritária. A força persuasiva do nacionalismo continua presente e fortemente estabelecida tanto no cenário da política

como também no mundo universitário, onde a centralidade das disciplinas referidas à história nacional é prova cabal dessa visão hegemônica. (PRADO, 2005, p. 13)

Por outro lado, Maria Ligia Prado afirma que essa recusa da história comparada também diz respeito ao questionamento sobre seus procedimentos metodológicos e à eficácia de seus resultados. O principal destes questionamentos seria o perigo de adoção de uma visão eurocêntrica, ou seja, que tome às características sociais, políticas, culturais, econômicas, enfim, civilizacionais europeias como modelo ideal para se realizar a comparação.

A autora procura rebater as principais críticas à comparação apoiando-se em dois pilares: no embasamento em orientações do consagrado artigo de Marc Bloch (1998), *Pour une Historie Comparée des sociétés européennes*¹⁷ e na defesa das especificidades epistemológicas do ofício historiográfico.

No texto acima referido, Marc Bloch procura construir uma argumentação que responda por que e como comparar e o que esperar como produto de tal empreendimento. Em suma, Bloch defende que a comparação possibilita um aperfeiçoamento da capacidade de generalização do historiador, uma vez que serve como instrumento técnico para estudar duas realidades nas quais existam certas analogias. Assim sendo, a comparação permitiria perceber as evoluções entre essas sociedades análogas, apontar semelhanças e diferenças e explicá-las. É possível interpretar que o objetivo principal da proposta de comparação em Bloch consista em pensar a Europa como uma civilização, isto é, como uma região que passou pelos mesmos processos civilizacionais e, a partir desta percepção, explicar suas diferenças regionais.

A primeira vista pode-se entender que a comparação na perspectiva de Bloch se resumiria ao estudo de grandes Estados (europeus), mas logo o autor deixa claro que isto seria reduzir em muito as possibilidades de comparação, sendo que no texto evidencia-se que as regiões são construções e não dados alcançados a priori.

Entendemos que a apropriação de Maria Ligia Prado acerca da metodologia proposta por Bloch assemelha-se às seguintes palavras de Ciro Flamarion Cardoso:

[...] o método comparativo em que eu creio é feito à maneira de Bloch, não de Max Weber, com aqueles postulados sociológicos que permitem comparar a burocracia de Roma com a do Império Britânico, isso não! [...] eu acredito que os períodos históricos têm forte especificidade e os tipos de sociedade também, portanto, convém comparar o que é muito parecido. (CARDOSO, 2002, p. 224)

Isto nos remete também ao problema da busca por generalizações e dos modelos de análises elaborados a priori. De acordo com Maria Ligia Prado, este é o ponto de diferenciação da historiografia praticada atualmente para com as outras ciências sociais. Desta

forma, segundo autora, para empreender uma análise comparativa o historiador deve evitar: as classificações hierárquicas; a mera justaposição de relatos descritivos; a busca por generalizações macro-históricas que privilegiem as estruturas socioeconômicas e sociais – neste ponto provavelmente existe atritos entre o entendimento de Prado e Cardoso – e reduzem a complexidade, sobretudo latino-americana, a generalizações alcançadas a partir de categorias explicativas previamente construídas; e a “importação” para o cenário latino-americano de modelos interpretativos já estabelecidos e próprios da história europeia.

A última crítica à história comparada rebatida por Prado vem da proposição de substituí-la por uma análise de histórias conectadas.¹⁸ Esta defesa se baseia no argumento de que a história comparada é propícia à construção de análises eurocêntricas associadas a perspectivas dualistas, isto é, sistematicamente concebidas em termos de alteridades, o que resultaria na perda de nuances, empobrecendo e reduzindo o resultado ao apontamento de permanências da divisão entre mundos distintos, muitas vezes hierarquizados. Essa metodologia deveria ser suplantada pelo trabalho com conexões múltiplas, ligadas entre si e em constante comunicação – o que está relacionado com o conceito de mestiçagem tal qual elaborado por Serge Gruzinski (2002).¹⁹

Esta perspectiva apontada por Serge Gruzinski pode ser exemplificada por meio de passagens de dois artigos. O primeiro consiste na palestra “Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories” (GRUZINSKI, 2001), no qual o autor afirma que a história comparada surgiu como alternativa ao tradicional etnocentrismo das academias europeias, mas que, salvo raras exceções isoladas, as produções construídas sob tal

¹⁷ Optamos por consultar a versão em português do referido texto de Marc Bloch (1998).

¹⁸ O conceito de histórias conectadas foi criado pelo historiador indiano (radicado na França) Sanjay Subrahmanyam, como crítica à visão eurocêntrica das inter-relações na história do continente asiático e seria incompatível com a história comparada. As reflexões de fundo que perpassam o trabalho de Subrahmanyam (1995) no que se refere a esse conceito apontam para a percepção das conexões entre distintas regiões do globo a partir do período moderno, de forma que a Europa não seja pensada como um polo dominante absoluto, como modelo hierárquico determinante e único de onde devem partir as interpretações e a história das demais regiões – o seu foco principal é a Ásia portuguesa – como um resultado exclusivamente subordinado da história europeia.

¹⁹ Na obra *O pensamento Mestiço*, grosso modo, Serge Gruzinski (2002) analisa o universo cultural de comunidades ameríndias da segunda metade do século XVI procurando evidenciar que ele está impregnado de elementos europeus e vice-versa. A partir disto conclui que ignorar os efeitos caóticos da chegada dos europeus e da colonização ocidental, desencadeados de forma contundente, sobretudo pelo processo de cristianização – tema central de outra obra de Gruzinski (2003) – é ocultar o próprio processo histórico. Em meio à desestruturação das sociedades originárias e desordem imperante, surgiram espaços onde a improvisação se sobrepôs à norma, criando vínculos entre indígenas e espanhóis marcados por indeterminações e precariedades. O autor adota o conceito de mestiçagem com o intuito de designar essas misturas que ocorreram em solo americano entre fragmentos de imaginários e formas de vida originárias de quatro continentes: América, Europa, África e Ásia. Para o autor, a mestiçagem não é puro produto dos meios que a engendraram, mas resultado de processos inventivos em um espaço de alargamento de horizontes, que permitiu ajustes entre peças díspares, reorganizando-as e dando-lhes um sentido. Desta forma rejeita visões dramatizadas que apresentam a história das

perspectiva continuaram tributárias de filosofias ou teorias da história com caráter eurocêntrico. Para o autor, um dos erros mais graves que incorrem as histórias comparadas seria o de relegar as “[...] paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis” (GRUZINSKI, 2001, p. 176) ao concentrarem-se em visões dualistas que simploriamente opõe o “Ocidente” aos outros, não percebendo as múltiplas e complexas interatividades entre as diversas regiões do mundo moderno para além do mero domínio europeu. Remetendo ao conceito de conexões de Sajay Subrahmanyam, Gruzinski propõe:

Esta perspectiva significa que estas histórias estão ligadas, conectadas, e que se comunicam entre si. Diante de realidades que convém estudar a partir de múltiplas escalas, o historiador tem de converter-se em uma espécie de eletricitista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras. (GRUZINSKI, 2001, p. 176)

No segundo artigo, intitulado “*Estambul y México*”, Gruzinski (2007) procura aplicar o método de histórias conectadas. Para tal emprega como fontes dois textos produzidos no final do século XVI e início do século XVII, nos quais um autor turco trata da história mexicana e outro faz o contrário, isto é, uma história do mundo turco-otomano desde o México, ambos utilizando fontes traduzidas para o italiano pelos intelectuais renascentistas. A partir desta descoberta Gruzinski procura demonstrar que a historiografia comparada adota irrefletidamente e de maneira rígida estereótipos de fragmentação que impedem a percepção de conexões mais abrangentes e das particularidades dentro destas mesmas conexões, assim construindo hierarquizações inúteis para compreensão histórica ou encerrando as pesquisas em meras curiosidades localizadas:

[...] estas dos metrópolis aparecen comúnmente como “periferias exóticas”, sobre todo si se las juzga desde el punto de vista de la Europa occidental. Se ve en la una el puro producto de la colonización española y en la otra un punto de avanzada más bien amenazador. Se olvida que estos nuevos actores, que surgen en el paisaje de Renacimiento, les toca ubicarse en el lugar donde se juntan dos mundos: ameríndios, asiáticos e ibéricos para México; musulmanes, cristianos, mediterráneos y asiáticos para Estambul [...] Dibujando así una geografía con la que los historiadores casi no nos han familiarizado, tan ocupados como estaban en separar historias, imperios y áreas culturales. Si México encarna el impulso americano de la mundialización ibérica, Estambul sintetiza el dinamismo planetario de los mundos del Islam. El estado del mundo que expresan estas dos ciudades conquistadoras se refleja en sus producciones intelectuales [...] (GRUZINSKI, 2007, p. 270)

Essas propostas da história conectada e sua exclusão da história comparada ligam-se ao conceito de histórias transnacionais, que possui em Michel Espagne (1999) um de seus grandes expoentes. Nesta perspectiva a ênfase recai sobre a dinâmica que une regiões por

sociedades ameríndias a partir do século XVI como uma história de aniquilação e ocidentalização pura e simples,

meio de circulações e transferências focadas em elementos culturais. Espagne procura demonstrar como determinadas ideias vão se construindo a partir de contatos entre regiões distintas, por meio de transferências culturais que não são totais, mas causam choques suficientes para levar a um repensar das tradições.

Isto torna prioritário o exame do papel da comunicação, da linguagem e das migrações, e a mestiçagem cultural se faz problema central, levando à busca desses objetos culturais mestiços ou híbridos e de certas zonas culturais também híbridas, mesmo em países com forte identidade, como no caso do estudo de Espagne (1999) entre França e Alemanha.

Para a história transnacional o mais relevante é o fenômeno da recepção, ou seja, como o objeto estrangeiro é apropriado e reinterpretado no país receptor, tornando fundamental desvendar o papel desempenhado pelos mediadores culturais e pelas redes de sociabilidade que se constroem em torno desses indivíduos.²⁰

Outra proposta a compor esse quadro bastante crítico e negador da história comparada, advém do conceito que pode ser traduzido como “histórias cruzadas” e que possui entre seus pioneiros e defensores mais destacados os historiadores Michel Werner e Bénédicte Zimmermann (2006). Além das características comuns com o conceito de “conexões” – ligadas à ênfase na construção de histórias relacionais com vínculos comunicacionais entre si e que escapam à unilateralidade da preponderância eurocêntrica – a história cruzada demonstra uma destacada densidade teórico-epistemológica que, partindo de certa tradição hermenêutica, problematiza as próprias categorias de análise do pesquisador, propondo escalas de observação variáveis e adaptadas aos objetos em estudo, fugindo das predeterminações arbitrárias e irrefletidas; e evidenciando o papel ativo e a intervenção subjetiva do pesquisador na construção do próprio objeto, no entanto sem negar a empiria deste, assim destacando o caráter reflexivo e de construção da compreensão historiográfica. Nesta perspectiva, às principais insuficiências da história comparada estariam ligadas à suas irreflexões teórico-epistemológicas, ao descaso quanto à percepção das interações, conexões, etc. e ao privilégio da sincronia, desconsiderando a lógica diacrônica dos processos vivenciados nos contextos dos objetos comparados.

Entretanto, Maria Ligia Prado afirma que a escolha pela história comparada não é excludente à abordagem das conexões e que é possível empreender uma análise comparativa

mas também descarta as visões que buscam encontrar uma suposta pureza pré-colombiana.

²⁰ Aqui entra uma forte e fecunda crítica ao conceito de influência por sua pequena capacidade explicativa e clareza. Para a história transnacional existe um processo de relação recíproca no qual o receptor é o elemento mais relevante e ativo da relação de transferência. Portanto, é preciso explicar como ocorrem as adaptações,

que seja crítica às visões eurocêntricas e escape aos modelos dicotômicos, sugerindo assim que “[...] há mais complementação entre comparação e conexão, do que exclusão [...] Estou certa de que a produção historiográfica brasileira se enriqueceria se olhasse com mais atenção para as possibilidades da comparação e das conexões.” (PRADO, 2005, p. 30)

Além disso, as próprias propostas metodológicas de Marc Bloch (e alguns de seus exemplos), apesar da ênfase na busca pelas especificidades locais surgidas a partir de processos espaços-temporais e civilizacionais sincrônicos e da circunscrição ao território europeu, fornecem lugar para enxergar as conexões: “A história comparada é capaz de nos revelar interações anteriormente desconhecidas entre sociedades humanas [...] a comparação poderá discernir relações extremamente antigas entre sociedades historicamente muito diferentes [...]” (BLOCH, 1998, p. 140-142)

Bloch interpreta esses casos como “excepcionais” e ligados à “[...] existência, numa época muito recuada, de uma certa comunidade civilizacional.” (BLOCH, 1998, p. 141) Contudo, esta e outras limitações (inerentes a uma conferência proferida a mais de oitenta anos!) não resultam em algo que obrigue necessariamente a um descarte integral juntamente com a proposição de comparação, excluindo assim a profícua possibilidade de utilização da comparação, inclusive como forma de percepção de interações e relações (que muito bem poderiam ser lidas como conexões ou afins) entre sociedades humanas diferentes.

O historiador alemão Jürgen Kocka (2003), apesar de apontar limites à metodologia de história comparada – como o de sua capacidade funcional ser limitada apenas a alguns aspectos das sociedades e não a totalidades históricas – defende que a análise comparativa foi e ainda pode ser pertinente, uma vez que permite a identificação de questões, a percepção de contrastes entre processos e a construção de explicações que o claustro em fronteiras nacionais ou regionais impossibilitaria, além de propiciar um efeito de libertação frente a possíveis provincianismos arraigados ao imaginário do pesquisador.

Em uma argumentação que se assemelha à de Kocka quanto aos pontos positivos da comparação, Raymond Grew (1990), partindo de Marc Bloch, interpreta a comparação não como um método rígido, mas como uma maneira de pensar, uma atitude útil ao historiador, uma vez que, entre outros fatores, a construção do objeto torna-se evidente na comparação, impedindo que seja visto como algo natural e assim obrigando o desenvolvimento do método a partir da construção do objeto e não a priori.

releituras, recepções, etc., isto é, necessita-se compreender a materialidade dessas transferências, enquanto o conceito de influência enfatiza o produtor e não o receptor, como se a troca fosse passiva.

Nesse sentido, concordamos com Pierre Bourdieu quando este argumenta – justificando sua apropriação do conceito de *habitus* – que:

A decisão de retomar uma palavra da tradição para a reactivar assenta na convicção de que o trabalho de conceptualização pode, também ele, ser cumulativo [...]
A procura da originalidade a todo custo, frequentemente facilitada pela ignorância e a fidelidade religiosa a este ou àquele autor canônico que leva à repetição ritual, impedem, uma e outra, a justa atitude para com a tradição teórica, que consiste em afirmar, ao mesmo tempo, a continuidade e a ruptura, a conservação e a superação, em se apoiar em todo o pensamento disponível sem temer a acusação de seguidismo ou de ecletismo, para ir além dos antecessores, ultrapassados assim por uma utilização nova dos instrumentos para cuja produção eles contribuíram. (BOURDIEU, 1989, p. 62-63)

Assim sendo, acreditamos que apreender as conexões não elimina a relevância das reflexões desencadeadas a partir da comparação, e ademais, para nosso objeto de estudo, as conexões, apesar de não poderem ser relegadas, são mais evidentes do que a percepção – que a comparação permite enfatizar – das distinções espaços-temporais entre manifestações de processos sincrônicos, ligados à “renovação do catolicismo social” na América Latina.²¹

Desta forma, concordamos com Maria Ligia Prado e ponderamos que para pensar nosso objeto de pesquisa, mais do que substitutos, as propostas que se apresentam como alternativas inconciliáveis podem, pelo contrário, funcionar como complementos à história comparada e, sobretudo, como fornecedoras de “ressalvas” fundamentais que incitem à preocupação e ao empenho em não cair nas “armadilhas” e “tentações” eurocêntricas e dualistas, atentando para as múltiplas e muitas vezes insuspeitadas conexões culturais, sociais, políticas e econômicas que se estabeleceram entre as sociedades; aos desenvolvimentos diacrônicos vivenciados nos dois contextos; e também ao papel subjetivo e ao caráter reflexivo da construção, em todas suas etapas, do conhecimento historiográfico.

Segue um breve histórico da trajetória das duas revistas até o início de nosso recorte temporal.

Com a separação da Igreja católica ao Estado em decorrência da Proclamação da República no Brasil em finais do século XIX, o episcopado brasileiro procurou recuperar seu espaço na sociedade com base nas diretrizes intransigentes antimodernas que emanavam do Vaticano a partir da encíclica papal *Rerum Novarum*, publicada em 1891. Neste contexto e com intuito de fomentar o surgimento de uma forte intelectualidade católica no Brasil (NEOTTI, 2007, p. 48-49), um grupo de frades franciscanos de origem alemã criou, em 1907,

²¹ Entendemos que cabe destacar aqui uma colocação de Maurice Aymard que consideramos de suma importância para o desenvolvimento de nossa pesquisa. Aymard (apud VILLAÇA, 2004, p. 24) afirma que ao procurar explicar as semelhanças e diferenças a partir da comparação, é necessário possuir a clareza de que causas semelhantes não produzem necessariamente os mesmos efeitos, ao passo que efeitos semelhantes podem remeter a causas distintas.

a *Vozes de Petrópolis – Revista mensal, religiosa, científica e literária*. Seu sucesso foi tamanho que a tipografia comandada pelos franciscanos e que publicava a revista passou a adotar o nome “Tipografia da Vozes” – posteriormente Editora Vozes. Como o próprio nome indica, a revista visava constituir-se, para além da temática teológica, como a “Voz” da intelectualidade católica brasileira,²² partindo de um ponto de vista antirrepublicano, consequente de um posicionamento católico intransigente antimoderno que, segundo Luiz Roberto Benedetti, predominou ao menos até o início dos anos 1960 e, sobretudo, até a “grande virada” na revista em 1966, e visava à imposição de um “sistema católico” à sociedade laica brasileira, expressando uma cultura católica completamente fechada em si mesma (BENEDETTI in. ANDRADES, 2001, p. 296-298).

Todavia, paulatinamente a partir dos anos 1930, seguindo posicionamentos dos setores majoritários no episcopado brasileiro, a revista adotou posturas sociopolíticas mais transigentes e negociadoras com o Estado – então sob o regime varguista – no intuito de galgar e manter privilégios eclesiásticos e a imposição de uma “moral cristã” à sociedade. Em 1941 a Editora Vozes reestruturou-se, passando publicar a *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) e mudando o nome de sua primeira revista para *Vozes: Revista Católica de Cultura*. A criação da REB e esta mudança de nome da revista Vozes significaram que a editora passou a concentrar as reflexões mais estritamente teológicas ou intraeclesiásticas na primeira, reservando a segunda um papel de espaço quase exclusivo para a reflexão sociocultural da intelectualidade católica.²³

De acordo com Carlos Alberto S. Barbosa (2010), em linhas gerais a política editorial da revista Vozes até 1966 foi de grande conservadorismo no que se refere ao âmbito político laico. No contexto dos anos 30, 40 e 50 adotou posicionamentos favoráveis a regimes autoritários, como o de Oliveira Salazar em Portugal e do general Franco na Espanha, e até 1936 uma postura dúbia frente ao nazi-fascismo, interpretando-o como relativamente positivo e aceitável por combater os avanços do comunismo e do judaísmo. Além disso, acompanhando a maior parte do meio católico brasileiro, no início da década de 1960 o anticomunismo acentuou-se na revista – sobretudo em resposta à Revolução Cubana (LÖWY,

²² Nesta Tese adotamos a definição do conceito de “intelectual” apresentada por Carlos Altamirano (2010, p. 9), para quem é possível considerar como intelectual, na América Latina do século XX, quaisquer agentes sociais – escritores, artistas, entre outros – que alçaram alguma visibilidade nos debates ocorridos nos espaços públicos.

²³ Neste período, a principal revista veiculada à hierarquia católica brasileira era “A Ordem”, analisada por Cândido Moreira Rodrigues (2005) entre os anos de 1934 e 1945, que procura desvendar quais eram as matrizes políticas-ideológicas e teórico-filosóficas inspiradoras de sua linha editorial, inicialmente extremamente antimoderna, mas que foi se aproximando ao liberalismo democrático na medida em que transformações conjunturais nacionais e internacionais levaram ao combate dos posicionamentos ligados ao nazi-fascismo.

2000, p. 70-71) – que também apoiou ao golpe civil-militar de 1964.²⁴

De 1966 a 1987 a revista *Vozes* foi dirigida por frei Clerêncio Neotti. A partir de 1988 a direção, a partir de indicação do próprio frei Neotti (2007, p. 51), passou ao frei Leonardo Boff, grande expoente da Teologia da Libertação,²⁵ até que em 1991 o Vaticano, por meio da Congregação para Doutrina da Fé presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger, interveio e o retirou do comando da revista, que passou a apresentar uma linha ideológica mais tradicional até seu fechamento em 2003.

Por sua vez, a revista *Christus* foi fundada por um grupo de jesuítas em dezembro de 1935, a princípio, segundo Iñigo F. Fernandez (1994, p. 19), como substituto da *Gaceta Oficial de Arzobispado*, órgão oficial do episcopado mexicano que havia desaparecido em meio ao contexto do período, marcado por perseguições à Igreja e expulsão de alguns membros da hierarquia católica, contexto este que Nora Pérez-Rayón (2004) identifica como ápice (1913 a 1938) do que denomina como anticlericalismo radical na sociedade mexicana.²⁶ A criação da revista buscava possibilitar o contato intelectual entre o clero mexicano para manter a unidade em um momento de crise “[...] contra los grandes enemigos de la Iglesia que en esos momentos la acechaban: el liberalismo (modernismo) y [...] el socialismo.” (FERNANDEZ, 1994, p. 20)²⁷

²⁴ Há um debate acadêmico acerca do caráter do regime que controlou o Estado brasileiro a partir de 1964. São diversas as interpretações, mas duas (em muitos pontos convergentes) são as mais aceitas no campo historiográfico brasileiro: a encabeçada por Daniel Aarão Reis (2005) que, em linhas gerais, caracteriza o período como uma “ditadura civil-militar” por conta do apoio fornecido ao regime por amplas camadas civis da população e aponta o ano de 1979, no qual os Atos Institucionais foram revogados e Lei de Anistia foi aprovada (resultando no retorno dos exilados), como marco final do Estado de Exceção no Brasil e início de um período de transição (ainda sob a persistente batuta de um Estado Autoritário) até 1988, quando foi aprovada a nova Constituição; e a interpretação que é defendida por historiadores como Carlos Fico (2004) e Marcos Napolitano (2014) e, grosso modo, afirma a existência de um processo que levou ao golpe de 1964 com ampla e direta participação de instituições (como a própria Igreja católica) e atores coletivos e individuais civis, constituindo, portanto, um golpe civil-militar, todavia estes setores civis, que majoritariamente não esperavam que o golpe resultasse em uma ditadura duradoura, foram paulatinamente afastados do comando pelos militares, assim instaurando uma ditadura militar, ainda que apoiada por grupos civis ao longo de todo o regime, cujo marco final seria o ano de 1985, quando um civil retornou a assumir o cargo de Presidente da República no país.

²⁵ Abordaremos aspectos das trajetórias de Clerêncio Neotti e Leonardo Boff ao longo dos capítulos que seguem.

²⁶ Em sentido análogo, Maria Lígia Coelho Prado (1986) apresenta o anticlericalismo latente na sociedade mexicana como resultante de peculiaridades acerca das relações do Estado com a Igreja, enfatizando que os embates do século XIX entre liberais, defensores do laicismo e conservadores, ligados aos interesses políticos da Igreja, deixaram raízes, acentuadas com a Revolução Mexicana (onde a Igreja adotou posicionamentos ultraconservadores), levando o anticlericalismo a assumir proporções profundamente ideológicas e políticas, desta forma tornando peculiar o contexto e a história da Igreja católica mexicana no século XX.

²⁷ A adoção do nome *Christus*, além da simples referência à Companhia de Jesus, provavelmente foi escolhido como forma de alusão à Guerra ou Revolução *Cristera* ou ainda *Cristiada*. Cinco artigos da Constituição de 1917 visavam reduzir a influência da Igreja na sociedade mexicana e essas medidas foram colocadas em prática pelo então presidente Venustiano Carranza, deposto em 1919. Álvaro Obregón tornou-se presidente em 1920 e aplicou os artigos anticlericais de forma seletiva. Esta trégua precária entre o Estado e a Igreja terminou com a eleição de Plutarco Elías Calles, em 1924, que aplicou as leis anticatólicas com todo o rigor e, em junho de 1926, promulgou a Lei de Reforma do Código Penal, que previa penas específicas para os religiosos que violassem os artigos da Constituição de 1917 e obrigava os padres a se registrarem. Em resposta a estas medidas os bispos mexicanos suspenderam todas as manifestações públicas de culto. Em contrapartida, o governo proibiu os cultos

De acordo com Roberto Blancarte (1986, p. 53-54), até os primeiros anos da década de 1960 a revista constituía basicamente um braço informativo do episcopado, visando educar aos sacerdotes do país a partir da Doutrina Social católica. Desta forma, em seus anos iniciais desenvolveu posturas de veemente defesa dos direitos eclesiais e ataque ao comunismo, ao qual associava o presidente Lázaro Cárdenas.²⁸

No entanto, a partir de 1938 ocorreu a primeira transformação na revista (BLANCARTE, 1986, p. 54), em paralelo e consonância com a mudança no controle do Episcopado mexicano, que iniciava uma etapa de transição para um novo modelo eclesial, procurando se adaptar à realidade pós-revolucionária mexicana a partir do estabelecimento de relações não litigiosas com o Estado e, posteriormente, com a necessidade ou interesse em manter boas relações com os sucessivos governos,²⁹ o que suprimiu de *Christus* as críticas diretas ao governo Cárdenas e seus sucessores, entretanto sem abandonar às análises sociais efetuadas a partir Doutrina Social católica. Ademais, de forma semelhante ao que aconteceu na revista Vozes, durante os primeiros anos da Segunda Guerra Mundial as páginas de *Christus* apresentaram relativo grau de simpatia pelo Nazismo e pelo lado do “Eixo”, posição abandonada a partir da entrada do México no bloco dos “Aliados” em finais de 1942.

privados. Ante tal situação houve uma explosiva reação popular, até que, em 1º de Janeiro de 1927, numerosos grupos populares católicos levantaram-se em armas. Como atacavam e morriam ante o pelotão de fuzilamento com o grito de “¡Viva Cristo Rey!” foram chamados de *Cristo Reyes* e, posteriormente, de *Cristeros*. Em 1929 Álvaro Obregón deveria tomar posse como presidente, porém foi assassinado por um radical católico e o Congresso nomeou Emilio Portes Gil como presidente interino. Portes Gil era mais aberto em relação à Igreja do que Calles, o que levou a um pacto, os chamados *arreglos*, que permitiram o retomo do culto e faziam concessões aos católicos. Com os *arreglos* a Igreja recuperou o usufruto de suas propriedades, uma vez que, apesar de legalmente não poder possuir propriedades imobiliárias, que permaneceram como posses federais, a Igreja retomou seu controle e o governo mexicano nunca voltou a tentar ficar com elas. Após os *arreglos* chegarem a público ainda ocorreram sublevações, todavia, sob a ameaça de excomunhão, gradualmente os embates cessaram. Estima-se que a *Cristiada* teve um saldo de aproximadamente trinta mil mortos. Para mais detalhes sugere-se conferir: Jean Meyer (1988).

²⁸ Determinados aspectos do governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) serão apresentados quando requeridos ao longo dos capítulos da Tese, todavia apontamos aqui que esta identificação com o comunismo empreendida pela Igreja mexicana – e até mesmo pelo Vaticano com o Papa Pio XI (1922-1939) – em grande medida devia-se aos fortes estímulos fornecidos pelo presidente Cárdenas à educação laica e socialista, ao mesmo tempo em que criava diversos obstáculos ao então corriqueiro sistema educacional controlado por instituições católicas.

²⁹ Roberto Blancarte (1990; 1992), a partir das bases apontadas por Émile Poulat (1977) – seu orientador – propõe uma análise de longa duração das relações entre Igreja e Estado no México pós-revolucionário, grosso modo, afirmando que desde os *arreglos* – que colocaram fim à Guerra *Cristera* em 1929 – a Igreja mexicana foi controlada por grupos atrelados ao posicionamento “católico intransigente integral”, que se caracterizaria, entre outros fatores, pela exaltação da tradição e rechaço ao presente, ideal de uma sociedade organizada em corpos e associações, rechaço ao individualismo, socialismo e liberalismo político, econômico e religioso, etc., configurando um projeto que buscava reverter o processo de secularização que condenou à religião ao âmbito do privado, recuperando o espaço social, sobretudo entre os operários, ambicionando converter novamente as massas a uma sociedade regida por princípios cristãos, não importando grandemente o tipo de governo, assim colocando-se em oposição ao liberalismo ou socialismo de acordo com as circunstâncias. A partir de 1938 – por motivos que não cabe aqui elucidar – a Igreja mexicana passou por um momento excepcional em sua história, uma vez que grupos transigentes pragmáticos assumiram seu controle, o que levou a uma relação de *Modus Vivendi* (acomodo entre duas partes em litígio) com o Estado, que começou a ser rompido a partir de 1950, quando paulatinamente os grupos intransigentes voltaram a assumir o controle hierárquico mexicano.

No período pós-guerra, com o abandono da terminologia socialista aplicada à educação durante o governo de Miguel Aleman (1946-1951), consolidou-se o *Modus Vivendi* entre a hierarquia católica e o Estado mexicano, marcado inclusive por posturas comuns profundamente anticomunistas, uma vez que foi neste período que se acentuou na Igreja a visão do comunismo como um inimigo muito maior que o capitalismo, o que se refletiu nas páginas de *Christus*, nas quais se abandonou qualquer tipo de crítica às medidas governamentais, escassearam quase por completo as abordagens de temas estritamente laico-sociais e voltou-se principalmente a questões religiosas transcendentais ou intraeclesiais e ao combate – além do próprio comunismo – ao protestantismo que, sobretudo via Estados Unidos, iniciava sua incursão ao território mexicano.

A partir de meados dos anos 1950, com o retorno dos grupos intransigentes ao controle episcopal no México (o que não ocorreu no Brasil, onde tais grupos galgaram postos hierárquicos e se destacaram socialmente, sobretudo por meio da carismática figura de Dom Hélder Câmara, mas apesar de relativamente numerosos e bem posicionados institucionalmente, não chegaram a constituir maioria dirigente no episcopado brasileiro) *Christus* passou por uma segunda transformação (BLANCARTE, 1986, p. 56) e voltou interessar-se por temáticas sociais, paulatinamente aproximando-se das ciências sociais como ferramenta para explicação da realidade, o que foi estimulado pelo Concílio Vaticano II e refletiu-se em suas abordagens, sendo que a partir de 1963 “[...] se abre um veta hasta entonces inexplorada y la revista comienza a plantear los problemas sociales y políticos de una forma abierta.” (BLANCARTE, 1986, p. 56)

No entanto, sob o impacto da efervescência social desencadeada a partir de meados dos anos 1960 e, especialmente a partir do movimento estudantil mexicano de 1968 e da Conferência de *Medellín*³⁰ – que causou reações fortes e inesperadas em alguns setores eclesiais mexicanos, uma vez que a Igreja do país até então se encontrava relativamente isolada do restante do clero latino-americano³¹ – começou paulatinamente a haver na revista *Christus* uma crescente independência frente ao episcopado, até à adoção explícita de uma linha voltada à “opção pelos pobres” e alinhada à Teologia da Libertação. Interpretamos que o marco dessa transformação foi a assunção do sacerdote jesuíta Enrique Maza à direção da revista, em 1968. Atualmente a revista *Christus* continua sendo publicada e reivindicando sua ligação com a Teologia da Libertação.

Assim sendo, pode-se afirmar que nossas fontes e objetos de análise compartilham a

³⁰ Esse dois acontecimentos serão abordados mais adiante, ao longo dos capítulos que seguem.

³¹ Tal peculiaridade é referente às relações históricas do Estado mexicano com a Igreja, tal qual apresentado anteriormente.

característica de serem dois periódicos católicos consolidados em seus respectivos países – compartilhando também a ausência completa de estudos acadêmicos sistemáticos sobre eles.³² Tal longevidade atípica, sobretudo para o caso brasileiro, onde as revistas historicamente tendem a possuir vida efêmera, evidencia a importância que ocupavam em seu meio, uma vez que, de acordo com Pablo Rocca (2007, p. 6), revistas somente se mantêm por longos períodos caso consigam, entre outros fatores, estabelecer um projeto editorial e, conseqüentemente, um público (que podem – projeto e público – modificar-se ao longo tempo), o que por si constitui um fator indicativo de sua relevância.

Optamos por dividir nosso recorte temporal em subperíodos temáticos (correspondentes aos capítulos) sendo que interpretamos – a partir da leitura e análise das fontes frente a nossas problemáticas – que estes podem ser identificados a determinadas transformações nas revistas, o que permitirá à análise sob um olhar mais atento às nuances. Desta forma concentraremos nosso primeiro capítulo nos anos entre 1966 a 1969 para o caso da Revista Vozes e 1968 a 1970 para a revista *Christus*; o segundo capítulo entre 1970 e 1974 para a primeira e 1971 a 1973 para a segunda; o terceiro capítulo entre 1975 a 1977 para a revista brasileira e 1973 a 1976 para a mexicana; o quarto capítulo entre 1978 até 1980 para Vozes e de 1977 a 1979 para *Christus*; reservando o quinto capítulo para análise histórico-comparativa das temáticas referentes à diversidade étnica e como estas se relacionaram com as mudanças nas abordagens das questões sociais apresentas nos capítulos antecedentes.

³² Não existe nenhuma investigação acadêmica de fundo que se concentre nas revistas Vozes ou *Christus* em nosso recorte temporal. O que pudemos localizar foram abordagens superficiais. No caso da revista Vozes foram quatro artigos. O primeiro consiste na transcrição de uma palestra proferida pelo frei Clarêncio Neotti (2007) durante um evento comemorativo dos 100 de fundação da revista Vozes. O artigo é bastante sucinto – porém de grande valor informativo – ao apresentar um balanço da revista desde sua idealização inicial até seu cancelamento em 2003, centrando-se no período que o palestrante foi o redator da revista. O segundo, de autoria de Carlos Alberto Sampaio Barbosa (2010), versa sobre o mesmo período focado no artigo anterior, no entanto concentrando-se em assuntos políticos e culturais relativos à América espanhola. O autor apresenta também uma contextualização histórica da revista desde seu surgimento até a década de 1960, para o qual se apoia fortemente na Tese de Cláudio Almeida (2002), que trata de um período distinto ao que propomos, no entanto emprega como uma de suas principais fontes a própria revista Vozes – então Vozes de Petrópolis – como forma de identificar a difusão de doutrinas autoritárias advindas do ambiente intelectual católico do período. Os dois últimos artigos são de autoria de Sandra Sprícigo e consistem em artigos pequenos e superficiais, sendo o primeiro deles dedicado a uma apresentação das características da revista Vozes no ano de 1977, centrada, sobretudo, na materialidade da revista (SPRÍCIGO, 1998) e o segundo trata de textos críticos ao regime militar publicados na revista em 1976 e 1977 (SPRÍCIGO, 1999). Quanto à *Christus* encontramos um pequeno artigo publicado na própria revista por Roberto Blancarte (1986), no qual foi traçado um panorama da história da revista até 1986 e a “*Tesis de Licenciatura en Historia*” pela *Universidad Iberoamericana* de Iñigo F. Fernández (1994), que analisa como a “questão social” é abordada na revista de 1962 a 1979 e, apesar das limitações inerentes a este tipo de pesquisa, consiste no trabalho mais completo que encontramos a focar-se na revista jesuítica mexicana, inclusive tratando de um período próximo ao nosso próprio recorte temporal.

Estas divisões dizem respeito à nossa hipótese comparativa de que as duas revistas a princípio eram marcadas por uma linha editorial que representava posições ideológicas análogas, mas que paulatinamente foram distanciando-se, em meio às disputas acerca das características que deveriam nortear o envolvimento da Igreja com as questões sociopolíticas, em um período de grande ebulição social e intensa busca por mudanças no seio do catolicismo, o que a análise da materialidade associada às transformações do conteúdo das revistas nos ajuda a identificar.

Desde a reestruturação da Editora Vozes em 1942, a revista Vozes manteve o segundo nome que lhe foi atribuído: *Vozes – Revista Católica de Cultura*. Para o primeiro número de 1969 recebeu seu terceiro “batismo”, no qual se subtraiu o “católica”, passando a ser denominada apenas como *Revista de Cultura Vozes*, nome que perdurou até 1993. Esta mudança se deu sem nenhum aviso ou explicação por parte da revista, todavia a interpretamos como indício das intenções da nova direção de abordar temáticas amplas, em voga nos meios intelectuais leigos. Por sua vez, a revista *Christus* permaneceu, até o final de 1970, com seu nome original: *Christus – revista mensal para sacerdotes*.

Em nosso primeiro período de análise (1966-1969) a revista Vozes manteve periodicidade mensal, com 96 páginas em cada número, a partir de 1970 retornando a 80 páginas³³ e passando a publicar dez números anuais. Nos textos as imagens são praticamente inexistentes e quando aparecem são meramente ilustrativas e dispensáveis, padrão que se mantém ao longo dos quinze nos que analisaremos (1966-1980). As propagandas são pouco frequentes e se restringem ao anúncio de obras lançadas pela Editora Vozes.

As seções apresentadas sofreram pequenas alterações com o passar dos anos, todavia a revista manteve duas seções fixas ao longo de todo nosso período pesquisado: *Artigos*, cujos textos abrem a revista, são mais longos e na qual se encontram, invariavelmente, os destaques da capa e assuntos tratados em números temáticos; e *Idéias e Fatos*, com textos predominantemente informativos e mais curtos, com fontes menores, raramente destacados na capa. Desta forma, nossas análises se aterão aos textos da seção principal, *Artigos* – salvo exceções que elucidaremos quando for o caso.

Quanto ao formato, a revista brasileira desde sua fundação até 1993 adotou as dimensões 15 cm X 21 cm, que são pequenas se comparadas com o formato magazine (20 cm

³³ A elevação do número de páginas entre maio (n. 5) de 1966 e dezembro (n. 12) de 1969 é consequência da publicação do boletim com 16 páginas da Associação de Educação Católica do Brasil, intitulado *Caderno da AEC do Brasil*, cujo conteúdo consistia em material didático e possuiu como principal motivação para inclusão na revista a intenção da nova direção do frei Neotti em aumentar o número de assinantes, uma vez que tal

X 26,5 cm), mais apropriado para revistas que publicam muitas imagens e fotografias, além de textos curtos com fontes grandes. Nas páginas de *Vozes*, pelo contrário, os textos recebiam fontes pequenas e, sobretudo em *Artigos*, possuíam tamanho extenso para uma revista.

São raríssimos os autores estrangeiros – padrão que se manterá ao longo de nosso recorte temporal – e apesar de aparecerem leigos, há certo predomínio de autores com alguma formação religiosa/ teológica e, sobretudo, de origem eclesiástica, o que inclui numerosas colaborações de bispos, especialmente em nosso primeiro subperíodo.

Essas características apresentadas até aqui nos permitem apontar que a revista *Vozes* se dirigia a um público culto, pois exigia muito do leitor e não apresentava grandes atrativos estéticos ou imagéticos para além de seu próprio conteúdo ³⁴ que, como será apresentado ao longo destas páginas, está muito longe de ser algo superficial e facilmente acessível.

Por sua vez, a revista *Christus* ao longo de todo recorte temporal de nossa Tese manteve periodicidade mensal (possuindo números duplos em alguns anos) e de 1968 a 1970 cada edição possuía 88 páginas. Entre 1968 e 1977 as imagens inexistem na revista, período este no qual a revista permaneceu sendo publicada pelo órgão editorial oficial da Companhia de Jesus no México, a *Buena Prensa*, que a vendia a diversas dioceses interessadas em adotá-la como boletim oficial (em 1968 eram trinta). As propagandas aparecem em maior número do que na revista brasileira e, além de obras editadas pela *Buena Prensa*, existem diversos anúncios de produtos nitidamente dirigidos aos membros do clero: receptáculos para velas, candelabros, relógios para torres, ornamentos para altares, pias batismais, entre outros.

A separação em seções na revista varia bastante de número a número, mas todas as seções mantêm a mesma formatação e tamanho de fonte, além de ocuparem lugares distintos da revista a cada número.

O formato adotado no período entre 1968 e 1970 foi de 17 cm X 23 cm, um pouco maior que o da revista brasileira, mas ainda consideravelmente menor que o formato magazine. As fontes utilizadas também são pequenas, mas os textos em sua maioria são menos longos que os textos da seção *Artigos* da revista *Vozes*. A presença de autores leigos é excepcional, sendo que a maioria dos colaboradores é composta por jesuítas, todavia os autores estrangeiros (na maioria dos casos latino-americanos) são menos incomuns do que na revista brasileira.

caderno garantiu a assinatura de colégios e professores em diferentes partes do país (NEOTTI, 2007, p. 50), o que denota alguma preocupação financeira e, sobretudo, a intencionalidade de alcançar um público mais amplo.

³⁴ O que foi uma questão de escolha editorial, uma vez que sob a direção do Frei Ludovico Gomes de Castro (1962-1986) a Editora *Vozes* passou por uma modernização drástica de seu parque gráfico (ANDRADES, 2001, p. 137-139), o que possibilitava que melhores recursos pudessem ser empregados na edição da revista *Vozes*.

Portanto, a revista *Christus* também não apresentava atrativos para além de seu próprio conteúdo. Seu público alvo principal, os sacerdotes mexicanos – ao contrário do caso de Vozes, já garantido pelos meios de distribuição da *Buena Prensa* (ao menos até meados da década de 1970) – não demandava a necessidade de apelos estéticos ou imagéticos, entretanto, quanto aos assuntos ligados às transformações sociais, inicialmente não se percebe a mesma preocupação com debates sociais teoricamente densos, o que se reflete no tamanho e complexidade dos textos, que não são superficiais, mas inicialmente não alcançam a mesma profundidade apresentada na revista Vozes.³⁵

A partir de 1971, apesar da manutenção da periodicidade mensal, da característica das propagandas e da predominância de colaboradores jesuítas, a revista mexicana transformou-se: o número de autores leigos teve um pequeno aumento; ao invés do subtítulo *revista mensual para sacerdotes* passou a se chamar *Christus – revista mensual de teología*; diminuiu o número de páginas de 88 para 62 e adotou um formato maior, indo de 17 cm X 23 cm para 20 cm X 28 cm, portanto, aproximando-se do formato magazine – todavia, isto não acarretou em aumento do tamanho das fontes ou apresentação de imagens e fotografias, mas apenas tornou mais corriqueiro que alguns de seus textos apresentassem um tamanho relativamente extenso; a subdivisão em seções aumentou e quatro delas (de onde saíam sempre os destaques das capas neste período) tornaram-se mais fixas, *La Iglesia en la Actualidad* – que abre a revista comumente com colaboradores constantes e textos curtos, *La Iglesia en su Realidad Social* – a segunda seção salvo raras exceções e também com colaboradores recorrentes e textos de poucas páginas, *Cuaderno* – onde encontram-se os textos mais longos – e *Documentos* – cujo espaço diminuiu em relação ao período anterior, sobretudo no que se refere à apresentação de textos do pontífice ou do Episcopado Mexicano; também o editorial foi modificado e tornou-se uma pequena “*Presentación*”, ou seja, uma síntese não analítica dos textos em destaque na edição, em moldes análogos ao que ocorria na revista Vozes (abordaremos as características do editorial de *Christus* entre 1968 e 1970 no Capítulo I).

Neste período Enrique Maza seguiu na direção da revista (até o número de março de 1973) e, de acordo com Luis G. del Valle N. (2011, p. 311-317), estas mudanças na materialidade de *Christus* eram reflexo de seu intuito de que, para além do público sacerdotal, a revista passasse a dirigir-se também aos agentes laicos das pastorais, assim transcendendo a “mentalidade pré-conciliar” de superioridade do clero frente ao restante da comunidade cristã.

³⁵ Não existem dados disponíveis sobre os números de tiragens de ambas as revistas em todo nosso período de pesquisa. As informações sobre suas circulações podem ser deduzidas minimamente a partir de informações baseadas em interpretações subjetivas que apresentaremos ao longo da Tese.

Desta forma, além da transformação descrita acima, Enrique Maza convidou como colaboradores alguns estudantes e professores jesuítas ligados a um grupo que procurava não somente aprender teologia por meio das revelações da Sagrada Escritura, mas, a partir do diálogo com pessoas em contato direto com a atividade pastoral, queriam “Aprender la teología produciendola [...] en los acontecimientos de la historia presente y pasada [...] desde el pueblo, desde las bases.” (VALLE Noriega, 2011, p. 312) Tal grupo de estudos – no qual participavam colaboradores da revista mexicana a partir de 1971 como o próprio Luis del Valle (que tornou-se um dos principais expoentes da Teologia da Libertação no México e nos anos 1980 foi diretor da *Christus*), além de Alfonso Castillo, que também veio a ocupar tal cargo (e do qual falaremos mais adiante) – formou o *Centro de Reflexión Teológica* (CRT), fundado oficialmente em 1975, mas que informalmente existia desde anos anteriores.

Desta forma, apesar de assuntos intraeclesiais continuarem a ser publicados com relativa regularidade, é possível perceber que as temáticas que tratam de questões sociais passaram a ser o foco central da revista mexicana.

Não temos informações acerca dos motivos de fundo, mas com a justificativa de dedicar-se a outros projetos, Enrique Maza deixou a revista *Christus* a partir da edição de abril de 1973, e assim o controle do conteúdo passou (indireta e gradualmente) para o grupo de teólogos do CRT, o que interpretamos como marco de transição a uma nova etapa quanto à forma de apresentar as questões relativas às temáticas que elencamos para esta pesquisa, o que se consolidou a partir de 1977, quando ocorreu nova transformação na revista, tanto em conteúdo, quanto em aspectos de sua materialidade (como apresentaremos no terceiro capítulo), evidenciando que o grupo do CRT havia assumido definitivamente o controle editorial – o que se confirmou quando ainda em 1977 a direção foi formalmente assumida por um membro do CRT – levando a *Buena Prensa* a deixar de publicar a revista a partir de 1978, entregando-a a responsabilidade, autônoma frente ao episcopado, do próprio CRT.

Desta forma, entendemos que – em conjunto com as características apresentadas pelo conteúdo de seus artigos – a análise da materialidade da revista *Christus* entre 1971 e 1976 nos permite perceber que esta passou por uma transição – reforçada com a mudança na direção ocorrida em 1973 – na qual cada vez mais se dedicou à apresentação de textos analíticos do que à publicação de documentos oficiais, tornando-se uma revista voltada para análise socioteológica da realidade mexicana, e em menor medida latino-americana.

Para o caso da revista Vozes, as transformações na revista brasileira a partir de 1970 não são refletidas em seu aspecto material, mantendo as mesmas características do período anterior, à exceção da diminuição da periodicidade, que caiu de doze edições anuais no

período anterior para dez a partir de 1970. Por outro lado, no que se refere a seu conteúdo, interpretamos que entre 1970 e 1974 a revista brasileira passou a apresentar-se como um periódico de caráter acadêmico/ cultural, enfatizando na seção principal (*Artigos*) – de onde também eram retirados os destaques da capa – discussões e análises técnicas voltadas para temáticas como linguística, psicanálise, semântica, literatura, cinema, histórias em quadrinhos, entre outros, sem incidir diretamente em questões referentes às transformações sociais, como ocorria no período anterior.³⁶ Este tipo de abordagem encontra-se, em pequeno número, relegado à seção de menor destaque, *Idéias e Fatos*. Foi também neste período que a revista brasileira conseguiu consolidar – ao menos em parte graças a essa “viragem temática cultural” – seu sucesso editorial e certa expansão para além do âmbito intraeclesialístico.

Entendemos que a explicação principal para tais mudanças encontra-se no contexto de recrudescimento da repressão e censura vivenciado no país, uma vez que coincide aproximadamente com os chamados “anos de chumbo” da ditadura no Brasil.³⁷ A declaração do próprio diretor da revista sobre o período contribui para corroborar tal interpretação:

Ninguém ignorava o mal da ditadura sobre a Imprensa, sobretudo no Governo Médici [outubro de 1969 a março de 1974] [...] nos cuidávamos, dentro do bom senso. Muitas vezes montávamos o número da revista atrás de palavras e expressões que não constavam no dicionário dos censores da ditadura como: Problemas de linguística descritiva, Semântica Estrutural, Semiologia e Teoria do Discurso, História das histórias em quadrinhos, Dinâmica & Descompasso, Ideologia anacrônica, Festival do Subconsciente, O Salto para o Objeto, A Poética da Denotação, Cibernética e Ideologia. (NEOTTL, 2007, p. 50)

A partir de 1975, textos que abordavam diretamente questões referentes às transformações sociais, com amplo destaque nas capas – inclusive já a partir da primeira edição de 1975 – começaram a ganhar espaço na seção *Artigos*, somando-se ao que

³⁶ Como foi apresentado quando tratamos das questões metodológicas para análise de revistas, queremos reforçar que não estamos afirmando que este tipo de abordagem mais estritamente cultural/ acadêmica não implicava em oposição e crítica social e política ao regime instaurado no país – inclusive em muitos desses textos o cabedal teórico marxista constituía a base argumentativa. No entanto, estas críticas eram indiretas, implícitas, não contemplando nossos interesses temáticos por não adentrar diretamente, por exemplo, nos meios pelos quais as transformações sociais entendidas como necessárias deveriam ser buscadas.

³⁷ Entendemos que o período de maior repressão e censura da ditadura no Brasil pode ser identificado, em maior medida, como se iniciando a partir de setembro de 1969: “Apesar do AI-5, a máquina repressiva do governo ainda estava se azeitando, mas o sequestro do embaixador norte-americano forneceu a desculpa para a liberação da repressão fora de qualquer ‘sutileza jurídica’ ou mesmo humanitária. Começavam os ‘anos de chumbo’.” (NAPOLITANO, 2014, p. 119); e encerrando-se ao longo do ano de 1974: “[...] a legitimação do regime entrava em rápida erosão. Sinal inequívoco emerge com o resultado do processo eleitoral de 1974: a ditadura foi nacionalmente derrotada no pleito de novembro [...] O regime dispunha, porém, de reservas de forças. Mobilizou-se num projeto de autorreforma [...] em que o governo Geisel (1974-1979) empenhou-se com pertinácia. Tratava-se de incorporar as demandas democráticas mais urgentes (fim da tortura e dos ‘desaparecimentos’, abolição da censura, eleições diretas) num marco institucional em que suas implicações fossem neutralizadas de modo a manter impermeável a pressões o núcleo do poder decisório.” (PAULO NETTO, 2000, p.233-234).

interpretamos como uma viragem na linha editorial do periódico, razão pela qual optamos por encerrar o segundo período/ capítulo em 1974.

Desta maneira, interpretamos que, em meio ao conturbado contexto sociopolítico pós-golpe e visando superar a uma crise quanto a sua circulação, assim inserindo-se como representante de posicionamentos católicos nos debates intelectuais do país, a revista Vozes buscou adaptação ao *aggiornamento* pós-conciliar sob a nova direção do frei Clarêncio Neotti (a partir de 1966), isto é, uma “modernização” de suas temáticas e abordagens enquanto revista cultural, paulatinamente procurando expandi-las até aos debates intelectuais/ acadêmicos em voga no período, o que foi prontamente bem sucedido, mas principalmente a partir de 1970,³⁸ por meio da crescente abordagem de assuntos culturais propriamente leigos (histórias em quadrinhos, literatura, cinema, música, teatro, etc.), temáticas mais estritamente teórico-acadêmicas (semiótica, estruturalismo, etc.), além das análises sociais e políticas, o que também possibilitou que a revista – reagindo às transformações ideológicas do controle institucional na Igreja católica latino-americana (CELAM) e ao início do chamado processo de “distensão” do regime ditatorial brasileiro – se tornasse referência intelectual para a Teologia da Libertação no Brasil, quando o país passou a destacar-se como palco principal desta corrente católica,³⁹ a partir de meados dos anos 1970.

Essa transformação da revista Vozes a partir de 1966 possui relação com a conformação de uma linha editorial que refletia as próprias transformações da Editora Vozes, que havia iniciado uma modernização editorial desde o princípio da década de 1960 – como uma das consequências começando a ganhar vulto comercial no meio acadêmico do período (ANDRADES, 2001, p. 149-161) – ao mesmo tempo em que se ligava aos setores “reformistas” do meio eclesiástico brasileiro.

Em 1961 frei Ludovico Gomes Mourão de Castro assumiu a direção geral da Editora Vozes e, paulatinamente, procurou profissionalizá-la, incorporando leigos ao grupo de assessores, modernizando o parque gráfico, os sistemas comerciais e de distribuição, criando uma linha voltada a numerosas publicações nas diversas áreas das ciências humanas e, ao mesmo tempo, passando a publicar o pensamento teológico de “vanguarda”, o que foi legitimado e reforçado pelo “espírito conciliar” de abertura à realidade sociocultural do

³⁸ Essa intenção é referida pelo frei Clarêncio Neotti e o relativo sucesso em tal empreitada pode ser percebido pela homenagem que a revista recebeu na Academia Brasileira de Letras em 1967, na qual sua “atualização” pós 1966 foi apontada como tendo alçado a revista “[...] da margem à corrente da vida intelectual brasileira [...]”, e também pelo fato de ao menos em dois de seus números – na década de 1970 – terem recebido uma segunda edição, o que evidencia seu sucesso comercial. (NEOTTI, 2007, p. 49-51)

³⁹ Existe uma pequena vertente protestante da Teologia da Libertação, mas não cabe aqui adentrarmos em tal assunto.

mundo secular. Neste processo, para a área editorial contratou Rosie Marie Muraro, escritora que no período trabalhava com Dom Hélder Câmara na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e que, aos poucos, passou a convidar diversos intelectuais brasileiros para serem autores da Editora Vozes (ANDRADES, 2001, p. 126-166). Nas palavras da própria Rosie Muraro: “[...] Em suma, levei para a Vozes a linha progressista da Igreja.” (ANDRADES, 2001, p. 129) Como parte deste empreendimento, em 1966 foi a vez de “modernizar” a revista Vozes, entregando-a ao comando do frei Clarêncio Neotti que, prontamente levou Rosie Muraro para a redação da revista e, segundo Luiz Roberto Benedetti (ANDRADES, 2001, p. 296), partia de uma concepção ampla de cultura como “tudo que eleva ao homem” e, portanto, interpretando toda “cultura” como católica.

Desta forma, interpretamos que a revista passou a adotar uma linha editorial ligada ao setor do episcopado encabeçado por Dom Hélder Câmara. Neste período o Episcopado brasileiro podia ser dividido, grosso modo, em três grupos no que se refere às questões sociais: um grupo minoritário “intransigente antimoderno” que resistia ao *aggiornamento* conciliar e aferrava-se ao anticomunismo católico,⁴⁰ assim alinhando-se ao novo regime ditatorial estabelecido; o grupo numericamente majoritário na CNBB, que aceitava o *aggiornamento* conciliar, todavia de forma “moderada”, isto é, dentro de interpretações que limitassem ao mínimo qualquer tipo de atuação política direta da Igreja em assuntos laicos, ao mesmo tempo em que mantinha boas relações com os militares no poder,⁴¹ mas com a intensificação do contexto repressivo cada vez mais manifestou opiniões críticas referentes à violação dos direitos humanos e em muitos casos demonstrava certa tolerância e proteção às bases católicas socialmente engajadas;⁴² e um terceiro grupo, liderado pelo Arcebispo Dom

⁴⁰ Sobre o anticomunismo católico sugere-se conferir a Tese de Doutorado de Rodrigo Patto Sá Motta (2002) que analisa detalhadamente as três principais matrizes – em suas peculiaridades e convergências – do anticomunismo no Brasil (entre 1917 e 1964): católica, nacionalista e liberal.

⁴¹ Segundo André Corten (2004, p. 303) e Scott Mainwaring (2004, p. 103-105), ao menos até finais da década de 1960, a CNBB manteve relações completamente acríicas para com o regime ditatorial instaurado no país.

⁴² Scott Mainwaring (2004) defende a hipótese de que o catolicismo “progressista” brasileiro, ao contrário dos outros países latino-americanos, contou com grande suporte e, em um processo paulatino de interdependência, também incentivo e até mesmo algumas significativas adesões por parte da hierarquia episcopal, assim instaurando-se dentro da instituição e não como um setor isolado. Apoio este que foi desencadeado em reação à repressão do Estado ditatorial brasileiro às bases católicas ativistas no campo social e político. Para o autor, este processo dialético levou a Igreja católica brasileira a se tornar o principal modelo de “catolicismo progressista” – durante quase toda década de 1970 – para o restante do subcontinente latino-americano. Por outro lado, teria sido esta mesma relação de interdependência que possibilitou ao vaticano, sem recorrer a estratégias explícitas e de enfrentamento direto, dismantlar a organização dos setores católicos progressistas a partir do início da década de 1980, principalmente por meio da nomeação de bispos conservadores ou moderados. Um exemplo deste apoio institucional pode se apresentado com o artigo de Grimaldo Carneiro Zachariadhes (2013), cujo foco é a atuação do Arcebispo de Salvador, Dom Avelar Brandão (entre 1971 e 1986), que segundo o autor, apesar de defender posicionamentos políticos conservadores, protegeu da reação militar os setores católicos radicalizados, inclusive um grupo de sacerdotes marxistas (frente aos quais discordava diametralmente) que apoiaram a luta armada contra o regime ditatorial instaurado no país, concluindo que sua atuação conciliadora, que optava sempre pelo

Hélder Câmara, que havia controlado o poder decisório da CNBB quanto às questões sociais desde sua criação na década de 1950 até o golpe civil-militar de 1964, passíveis de serem identificados como (neo) intransigentes e, na primeira metade da década de 1960, no bojo dos crescentes embates sociopolíticos vivenciados no período, aproximaram-se de posturas que Daniel Aarão Reis (2014) denomina como versão popular e radical de uma cultura política nacional-estatista,⁴³ diante à qual recuaram (em posição defensiva e expectativa) em função do êxito golpista e de sua subsequente perda de poder institucional na CNBB.

Em razão da centralidade de seu pensamento para a linha editorial da revista brasileira nos anos iniciais de nosso recorte temporal (e também para o pensamento social católico latino-americano no período), consideramos relevante apresentar brevemente alguns aspectos da trajetória de Hélder Pessoa Câmara.

Na década de 1930, Hélder Câmara havia sido um notório militante do Integralismo – que o padre interpretava como opção política mais adequada aos ideais sociais (intransigentes) católicos frente ao comunismo soviético e ao liberalismo capitalista – chegando a integrar o Conselho Superior da Ordem Integralista Brasileira no final da década. Entre outros fatores, a partir dos desvendamentos autoritários do nazi-fascismo suas adesões sociopolíticas foram alterando-se. Desde o início da década de 1950 a linha de pensamento que passou a marcar seus posicionamentos (ao menos até o final da década de 1960) ligava-se ao programa social da Ação Católica brasileira, que enfatizava a necessidade de reformas (sobretudo agrária)⁴⁴ e conscientização popular via educação (vide o Movimento de

diálogo e impunha respeito – tanto para com os padres radicalizados, como para com os militares – possibilitou que a Teologia da Libertação na Bahia tivesse uma atuação mais ativa, radical e sem sofrer grande repressão militar em comparação com outras regiões do Brasil.

⁴³ Em dois textos lançados recentemente, Daniel Aarão Reis (In. REIS, RIDENTI & MOTTA, 2014, p. 11-29; 2014, p. 17-46) defende, grosso modo, que no contexto internacional dos anos 1920 e 1930 países do chamado “terceiro mundo”, em busca por um desenvolvimento autônomo, formularam programas políticos centrados na estruturação de um Estado nacional, assim estabelecendo uma cultura política convencionada como “nacional-estatista”, por basear-se na aceção de que cada povo constitui uma identidade nacional única e apostar no poder intervencionista de um Estado forte (quase sempre autoritário ou ditatorial) como o melhor instrumento para articular cada ambição nacional em um processo autônomo de modernização. No Brasil essa cultura política teve sua gênese entre 1937 e 1945, durante o regime autoritário do “Estado Novo” de Getúlio Vargas, todavia associando-se paulatinamente com certos anseios populares trabalhistas. Com o governo Juscelino Kubistchek (1956-1961) a cultura política nacional-estatista adaptou-se a um novo modelo político democrático, em viés econômico desenvolvimentista, mas aberto aos capitais internacionais. A partir de 1961, após a inesperada renúncia de Jânio Quadros e a turbulenta ascensão de João Goulart à presidência, em um contexto internacional com condições favoráveis – no qual se destacava na América Latina a vitória do nacionalismo revolucionário em Cuba – ocorreu uma redefinição do projeto nacional-estatista no Brasil, desta feita incorporando uma vasta e inédita participação popular e cada vez radicalizando-se mais, assim dando corpo ao projeto de “reformas de bases”, desmantelado pelo golpe civil-militar de 1964.

⁴⁴ O título do documento conclusivo da primeira “Semana Ruralista da Ação Católica Brasileira” (realizada em 1950), redigido pelo padre Hélder Câmara (então segundo assistente nacional da A.C. no Brasil), é expressivo quanto a esse aspecto: “Conosco ou sem nós se fará a reforma agrária”. (PILLETI e PRAXEDES, 2008, p. 217)

Educação de Base)⁴⁵ como forma de garantir a manutenção dos fiéis católicos em um mundo que se secularizava cada vez mais, além de combater o “espectro do comunismo”, especialmente a ascensão das Ligas Camponesas⁴⁶ no meio rural Nordeste. Foi ordenado bispo auxiliar do Rio de Janeiro (então a capital federal), aos 43 anos, em 1952. Já como bispo foi o principal responsável pela fundação, também em 1952, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), tendo sido seu primeiro secretário geral até 1964; articulador, em colaboração com a Santa Sé, da Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM), realizada no Rio de Janeiro em 1955; e desde a década de 1950 encampou diversos órgãos assistenciais.

Grosso modo, tais propostas reformistas interpretadas como parte da missão temporal da Igreja possuíam raízes em diversas ligações que Dom Hélder Câmara estabeleceu com redes intelectuais católicas europeias, principalmente, de acordo com André Corten (2004), com as concepções sociológicas que então emanavam da Universidade Católica de Lovaina (UCL – Bélgica) por meio de uma rede desencadeada pelo sacerdote François Hourtart (que defendia o emprego da sociologia no processo de reflexão teológica), ligada ao CELAM e encabeçada por Dom Hélder Câmara, Dom Manuel Larraín (Chile) e Dom Sergio Méndez Arceo (México), sendo que, ao menos até 1969 (CORTÉN, 2004, p. 312), o compromisso social reivindicado pela UCL era profundamente anticomunista e antimarxista.

Além disso, ainda na década de 1950 o bispo entrou em contato com as ideias do renomado padre e economista francês Louis-Joseph Lebret, inspirador de diversas questões (especialmente no que se refere à necessidade de um desenvolvimento humano integral ou global e da solidariedade internacional dos países mais desenvolvidos) relativas aos

⁴⁵ O Movimento de Educação de Base (MEB) foi criado em 1961, por meio de um acordo entre o bispo de Aracaju, Dom José Távora (ligado ao setor episcopal liderado por Dom Hélder Câmara), e o presidente Jânio Quadros, que aceitou financiar o projeto sob o comando da CNBB, mas colocado efetivamente em prática por membros da Ação Católica Brasileira. De acordo com Scott Mainwaring (2004, p. 87-90), a partir de 1962 o MEB, que até o golpe civil-militar de 1964 possuía certa autonomia diante da hierarquia episcopal, voltou-se para uma concepção de educação que, partindo da realidade local imediata, visava uma “conscientização” sociopolítica e religiosa dos populares como meio gerador de futuras transformações sociais radicais (inclusive ligadas à luta pelas chamadas “reformas estruturais de base”), desta forma buscando fugir ao paternalismo social católico ao atribuir grandes responsabilidades à atuação dos setores populares. Dom Hélder Câmara foi um defensor notório de diversos membros do MEB perseguidos pelo regime ditatorial após 1964.

⁴⁶ Segundo Scott Mainwaring (2004, p. 72-81), o “reformismo” do meio hierárquico eclesiástico brasileiro desse período, ainda que, por exemplo, buscase a reforma agrária, seguia apostando na harmonia entre as classes sociais e defendendo a cooperação entre Estado, proprietários rurais e camponeses, desta forma entrando em choque com as Ligas Camponesas estabelecidas pelo Partido Comunista Brasileiro (especialmente ativas no meio rural nordestino nos anos 1950 até as vésperas do golpe civil-militar), que defendiam a organização e pressão popular como melhor meio para alcançar a mudança social no campo. Principalmente no que se refere aos camponeses: “[...] os bispos acreditavam que a forma mais eficaz de tratar com a ameaça comunista era promover as reformas que satisfizessem as aspirações das massas, tornando-as menos suscetíveis às ideias comunistas [...] ‘a escolha é entre uma reforma equilibrada e razoável e a revolução rural que o comunismo ateará, explorando a situação precária’ [...]” (MAINWARING, 2004, p. 77)

posicionamentos sociais contidos em conclusões do Concílio Vaticano II e na Carta Encíclica *Populorum Progressio* (que abordaremos mais adiante); e também estabeleceu profundas relações com interpretações advindas do CEPAL, sobretudo por meio de suas ligações com o consagrado economista Celso Furtado, condutor da SUDENE durante a presidência de Juscelino Kubistchek⁴⁷ e Ministro do Planejamento no governo João Goulart. Nesse contexto, foi o único bispo brasileiro a ter participação relevante (nos bastidores) durante Concílio Vaticano II (destacando-se quanto às questões sociais), onde estreitou contatos com o Cardeal Giovanni Montini (a partir de 1963, Papa Paulo VI).

Em princípios da década de 1960, Dom Hélder Câmara já era a figura de maior destaque nacional e internacional do episcopado brasileiro.⁴⁸ Em 1964, em razão de desentendimentos com o Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jaime Barros Câmara,⁴⁹ foi designado como Arcebispo de Olinda e Recife, onde permaneceu até 1985. Acompanhando a posição tomada pela hierarquia e outros setores católicos brasileiros – à exceção de militantes leigos da Ação Católica, de movimentos católicos estudantis e dos religiosos ligados a eles (LÖWY, 2000) – Dom Hélder não se opôs ao golpe civil-militar de 1964.

Para o caso de *Christus* as transformações – que, ao contrário de Vozes, envolvem mudanças na direção da revista – relacionam-se com a paulatina assunção ao controle editorial de um grupo de jesuítas que desbordava as posições episcopais prevalecentes em território mexicano.

Segundo Roberto Blancarte (1992), a partir de meados da década de 1950, quando setores intransigentes retomaram o controle episcopal, a esmagadora maioria dos grupos de

⁴⁷ Dom Hélder Câmara estabeleceu profundas relações com o governo de Juscelino Kubistchek, a quem levou as preocupações da Ação Católica e de parte da CNBB, especialmente quanto à necessidade de combate à miséria no meio rural Nordeste, inclusive como forma de combate ao comunismo na região, o que gerou um pacto colaboracionista entre Estado e Igreja, batizado de “Operação Nordeste”, para colocação em prática do qual foi criado em 1959 a Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE), entregue à direção de Celso Furtado, economista ligado à CEPAL desde 1949 e cujo pensamento no período, segundo Eduardo Déves-Valdés (2012, p. 529), era muito próximo ao do já referido Raúl Prebisch.

⁴⁸ Segundo Nelson Piletti e Walter Praxedes (2008, p. 231-240), sua intensa e profícua atuação nos bastidores do Concílio Vaticano II lhe rendeu grande reconhecimento – favorável ou não – em meio às cúpulas eclesiais internacionais e, somada à sua fluência em vários idiomas e a grandiloquência discursiva, prontamente também lhe garantiu espaços na imprensa internacional. Para dar uma ideia de sua importância no período, destacamos que de acordo com Jakob Sverdrup (apud PILETTI e PRAXEDES, 2008, p. 315), então consultor do Prêmio Nobel da Paz – ao qual o Arcebispo de Olinda e Recife foi indicado por quatro anos consecutivos entre 1970 e 1973, mas segundo Piletti e Praxedes (2008, p. 09-15), nunca venceu em decorrência de uma sistemática campanha difamatória empreendida pelo regime militar brasileiro e outros aliados civis –, em maio de 1970 o renomado jornal britânico *The Sunday Times* apontou Dom Hélder Câmara como o homem de maior influência na América Latina depois de Fidel Castro.

⁴⁹ De acordo com Scott Mainwaring (2004, p. 153), Dom Jaime Câmara formava parte do grupo de vários prelados brasileiros que neste período eram “reconhecidamente conservadores”.

opinião da Igreja mexicana estava convencida da necessidade de manter a separação Igreja-Estado, no entanto, não renunciavam à posição (intransigente) de busca pela imposição de uma sociedade cristã como parte de sua missão: “En otras palabras: una sociedad cristiana con un estado laico, pero respetuoso a las Iglesias [...]” (BLANCARTE, 1992, 260) As diferenças entre os grupos quanto ao assunto eram táticas e, portanto – apesar de certas coincidências – não podem ser simplificadas em uma separação entre “direita” e “esquerda”.

A partir do início da crise do “regime revolucionário” mexicano na década de 1960,⁵⁰ pode-se apontar uma divisão em três grupos principais: um primeiro, que se encontrava em vias de desaparecimento desde o início da crise e propunha restaurar a cooperação com o Estado nos moldes do período de vigência do *Modus Vivendi*, apontando que ele havia levado a Igreja de uma época de perseguição à outra de bonança; no outro extremo começa a surgir um grupo (que se tornaria muito ativo, porém nunca majoritário) que propunha o enfrentamento direto ao Estado, por interpretar o período do *Modus Vivendi* como sinônimo de cumplicidade da Igreja com as injustiças sociais; por fim, havia o grupo majoritário, que também acreditava na necessidade de acabar com identificação Igreja-Estado, mas encontrava-se “perdido” em meio à ebulição social do país e hesitava quanto aos meios para fazê-lo. Neste segundo e minoritário grupo favorável à ação ofensiva e direta da Igreja frente às injustiças sociais encontravam-se posicionamentos quanto às temáticas sociais que foram tornando-se cada vez mais radicais, chegando inclusive a defender o recurso às armas, e outros mais moderados, entre os quais Blancarte (1992) enquadra o bispo Sérgio Méndez Arceo⁵¹ e o sacerdote jesuíta e comunicador social Enrique Maza.

Desta forma, interpretamos que a linha editorial adotada por *Christus* desde a assunção do padre Enrique Maza à direção da revista em 1968 e até 1970 é análoga à apresentada na revista Vozes entre 1966 e 1969, porém relacionando-se com grupos surgidos em função de transformações na Companhia de Jesus do México, que sentenciaram distintos rumos posteriores para a revista mexicana até seu rompimento definitivo com a hierarquia episcopal do país, já em 1978.

O ano de 1965 constitui um ponto de inflexão na Companhia de Jesus. Foi quando a ordem alcançou seu ápice em termos quantitativos e, simultaneamente, foi “bafejada” pelos

⁵⁰ Retomaremos este assunto da crise de legitimidade do regime revolucionário mais adiante. Aqui nos interessa apontar que os preparativos para Conferência de Medellín (iniciados em 1966) levaram ao nascimento de grupos “neointransigentes pós-conciliares” em território mexicano, que foram respaldados por este contexto de instabilidade do regime político, cujo clímax foi o movimento estudantil de 1968, a partir de quando a Igreja mexicana passou a se colocar não contra ou favor do Estado *a priori*, mas como juíza das ações do Estado (BLANCARTE, 1992, p. 203-294).

ares do *aggiornamento* Conciliar, o que se materializou com a eleição do padre Pedro Arrupe y Gondra como Prepósito Geral (COSTA, 2001, p. 79). Iraneidson Santos Costa (2011, p. 91-92) defende que tais transformações são consequentes de um plano de renovação do apostolado social da Cia de Jesus (que podemos caracterizar como intransigente), colocado em prática em diversos países da América Latina a partir do final da década de 1950 (que, entre outros, afetou jesuítas no México e no Brasil) e no qual se buscava transcender ao mero assistencialismo, posicionando-se abertamente no campo político em defesa dos trabalhadores e contrariamente ao capitalismo liberal, mas concomitantemente constituindo forma de combate ao “inaceitável comunismo ateu” e às infiltrações da ideologia marxista entre proletários e intelectuais: “Aliado dos comunistas na prática, mas portador do ‘pecado original’ do anticomunismo em sua concepção inicial: este o paradoxo com que se debaterá o Apostolado Social da Companhia de Jesus desde então.” (COSTA, 2011, p. 92)

As interpretações sobre a “Era Arrupe” são diversas, mas é inegável que suas diretrizes que incentivavam a ação social dos jesuítas em consonância com as orientações Conciliares do Vaticano II e (em nossa interpretação) a partir de 1967 em linha sociopolítica análoga ao que defendia o Papa Paulo VI em sua Carta Encíclica *Populorum Progressio* (que abordaremos mais adiante), logo geraram atritos, tanto advindos de setores contrários a tal tipo de “politização”, que consideram o novo Prepósito Geral uma “catástrofe pós-conciliar” (COSTA, 2011, p. 104), quanto de setores que paulatinamente foram se radicalizando em suas ações sociais e esperavam que o padre Arrupe as legitimasse. De maneira que, por motivos distintos, muitas vezes opostos, durante os anos do generalato de Pedro Arrupe (1965-1981) houve um encolhimento de cerca de um quarto do corpo da Companhia de Jesus, passando de aproximadamente 36 mil para 27 mil membros.⁵²

No México, a Companhia de Jesus foi dividida em duas Províncias entre 1958 e 1969. O padre Enrique Gutiérrez Martín del Ocampo foi quem regeu a Província Mexicana Meridional de 1967 a 1969 e, com a junção em uma única Província novamente, esteve à frente da Companhia de Jesus mexicana a partir de 1969. Partindo das informações fornecidas por Luis G. del Valle (2011, p. 113-120) entendemos que a partir de 1968, após encontrar-se com o

⁵¹ Don Sérgio Méndez Arceo futuramente seria figura notoriamente associada à Teologia da Libertação. Retornaremos a tal personagem no segundo capítulo.

⁵² A radicalização política de alguns setores jesuítas durante a “Era Arrupe” é inegável ao ponto de alguns críticos ferrenhos do *aggiornamento* católico e, sobretudo, da Teologia da Libertação, apontarem o surgimento desta última como desencadeado na Companhia de Jesus, como é o caso de Ricardo de Cierva (1986), que dedica mais de quinhentas páginas a “desmascarar” a infiltração marxista/ comunista na Igreja católica por meio de sacerdotes jesuítas ou Martin Malachi, que denuncia a “traição jesuítica” que permitiu a entrada do “mal”, isto é, do “comunismo ateu” no seio da Igreja, ocultado como “renovação moderna” nos manuais da Teologia da Libertação (COSTA, 2011, p. 89-90).

padre Arrupe em uma reunião preparativa para a Conferência de Medellín (também abordada mais adiante), o padre Enrique Gutiérrez procurou enquadrar o Apostolado Social nas diretrizes advindas tanto do seu superior hierárquico na ordem, quanto do Vaticano sob o papado de Paulo VI. Todavia, para tal empreitada, convocou um grupo de teólogos jesuítas, dentre os quais se encontram figuras que vieram a fundar o *Centro de Reflexión Teológica* (CRT),⁵³ como Porfirio Miranda, Martín de la Rosa e o próprio Luis del Valle e que enquadrados entre os setores que, gradualmente e em distintos matizes,⁵⁴ vivenciaram um processo de radicalização de seus posicionamentos sociopolíticos.

Interpretamos que o padre Enrique Maza foi colocado à frente da revista *Christus* – até 1977 publicada pelo órgão editorial oficial da ordem jesuítica mexicana, a *Buena Prensa* – com a missão de adequar a linha editorial da revista, quanto às questões sociais, às novas diretrizes da Companhia de Jesus que, em grande medida, eram análogas à linha editorial apresentada pela revista *Vozes* a partir de 1966, isto é, próximas aos posicionamentos que advinham do vaticano sob o pontificado de Paulo VI.⁵⁵ Para isto, Enrique Maza trouxe consigo como colaboradores parte destes mesmos teólogos convocados pelo Provincial Enrique Gutiérrez para assessorar o Apostolado Social da Companhia, entretanto, paulatinamente este grupo (que se radicalizava cada vez mais e assim entrava crescentemente em conflito com a hierarquia episcopal, mas era relativamente respaldado pelo Provincial da Ordem até sua substituição no início de 1974), passou a controlar a revista, direcionando sua linha editorial para posicionamentos sociais que escapavam ao controle Episcopal mexicano (e também da ordem jesuítica no México a partir de 1974), até a ruptura com a *Buena Prensa*.

Portanto, a revista mexicana passou por um processo distinto ao que ocorreu com a revista *Vozes*, uma vez que até meados da década de 1970 seus consumidores principais eram membros do clero de diversas dioceses ao longo do território mexicano e com suas paulatinas radicalizações a revista, cuja grande distribuição era garantida por suas estreitas ligações com a hierarquia episcopal, vivenciou uma contínua perda deste público, cada vez sobrevivendo

⁵³ O *Centro de Reflexión Teológica* foi fundado oficialmente no seio da Companhia de Jesus mexicana em 1975, todavia, de acordo com o depoimento de Luis del Valle (2011, p. 311-314), existia informalmente desde anos anteriores, já usando a revista *Christus*, à convite de seu próprio diretor Enrique Maza, como espaço para divulgação de sua produção teológica voltada, sobretudo, aos grupos católicos laicos. Voltaremos a tratar do CRT ao longo dos capítulos desta tese.

⁵⁴ Trataremos destes teólogos quando abordamos suas contribuições na revista *Christus*.

⁵⁵ Luis del Valle (2011, p. 312-313) entende que o padre Enrique Maza ao assumir a direção de *Christus*, partindo de sua visão como jornalista, soube dar importância aos grupos católicos leigos, o que o levou a paulatinamente transformar o perfil estritamente “clerical pré-conciliar” que a revista apresentava até então, preocupando-se com a realidade vivenciada no México “[...] desde a línea dominante en el Vaticano II” (VALLE N., 2001, 313) e assim passando a abordar temáticas que paulatinamente ultrapassavam as diretrizes que advinham do Episcopado mexicano.

mais em função das motivações ideológicas de seus editores e, para sua manutenção, tornando-se dependente da circulação promovida por redes de ativistas católicos que, por outro lado, permitiram que a revista se tornasse uma referência para a intelectualidade ligada à Teologia da Libertação (VALÉRIO, 2012, p. 117-119).

Desta forma, no primeiro capítulo procuramos comparar os debates entre a linha editorial predominante em ambas as revistas, que propunham o que denominamos como “desenvolvimentismo cristão”, frente, por um lado, à permanência na revista *Christus* da defesa do papel da Igreja e seus membros no âmbito temporal como mero guia para as mudanças de “mentalidades” e, por outro lado, em ambas as revistas, mas com maior representação nas páginas de Vozes, proposições de transformação revolucionária, em grande medida inspiradas – com distintas e peculiares formas de apropriação – na obra de Herbert Marcuse.

No segundo capítulo buscamos comparar a predominância na revista brasileira de posicionamentos antirrevolucionários, uma vez que a linha editorial tornava-se menos aberta ao debate a partir da aposta (em função de distintas motivações que abordaremos no capítulo) na necessidade de um pleno desenvolvimento capitalista do país, em moldes nacionalistas; com o forte anticapitalismo afirmado em *Christus*, no qual “a conta-gotas” as teorias da dependência começaram a ser apropriadas, contudo apresentando certo grau de reticência ante a adesão cristã ao socialismo e sendo contrário às vias armadas revolucionárias. Frente a estes posicionamentos, em ambas as revistas persistiram as minoritárias proposições favoráveis à ruptura revolucionária, todavia agora bastante apagadas na revista Vozes e crescentes na revista mexicana.

No terceiro capítulo procuramos comparar a viragem na linha editorial da revista Vozes, na qual se abandonaram as proposições desenvolvimentistas em direção à defesa de um projeto de socialismo humanizado (cristão) construído “de baixo para cima”, isto é, alcançado a partir de paulatinos processos de “conscientização” das bases comunitárias populares; enquanto em *Christus* passavam a predominar posicionamentos que assumiam explicitamente a meta de construção de um “socialismo democrático”, mas contrários aos projetos de ruptura sistêmica imediata, defendendo a necessidade, resultante da “imposição conjuntural”, do estabelecimento de “alianças táticas” com os setores nacionalistas da “burocracia estatal” em atrito com as oligarquias associadas ao imperialismo, no intuito de lograr a conscientização classista das massas populares/ operárias. O que resultou em uma aproximação das metas

(socialismo democrático/ humanizado/ cristão), mas com o distanciamento das interpretações acerca das estratégias para seu alcance.

No quarto capítulo buscamos comparar o diálogo que a nova linha editorial da revista brasileira passava a empreender com o contexto de “ebulição do operariado” vivenciado a partir da eclosão das greves sindicais no país, o que levou a um aprofundamento das discussões acerca dos processos de “conscientização” das bases populares/ comunitárias; frente à radicalização dos posicionamentos nas páginas de *Christus*, na qual se adotava plenamente projetos de transformação social direcionados à conscientização classista e proletária das massas, urbanas e camponesas, sob a égide de partidos políticos socialistas e/ ou comunistas.

Por fim, no quinto capítulo focamos as questões étnicas buscando refletir acerca de como estas se entrelaçavam com as transformações pelas quais as revistas passaram no que tange aos direcionamentos sociopolíticos assumidos ao longo de todo nosso recorte temporal. Desta forma, abordaremos desde o “eloquente silêncio” inicial em *Christus* e as poucas páginas carregadas de visões negativas acerca da diversidade étnica em *Vozes*; passando pela assunção de pioneira abordagem missionária que levou ao surgimento de grande valorização e defesa da diversidade étnico-cultural em *Christus*, enquanto na revista brasileira, posteriormente – acompanhando a transformação editorial de 1975 –, iniciava-se um forte combate contra o racismo frente aos afro-brasileiros e suas manifestações culturais e uma valorização cultural análoga referente às comunidades indígenas brasileiras; chegando por fim ao “retorno do silêncio” nas páginas da revista mexicana.⁵⁶

⁵⁶ Ao final dos capítulos apresentaremos (a partir de fotografias realizadas pelo autor) algumas imagens das capas das revistas referentes ao subperíodo abordado, no intuito de servir como amostras que auxiliem a compreensão do texto, todavia, uma análise imagética aprofundada transcenderia aos nossos objetivos.

1. Reforma ou Revolução? (Vozes: 1966 a 1969 – *Christus*: 1968 a 1970)

...as reformas... são um caminho pacífico para a conscientização e enfraquecerão as lutas de classes, pela quebra das distancias gritantes e pela participação de todos na vida do País...

Dom Hélder Câmara

...‘comunista’ dentro de nuestras estructuras, se está convirtiendo en sinónimo de ‘sacar la cara por los pobres’, ‘no estar de acuerdo con los privilegios de los ricos’, ‘no estar de acuerdo con las injusticias o las estructuras injustas’, ‘no estar de acuerdo con un estrecho capitalismo en que medran pocos y sufren muchos’, ‘exigir igualdad y justicia para todos’. Seguramente los comunistas deben estar felices con este significado de la palabra...

Padre Enrique Maza, S. J.

Para o caso da revista *Vozes*, nosso primeiro recorte temporal iniciar-se-á com o quarto número de 1966, quando, na carona do pós-Concílio a revista foi entregue às mãos de frei Clarêncio Neotti,⁵⁷ com a incumbência, segundo suas próprias palavras, de: “[...] atualizar a revista e pô-la a serviço do pós Concílio Vaticano II [...]” (NEOTTI, 2007, p. 49). Esta incumbência se reflete nos conteúdos apresentados nestes primeiros quatro anos. Na década de 1960, mas antes de 1966, a revista brasileira, por exemplo, defendia o ensino confessional e religioso nas escolas públicas, ao mesmo tempo em que apresentava grande temor à expansão irrestrita do acesso ao ensino público e laico em curso no período, defendeu o golpe de 1964 e opunha-se ao diálogo entre cristãos e comunistas/ marxistas, configurando-se como antirrevolucionária, anticomunista, além de ferrenhamente crítica às religiões de ascendência africana, ao espiritismo e à maçonaria (BENEDETTI In. ANDRADES, p. 297-298). A partir de 1966 os assuntos intraeclesiásticos ainda aparecem em grande número na revista, mas começam a perder espaço para temáticas culturais e, em maior medida, para abordagens e análises – às vezes próximas do campo teológico, outras vezes mais acadêmicas – de questões diretamente relacionadas aos problemas sociais do país.

⁵⁷ Redator da revista *Vozes* em todo recorte temporal da Tese, Clarêncio Neotti nasceu em 1934 e realizou toda sua formação escolar nos seminários da Ordem Franciscana. Ingressou no noviciado em 1954 e foi ordenado padre em 1961. Foi professor de Comunicação e Teologia pastoral no Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis (1970-1986) e presidente da União Cristã Brasileira de Comunicação Social. Também foi presidente por três períodos consecutivos da União Católica Latino-Americana de Imprensa, vice-presidente da União Católica Internacional de Imprensa, membro fundador da União dos Editores Franciscanos, perito do Departamento de Comunicação da Conferência Episcopal Latino-Americana e da CNBB.

Ainda para a revista brasileira, nosso recorte se encerrará em 1969, uma vez que, como veremos no próximo capítulo, a partir de 1970, em meio ao recrudescimento do controle exercido pelo regime militar, às abordagens sociopolíticas desaparecem dos espaços de maior destaque na revista, além de haver um nítido aprofundamento nos debates quanto ao nosso recorte temático.

No que se refere à *Christus*, o recorte temporal começará em 1968, a partir do número de agosto, no qual o sacerdote jesuíta Enrique Maza⁵⁸ assumiu a direção da revista. Entre 1962 e 1968 os assuntos sociais que transcendem os muros eclesiásticos começaram a ganhar espaço em *Christus*⁵⁹ encorajados pelo advento do Concílio Vaticano II, todavia, as abordagens desse período caracterizam-se por defender como essencial a mudança das “mentalidades” em um sentido mais “humano” /cristão, por interpretar que esta resultaria numa transformação prévia e necessária, contraposta a outras propostas consideradas superficiais por aterem-se ao tecido social (FERNANDEZ, 1994, p. 8-31). A partir de 1968, apesar dos interesses centrais seguirem dirigidos às temáticas intraeclesiásticas, com a assunção de Enrique Maza ao controle da revista mexicana e frente ao contexto de ebulição social e à crise da estabilidade política que se instauraram com o movimento estudantil iniciado em julho,⁶⁰ seu conteúdo paulatinamente começou a encaminhar-se em direção a preocupações sociopolíticas relativamente autônomas ao controle episcopal.

⁵⁸ Enrique Maza nasceu em *El Paso*, México, em 1929 (local onde seus pais haviam se refugiado da *Guerra Cristera*) e com um ano regressou à Cidade do México. Em 1945 ingressou na Companhia de Jesus e em 1959 decidiu tornar-se jornalista, seguindo o conselho do padre Pedro Arrupe (que em 1965 tornou-se Superior Geral da Companhia de Jesus), o que levou a optar por cursar (1959-1962) uma das mais prestigiadas Universidades de Jornalismo da época, no Missouri (Estados Unidos). Regressando a seu país tornou-se colaborador do maior jornal mexicano do período, *Excelsior* (então dirigido por seu primo, Julio Scherer García) e, simultaneamente, entrou para a equipe editorial da revista *Christus*, ao que se ausentou em 1963, mas retornou em 1964, até assumir sua direção em 1968. Em 1973 retirou-se da direção e da própria revista e em 1976 fez parte da equipe que fundou a célebre revista *Proceso*, que fazia oposição de esquerda ao *establishment* mexicano e possuía grande circulação, chegando a vender mais de cem mil exemplares semanais em finais da década de 1970, o que a configurava como a revista de maior circulação no México do período.

⁵⁹ Lembrando que a revista *Christus* possuía como um de suas funções servir como órgão oficial para difusão de documentos e mensagens eclesiásticas à maior parte das dioceses mexicanas, o que foi sua fundamental e predominante característica (e não tecer análises) até a década de 1960.

⁶⁰ Soledad Loaeza (2013, p. 87-92), entre outros autores, defende que, apesar de não ter-se instaurado uma ditadura no México do século XX, o sistema político estruturado após a Revolução Mexicana apresenta traços característicos que permitem defini-lo como um regime autoritário, marcado, por um lado, pela concentração de poder que, diferentemente de sistemas autenticamente democráticos, restringe o acesso ao poder político aos membros de um único partido dominante estreitamente vinculado ao Estado (PRI); e por outro lado, pela limitação da participação, tanto em âmbito eleitoral, como dos canais para expressão das demandas sociais, cooptadas e incorporadas por meio de organizações controladas pelo próprio Estado. Desta forma, desde a consolidação e institucionalização da Revolução Mexicana se havia logrado a manutenção de grande consenso interno, ao menos até o final da década de 1950 quando, no bojo da reconfiguração das esquerdas na América Latina (KATZ, 2004), paulatinamente criou-se um ambiente de questionamentos sociopolíticos cujo clímax foi o movimento estudantil de 1968, desencadeando uma grande crise de legitimidade do sistema político mexicano.

Encerraremos esse primeiro recorte da revista mexicana em 1970,⁶¹ uma vez que, como também se perceberá no próximo capítulo, a partir de 1971 há o início de um processo crescente de ênfase, aprofundamento teórico e radicalização no que se refere às abordagens e análises sociopolíticas apresentadas em *Christus*.⁶²

Ao contrário do que fizemos para a revista *Vozes*, optamos por incluir os editoriais da revista mexicana entre os textos a serem selecionados para análise (apenas para o período entre 1968 e 1970), uma vez que entendemos que os editoriais da revista brasileira, além de começarem apenas em 1969, são mais “genéricos”, ou seja, apresentam apenas breves sínteses de textos da revista, enquanto na revista mexicana entre 1968 e 1970 também são apresentadas opiniões editoriais, comumente sobre os assuntos abordados na edição, mas em alguns números sobre temáticas que em nada se relacionam com os artigos subsequentes. Esta relevância maior que fornecemos aos editoriais da revista *Christus* também se justifica em razão desta ser uma revista da Companhia de Jesus e ligada à oficialidade do Episcopado mexicano (até 1977), o que configura o editorial em espaço privilegiado e fundamental para expressão de opiniões próprias e divergentes das diretrizes hierárquicas, enquanto a revista *Vozes* ligava-se a uma editora católica/ franciscana, mas não necessariamente atrelada ao Episcopado brasileiro e, desta forma, possuía uma maior autonomia relativa frente à hierarquia e, ademais, o terreno episcopal brasileiro do período assumiu posturas mais tolerantes ao diálogo e à renovação do que no caso mexicano.⁶³

1.1. Linha editorial em ambas as revistas: desenvolvimentismo cristão

Quanto às questões de quais seriam as transformações sociais necessárias e por quais meios estas deveriam ser buscadas, entendemos que há certa tensão, algo como um debate nas páginas da revista *Vozes* nesse período – 1966-1969 – entre pensamentos mais acadêmicos,

⁶¹ Consideremos legítima a comparação entre recortes temporais próximos, porém distintos para cada revista, por entendermos que o recorte deve ser realizado com base nas transformações diacrônicas que possamos identificar a partir da análise de nossos objetos/ fontes, ou seja, das próprias revistas, e não motivados por fatores externos. Ademais, este tipo de recorte inspira-se em estudos clássicos realizados em estilo semelhante, tal qual a comparação entre Brasil e Argentina feita por Thomas E. Skidmore (1994, p. 201-292).

⁶² Este recorte também se apoia na análise realizada por Iñigo F. Fernández (1994), que aponta o ano de 1969 como ponto de partida de uma transição referente às posturas interpretativas acerca da realidade mexicana na revista *Christus*, o que teria se concretizado claramente a partir de 1971, todavia, entendermos que essa transição se inicia e tem como pilar a assunção do padre Enrique Maza à direção da revista a partir de agosto de 1968.

⁶³ Isto não quer dizer que a hierarquia eclesiástica não possuía poder para fazer pressão sobre os periódicos publicadas pela Editora *Vozes*, inclusive na própria revista *Vozes*, como demonstram as intervenções do Vaticano referidas pelo frei Neotti (2007, p. 51).

autoproclamados científicos, e uma visão católica “progressista”, que marcava sua linha editorial e acabou por predominar, inclusive aprofundando-se a partir de 1970.

Para o caso de *Christus* interpretamos que também há certo debate nesse período, contudo entre três posicionamentos: colaboradores com tendências antissistêmicas e aqueles com proposições sociais mais moderadas, que se dividem entre a defesa de uma atuação social por parte da Igreja que se atenha ao âmbito da “conversão moral” e outra que advoga por uma participação sociopolítica mais ativa em prol da humanização do modelo de desenvolvimento adotado no México, sendo que há ampla vantagem (numérica e em destaques) para esta última, que claramente marcava a linha editorial adotada pela direção da revista.

O quinto número de 1966 da revista Vozes possui um texto intitulado “Pacto das Catacumbas ou Esquema Catorze”, que apesar de ter sido publicado em *Idéias e Fatos* está excepcionalmente destacado na capa, o que indica sua relevância. Entendemos que seu conteúdo é de suma importância para o pensamento acerca das questões referentes às transformações sociais predominantes tanto na revista Vozes, como também em *Christus*, sobretudo neste nosso primeiro recorte temporal.

O texto consiste na íntegra do documento denominado “Pacto das Catacumbas”, antecedido por uma sucinta introdução não assinada – provavelmente de autoria da redação – na qual se explica que tal documento foi produzido por 40 bispos conciliares nas catacumbas de Santa Domitila (Roma), em 16 de novembro de 1965, mas não chegou a ser considerado como documento oficial do Concílio Vaticano II, apesar de sua grande repercussão e de posteriormente ter sido assinado por muitos bispos ao redor do mundo;⁶⁴ e por fim, justifica sua publicação na revista afirmando que nenhum outro documento conciliar se dedica exclusivamente à temática do “despojamento das riquezas e sua partilha fraternal” e isto, de acordo com as célebres palavras proferidas pelo Papa João XXIII às vésperas do início dos trabalhos conciliares em 1962, consistia em parte fundamental de uma Igreja que visa ser “a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres.” (1966, n. 5, p. 395)⁶⁵ Segue uma breve síntese de pontos que consideramos relevante apresentar acerca desse documento.

⁶⁴ O autor calcula que por volta de 600 bispos teriam assinado o “Pacto das Catacumbas”. Entre seus os assinantes identificamos os três principais líderes da rede intelectual surgida a partir do pensamento de François Houtart na Universidade Católica de Lovaina e ligado ao CELAM: Dom Hélder Câmara, Don Manuel Larraín e Don Sérgio Méndez Arceo. De acordo com José Oscar Beozzo (2013), o grupo responsável por este documento era composto por um número considerável de bispos latino-americanos, especialmente brasileiros (liderados por Dom Hélder Câmara), e é o mesmo que tentou, sem sucesso, fazer da temática relativa à “Igreja dos Pobres” o eixo central do Concílio Vaticano II, o que se lograria alcançar na Conferência de Medellín.

⁶⁵ A partir deste ponto todas as citações não referenciadas completamente dizem respeito ao texto da revista (Vozes ou *Christus*) que estiver sendo abordado no momento.

O Pacto das Catacumbas se inicia tratando da pobreza segundo o Evangelho e fornecendo detalhes de como esta deveria ser vivenciada pelo episcopado que, ademais, deveria evitar a priorização de relações com os mais ricos ou poderosos, participar da vida operária e transformar obras de beneficência em obras sociais baseadas na justiça, que devem ser entendidas não como formas de donativos, mas como parte normal do culto, do apostolado e da ação social como serviço a contribuir com organismos públicos.

Outra tarefa defendida é a de buscar que os governos adotem e coloquem em prática leis, estruturas e instituições necessárias “[...] à justiça e ao desenvolvimento harmônico e integral do homem todo e de todos os homens, que levem a uma ordem social nova e digna dos filhos de Deus [...]” (1966, n. 5, p. 397).⁶⁶ Segundo tal documento isto é necessário porque dois terços das “massas humanas” se encontram em estado de miséria física, cultural e moral, o que demanda que a realização mais completa do episcopado seja a de acabar com essa miséria. O principal meio apontado para realizar tal tarefa seria o de requerer aos mecanismos internacionais, como a ONU, “[...] a adoção de estruturas econômicas e culturais que, ao invés de fabricarem novas nações proletárias em um mundo cada vez mais rico, permitam às massas pobres sair da miséria [...]” (1966, n. 5, p. 397).

Ao final do Pacto encontra-se uma espécie de promessa, na qual os bispos assinantes se comprometem a: “Chegando às nossas respectivas Dioceses, comunicaremos nossas resoluções aos nossos diocesanos, pedindo-lhes que nos ajudem por vossa compreensão, seu concurso e suas preces [...]” (1966, n. 5, p. 397) Dentre os aderentes ao Pacto das Catacumbas encontramos Dom Hélder Câmara, cujos pensamentos sociais defendidos nas páginas da revista *Vozes* (como apresentaremos) em muitos aspectos se caracterizam como aprofundamentos e sofisticações daquilo que se apregoa no Pacto, sendo que de acordo com Leonardo Boff (2014) seu principal articulador foi o próprio Arcebispo Hélder Câmara.

Em maio de 1968 a revista *Christus* publicou a “*Carta Pastoral do Episcopado mexicano sobre el desarrollo y integración del país – En el Primer Aniversario de la Encíclica Populorum Progressio*”. Apesar de anteceder nosso recorte temporal, queremos destacar alguns de seus pontos porque tal documento é de fundamental importância para o pensamento quanto às transformações sociais e será retomado por diversos artigos na revista mexicana neste nosso primeiro período de análise.

⁶⁶ Uma mudança que ocorre nas revistas nos marcos que separam nosso primeiro e segundo recortes temporais diz respeito à numeração das páginas que, até 1969 para *Vozes* e até 1970 para *Christus*, são continuadas do primeiro ao último número do ano, sendo zeradas apenas no ano seguinte. A partir de 1970 para a primeira e 1971 para a segunda, a paginação é recomeçada novamente em cada número publicado.

A Carta do Episcopado visa apresentar uma proposta pastoral adaptada à realidade mexicana acerca do papel da Igreja no combate ao subdesenvolvimento, baseando-se nos apontamentos da *Populorum Progressio*,⁶⁷ ou seja, busca apresentar formas para colaboração com o desenvolvimento nacional, evitando os meios revolucionários marxistas/ comunistas. Todavia, para pensar essa realidade nacional percebe-se uma nítida apropriação dos posicionamentos de Pablo González Casanova (2009).

Nesse período González Casanova havia publicado duas obras pioneiras quanto ao emprego do conceito de “colonialismo interno”: um artigo em 1963 e o clássico livro *La Democracia en México* (GONZÁLEZ CASANOVA, 2009), cuja primeira edição é de 1965. Entendemos que nesses dois textos é possível interpretar o conceito sob uma perspectiva desenvolvimentista – o que foi posteriormente revisado pelo autor, que procurou torná-lo indissociável de um escopo antissistêmico marxista. (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006)

Em linhas gerais, o colonialismo interno é explicado como resultado da marginalização econômica, sociopolítica e cultural – característica das sociedades subdesenvolvidas (GONZÁLEZ CASANOVA, 2009, p. 89) – de parcelas rurais da sociedade, não integradas ao franco desenvolvimento técnico, econômico e educacional do país, o que no caso em foco caracterizaria a situação de comunidades indígenas por todo o México e estaria intimamente ligado a um preconceito étnico-cultural. Desta forma, González Casanova criou uma explicação dualista para a realidade social mexicana entre integrados ao desenvolvimento nacional e os marginalizados deste, caracterizando estes últimos como as vítimas de um processo colonialista exercido internamente e que se caracteriza como continuador das formas de exclusão, violência, dominação e exploração, anteriormente mantidas pela metrópole.

⁶⁷ Existem cinco textos de autoria do Papa Paulo VI que tratam das questões sociais em *Christus* neste período, todavia entendemos que estes não se diferenciam substancialmente de seus posicionamentos apresentados na Carta Encíclica *Populorum Progressio* (PAULO VI, 2014), lançada em 1967 e na qual interpretamos que o desenvolvimentismo, lido através de uma lente cristã antiliberal, mas também anticomunista, aparece como cerne das reflexões acerca das questões sociais. Em linhas gerais, as proposições sociopolíticas neste documento apresentam-se como a colocação de limites ao livre-mercado, à busca do lucro como fim em si mesmo, à fortuna desmedida e, até mesmo, ao direito de inviolabilidade absoluta da propriedade privada, defendendo que todo direito deve subordinar-se ao combate ao subdesenvolvimento, à garantia da subsistência e aos instrumentos para o desenvolvimento humano integral, isto é, coletivo e individual, e contemplando as áreas do econômico, social, político, cultural/ educacional e religioso. É possível enquadrar essas propostas como uma via que procurava colocar-se, em nítida chave de leitura modernizadora desenvolvimentista, entre, por um lado, um liberalismo sem limites e praticado em uma situação desigual entre países desenvolvidos, produtores de bens industrializados em constante valorização, e países subdesenvolvidos, exportadores de matérias-primas que não alcançam a mesma velocidade de valorização no mercado internacional, assim causando enormes desigualdades e miséria; e por outro lado, opções marxistas e revolucionárias, explicadas como um “mal” que devia ser evitado e que somente ganhava força devido a esta situação injusta vivenciada por muitos. Além disso, é a busca pela solidariedade e caridade universal que se apresenta como solução: reformas “profundas e urgentes” são afirmadas como necessárias para o alcance de tal desenvolvimento integral, mas são encomendadas como dever a ser cumprido por todos os “homens de bem”, sobretudo aos governantes locais, aos líderes e organizações que negociam as relações internacionais e aos que detêm qualquer tipo de poder ou riqueza.

Na Carta Pastoral afirma-se que o México vive um processo de grande desenvolvimento em diversas áreas, que o aproxima a modos de vida dos países mais “avançados”, mas há desequilíbrios nesse desenvolvimento, faltando integração nacional:

[...] fenómeno que algunos llaman dualismo, el cual consiste en la yuxtaposición [...] de dos mundos o sectores de la población, en condiciones de vida completamente opuestas [...] Algunos expertos han hecho notar que existe en nuestro país, no solo dualismo, sino un verdadero **colonialismo interno**. Es patente, en efecto, que estos dos modos de vida [...] se dan relaciones de explotación de uno por el otro. (1968, mai., p. 399) [grifo nosso]

Apesar de não citado no documento, em algumas partes do texto são reproduzidos literalmente trechos do livro de González Casanova (2009). No entanto, toda ênfase fornecida por este ao preconceito étnico-cultural e exploração colonial interna dos indígenas no México apaga-se na Carta Episcopal, que se refere especificamente aos indígenas em um único parágrafo ao longo de todo o extenso documento – o que reforça a evidência do desinteresse pelas temáticas indígenas que retomaremos no quinto e último capítulo – e tal como acontece com a apropriação realizada por Dom Hélder Câmara na revista Vozes (como veremos mais adiante), a meta a ser alcançada é o rompimento com o desenvolvimento frio, desumano, puramente técnico-econômico, desequilibrado e imposto de cima para baixo, isto é, encomenda-se aos governantes e a todos os “homens de bem”, com o auxílio da Igreja, que o crescimento econômico seja combinado com ações sociais descentralizadas de saúde, educação e distribuição de renda, de modo a integrar o país e alcançar um desenvolvimento integral, no qual todos possam participar como responsáveis ativos e beneficiários.

Interpretamos que as linhas editoriais de ambas as revistas neste período estão atreladas ao que denominamos como “desenvolvimentismo cristão”, que possuía como um de seus elementos centrais à busca por reformas socioeconômicas profundas, mas recusando veementemente qualquer identificação com vias armadas, com o marxismo ou qualquer forma de socialismo/ comunismo. Contudo, os colaboradores deste nosso primeiro recorte temporal, em ambas as revistas, enquadrados como defensores de um desenvolvimentismo cristão em momento algum se preocupam em opinar sobre caminhos político-econômicos específicos a serem tomados pelo país, uma vez que não abordam temas recorrentes no debate intelectual acerca do desenvolvimento no período (como por exemplo, se este desenvolvimento poderia basear-se na entrada de capitais estrangeiros no país ou não), que se desenrolavam no escopo do que alguns denominavam – não sem certo tom pejorativo – como uma disputa entre a posição “nacional desenvolvimentista” frente aos “entreguistas”.⁶⁸

⁶⁸ É importante destacar que nas fileiras do chamado “nacional desenvolvimentismo” encontravam-se pensadores “nacionalistas liberais”, mas também setores da esquerda marxista que defendiam a necessidade do

Dois autores – com algumas especificidades – encabeçam este posicionamento em cada revista, servindo como norte para outros colaboradores: Dom Hélder Câmara, que assinou nove textos nesses quatro anos, sendo cinco na seção *Artigos*; e o redator da revista mexicana no período, o sacerdote jesuíta Enrique Maza, que aparece com catorze colaborações elencadas, sendo dois artigos e doze editoriais.

Dos cinco textos de Dom Hélder Câmara publicados na seção *Artigos* entre 1966 e 1969,⁶⁹ quatro estão destacados na capa e dois destes são os textos que abrem a revista, sendo que um deles (sexto número de 1966) apresenta uma das raras imagens publicadas em todo nosso período de pesquisa para *Vozes*, que consiste em um desenho da imagem do próprio arcebispo ocupando a primeira meia página do artigo, o que indica o quão importante era seu pensamento para a revista brasileira no período.

Já tratamos da importância dos editoriais de *Christus* neste período e, além da expressiva quantidade de doze editoriais tratando de questões sociais, um dos artigos assinados por Enrique Maza está destacado na capa e o outro consiste em uma resposta sistematicamente crítica a um texto (provavelmente imposto pela hierarquia jesuítica) publicado na revista, ou seja, entendemos que o diretor usou de sua posição para controlar e direcionar em seu favor os posicionamentos sociais da revista mexicana.

Nesses textos, a principal diferença quanto às questões sociais do que é apresentado por Dom Hélder Câmara para o que aparece na revista mexicana consiste em que o Arcebispo brasileiro parte de uma análise das relações entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos,

desenvolvimento capitalista como forma de rompimento com a continuidade (neo) colonial nas relações com os países desenvolvidos (antigas e novas “metrópoles imperialistas”) ou mesmo para que se criassem condições equivalentes a uma “revolução burguesa”, o que aceleraria o acirramento entre as forças produtivas proletárias e às condições de produção, assim criando-se as condições revolucionárias, projeto este, com mínimos matizes nacionais, predominante na esmagadora maioria dos Partidos Comunistas latino-americanos enquadrados sob as diretrizes advindas da União Soviética.

⁶⁹ Após 1969 ocorre o início de um hiato quanto à presença de Dom Hélder Câmara nas páginas de *Vozes* até 1974. Esse “desaparecimento” foi consequente do aumento da perseguição à figura mais conhecida da hierarquia católica a se opor abertamente – inclusive em palestras internacionais bastante divulgadas – aos desmandos, sobretudo à tortura, intensificados pelo regime militar a partir do AI-5. Como afirma Maria José de Rezende (2001), a ditadura militar, mesmo com o recrudescimento do regime, sempre buscou a manutenção de uma pretensa legitimidade como representante dos verdadeiros anseios do povo brasileiro e, assim sendo, um ataque físico direto a um membro da alta hierarquia católica – com todo capital simbólico que tal posto legal ao ocupante – acarretaria em um duro golpe a essa pretensa legitimidade. Neste contexto, como afirma Scott Mainwaring (2004), frente à Igreja os militares optaram por centrar seus ataques nas bases católicas (leigas e eclesásticas) que se opunham ao regime e na censura aos meios de comunicação. Desta forma, em 27 de maio de 1969, o padre Antônio Henrique Pereira Neto, que foi ordenado e mantinha-se próximo a Dom Hélder Câmara, realizando trabalho pastoral com jovens da cidade do Recife, foi torturado e assinado, e simultaneamente houve uma intensificação crescente da censura que visava o impedimento de que qualquer coisa de ou sobre o Arcebispo fosse publicada pelos órgãos de imprensa brasileiros – o que contrastava exponencialmente com seu crescente prestígio internacional. Além disso, interpretamos que seu retorno à revista após do arrefecimento da censura à imprensa a partir de 1974/1975 foi tímido em função de outros intelectuais/

que interpretamos como baseada em explicações com raízes no pensamento “CEPALINO” – logo apropriadas e consolidadas por uma lente cristã na *Populorum Progressio*. Assim sendo, o Arcebispo afirma que a ajuda financeira dos países desenvolvidos é desprezível se comparada às perdas sofridas pelos países subdesenvolvidos em razão dos preços impostos às matérias-primas que estes fornecem, sendo que esse assistencialismo não resolve a “[...] dívida de mundos para mundos [...]” (1967, n. 1, p. 13), que deve ser combatida por meio da regulação do comércio internacional com a criação de institutos, assim alavancando o desenvolvimento dos países mais pobres.

Entendemos que, ao menos em parte, tais análises foram apresentadas como resposta aos rumos que começavam a surgir entre uma parcela da intelectualidade católica ligada ao CELAM – ao qual o Arcebispo esteve intimamente ligado – e que levariam às interpretações da dependência latino-americana, uma vez que Dom Hélder não nega a existência do que denomina como “neocolonialismo” dos Estados Unidos para com a América Latina, mas aponta para necessidade primordial de perceber a situação interna, na qual impera “sob os olhos desatentos da Igreja” o “colonialismo interno” (1966, n. 6, p. 441), sobretudo no meio rural nordestino, assim se apropriando (sem referências) de reflexões de Pablo González Casanova,⁷⁰ isto é, criando outro dualismo para pensar o Brasil, desta feita com os não integrados e marginalizados do desenvolvimento nacional encontrando-se majoritariamente no meio rural nordestino. Da mesma forma que fez o episcopado mexicano, Dom Hélder Câmara emprega o conceito de colonialismo interno em perspectiva desenvolvimentista. A partir dele propõe a necessidade da reforma agrária e, sobretudo, de que o processo de desenvolvimento – entendido como sinônimo de modernização técnico-industrial e crescimento econômico – deve incluir a “promoção humana”, especialmente do povo nordestino, que há de ser preparado (via educação)⁷¹ para participar desse desenvolvimento.

A partir deste ponto os posicionamentos apresentados por ambas os autores tornam-se análogos: defende-se a busca urgente por reformas sociais pacíficas, que seriam impulsionadas por ações de pressão da opinião pública animadas diretamente pela Igreja, assim sendo alcançadas por meio do convencimento e empreendidas pelos governantes, constituindo-se na adoção de um novo modelo de desenvolvimento, mais humano (leia-se

religiosos brasileiros terem alcançado grande prestígio no meio socioteológico *aggiornardo* latino-americano, sobretudo Leonardo Boff que, como veremos, ocupa lugar de grande destaque na revista Vozes a partir de 1975.

⁷⁰ Pablo González Casanova participou – como especialista externo convidado – de algumas das primeiras reuniões preparativas para a Conferência de Medellín (da qual trataremos mais adiante), de onde se supõe que Dom Hélder possa ter travado contatos com o pensamento de autor ou mesmo por meios das supracitadas redes intelectuais de engajamento social católico que ligavam Brasil, México e Chile, entre outros países.

⁷¹ Conferir Movimento de Educação de Base (MEB) na Introdução desta Tese.

mais cristão), que incluísse uma contrapartida social (promoção humana integral para a dignidade humana)⁷² para além do mero assistencialismo e permitisse a inclusão e participação direta das “massas populares conscientizadas” no processo de desenvolvimento nacional; desta maneira opondo-se ao modelo de desenvolvimento “neocapitalista liberal” estritamente técnico-econômico e excludente implantado pelos governos instaurados. A urgência da implantação de tal modelo é justificada como forma eficaz de evitar que as propostas violentas e comunistas prevaleçam, uma vez que o cenário social é injusto (violência institucionalizada),⁷³ tornando-se cada vez mais insuportável para as “massas” e nele a Igreja será identificada com os poderosos quando ocorrer a “iminente conscientização” dos marginalizados quanto ao injusto modelo de desenvolvimento atual.

Assim sendo, Dom Hélder Câmara defende que, caso a Igreja não impulsione tais reformas estruturais, irá abdicar de:

[...] alguns dos melhores, mais idealistas e mais puros [...] [que] perdem a paciência e atiram-se a movimentos de radicalização e violência [...] A Igreja não pode permitir que os autênticos valores de nossa civilização, que ela ajudou criar, sejam levados de roldão nas mudanças estruturais a serem rapidamente efetuadas [...] Mas é chamada também a denunciar o pecado coletivo, as estruturas injustas [...] (1967, n. 1, p. 7)
[...] as reformas [...] são um caminho pacífico para a conscientização e enfraquecerão as lutas de classes, pela quebra das distancias gritantes e pela participação de todos na vida do País [...] Conscientização e reforma não são termos antagônicos, são medidas que se atraem e se completam [...] Em nome do princípio da propriedade, mantêm-se privilégios absurdos [...] [é necessária uma] Revisão da noção de propriedade herdada de concepções liberais. (1967, n. 1, p. 11)

Também apresenta uma síntese de seus objetivos ao rebater a acusação de comunismo:

[...] contra todos os que [...] ousam descobrir as raízes materialistas também do capitalismo [...]; ousam fazer ver que o comunismo não é o problema social mais grave do mundo de hoje [...] ousam ultrapassar o assistencialismo e bater-se pela promoção humana [...] (1967, n. 1, p. 12)

Mais detalhes acerca dos posicionamentos de Dom Hélder Câmara até aqui abordados podem ser conferidos no anexo apresentado ao final desta Tese.

⁷² “Promoção humana”, “dignidade humana” e “desenvolvimento integral” são termos chave constantemente retomados pelos autores do meio eclesialístico neointransigente ao defenderem este tipo de posicionamento social “reformista cristão” como forma de contraposição simultânea ao totalitário “comunismo ateu”, que esmaga as liberdades individuais, e ao frio tecnicismo do “capitalismo liberal”, meramente preocupado com um crescimento econômico, ainda que regional e socialmente desequilibrado e imposto de cima para baixo.

⁷³ “Violência institucionalizada” é um termo impreciso, isto é, frequentemente empregado com diferentes significados (nem sempre explicitados), que foi consagrado nas análises sociais do meio eclesialístico *aggiornado* na Conferência de Medellín (1968) e posteriormente apropriado por autores ligados à Teologia da Libertação em suas “vestes dependentistas”, que comumente o associavam ao termo “pecado estrutural” e empregavam-no como justificativa para explicar a necessidade de ruptura estrutural com o *status quo*.

Nos textos de Enrique Maza há uma insistência constante na necessidade de atuação sociopolítica direta da Igreja ao lado dos pobres e para além do assistencialismo, igualmente enfatizando suas diferenças para com o comunismo:

[...] ‘comunista’ dentro de nuestras estructuras, se está convirtiendo en sinónimo de ‘sacar la cara por los pobres’, ‘no estar de acuerdo con los privilegios de los ricos’, ‘no estar de acuerdo con las injusticias o las estructuras injustas’, ‘no estar de acuerdo con un estrecho capitalismo en que medran pocos y sufren muchos’, ‘exigir igualdad y justicia para todos’. Seguramente los comunistas deben estar felices con este significado de la palabra [...] callar es ser cómplice [...] en toda situación de violencia institucionalizada [...] No queda, pues, más camino que estar en favor o en contra de la situación injusta [...] Querer mantenerse apolítico en todo este caso es [...] tomar una posición política de complicidad. Cómoda, pero política. La disyuntiva es [...] en favor o en contra de la violencia institucionalizada [...] ¿De parte de quién estamos?” (1969, nov., pp. 1163-1164)

Toda essa aparente radicalização discursiva não significa que para o padre Enrique Maza a meta ou meios para as transformações sociais seja outro, isto é, o “desenvolvimento integral” por meio de reformas e convencimento pacífico segue sendo o cerne de suas proposições sociopolíticas. O autor faz a ressalva de que, em regimes latino-americanos nos quais se violam aos direitos humanos mais básicos (dentre os quais cita mais de uma vez o Brasil como exemplo) estar-se-ia colocando em prática um compromisso social cristão com o pobre e oprimido que, não desejando a violência como meio para a mudança das estruturas injustas, rejeitaria soluções paliativas que somente logram a manutenção de uma situação humanamente insuportável. Todavia, a situação mexicana seria diferente e, apesar de também se caracterizar por enormes desequilíbrios econômicos e educacionais, demandaria que a Igreja, com base na Conferência Medellín⁷⁴ e, sobretudo, na Carta Pastoral do Episcopado mexicano (reivindicada como base argumentativa em quase todos os seus textos), igualmente se tome partido pelos pobres e oprimidos, mas sem a exigência de mudanças tais quais imperam em ditaduras, fazendo-se necessário uma repartição mais justa, isto é, uma “humanização” (cristã) do desenvolvimento econômico-industrial.

⁷⁴ Em decorrência do impulso produzido pelo Concílio Vaticano II, em 1966 convocou-se a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizada em 1968, na cidade de Medellín (Colômbia). Entre 1966 e 1968 houve uma imensa eclosão de declarações, documentos e reuniões realizados como preparativos para a Conferência. Foi a partir desses preparativos que as teorias da dependência começaram a se impor como uma alternativa ao desenvolvimentismo, sobretudo por meio de especialistas que auxiliavam os bispos. Todavia, os documentos finais da Conferência de Medellín são plurais, em decorrência das influências distintas que recaíam sobre a Igreja católica latino-americana do período. No que tange às questões sociais e econômicas, o conteúdo da carta encíclica *Populorum Progressio* predominou como base para a maior parte dos documentos. Por outro lado, as posturas que foram mais assimiladas pela embrionária Teologia da Libertação foram as que enfatizavam a sistêmica dependência latino-americana e propunham formas radicais para seu rompimento e, ao invés de encomendarem a solução dos problemas a ações provenientes da solidariedade e caridade dos mais favorecidos, focavam em diversas formas da Igreja contribuir para a libertação material e espiritual dos mais pobres, muitas vezes identificando-a com a ruptura dessa dependência estrutural.

Enrique Maza ainda aponta que considerar o mundo “capitalista liberal” como cristão é um erro, uma vez que nesse sistema vive-se em profunda imoralidade: “[...] hemos hecho de la civilización del hombre y de la religión, de la justicia y del amor, un mercado.” (1970, out., p. 428), concluindo que a situação encontra-se prestes a “explodir” e cabe à Igreja tomar posição, fora da perspectiva comunista, em favor da “dignidade humana” e, portanto, contra essa “mercantilização” do homem.

Neste contexto, apesar das diferenças entre a situação política dos dois países, o tratamento para com o Estado é semelhante. Dom Hélder Câmara era crítico de certas políticas, principalmente para a região do nordeste, mas não havia rompido com as esperanças no regime militar.⁷⁵ Contudo, a partir de meados do ano de 1968, com as radicalizações do regime militar, da resistência a ele e dos próprios círculos católicos liderados pelo CELAM, apesar de ainda defender a busca pelo convencimento dos governantes e a urgência de “reformas estruturais profundas”, seu foco passou ao combate contra o desrespeito aos direitos humanos.⁷⁶ Desta forma, afirma que não se deve condenar aos que optaram pela violência em nome da justiça – referindo-se indiretamente ao caso brasileiro – mas apresentar uma solução não violenta capaz de empolgar e, para isto, há de apoiar-se no combate – por meio da pressão pública – ao desrespeito aos direitos fundamentais do homem, com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.⁷⁷

⁷⁵ Segundo Piletti e Praxedes (2008, p. 248), o posicionamento de D. Hélder Câmara – anteriormente próximo aos grupos que esperavam por grandes reformas sociais por parte do Governo João Goulart (1961-1964) – frente ao golpe civil-militar de 1964 (que se somava à sua perda de poder diretivo na CNBB) foi defensivo, algo como uma “neutralidade expectativa”. Acreditamos que em alguma medida suas propostas sociais alimentavam-se de esperanças pela experiência “reformista” sob o controle da Democrata Cristã pelo qual passava o Chile, com o presidente Eduardo Frei Montalva (1964-1970), cujo projeto visava colocar em prática políticas como a nacionalização do cobre e uma ampla reforma agrária. Para mais detalhes sobre o governo Democrata Cristão no Chile sugere-se conferir Peter Winn (2010). Todavia, guardando distancia para com o movimento da Democracia Cristã que, como demonstra Áureo Busetto (2002), não conseguiu firmar-se como força política no Brasil e foi diluído no período pós-64.

⁷⁶ De acordo com Daniel Aarão Reis (2014, p. 72-73), os anos de 1967 e, sobretudo, 1968 foram marcados pelo aparecimento de atividades “espetaculares” de pequenas organizações guerrilheiras (baseadas naquilo que o autor denomina como “utopia do impasse”), como a Aliança Nacional Libertadora, dirigida por Carlos Marighela, e radicalizações dos movimentos estudantis, todavia as ações dos guerrilheiros, apesar da grande repercussão, não eram capazes de abalar as bases de sustentação do regime, as oposições liberais e moderadas estavam completamente desorganizadas e, já no segundo semestre de 1968 os estudantes majoritariamente recuaram até posições reivindicatórias e de denúncia ao invés de enfrentamentos diretos, finalmente também sendo desorganizados com a prisão de centenas de lideranças da União Nacional dos Estudantes (UNE) em outubro. Ainda assim, ocorreu uma inquietação no interior do regime militar, que passou à ofensiva que culminaria como o “golpe dentro do golpe”, “a ditadura escancarada”, a partir do decreto do Ato Institucional de número 5 em dezembro de 1968 (que abordaremos mais detalhadamente no próximo capítulo).

⁷⁷ Apesar de Dom Hélder Câmara (principal colaborador e norteador dos posicionamentos sociais em Vozes no período) voltar-se especialmente para o combate à violação dos direitos humanos em seus textos de 1968 e 1969, tal mudança não foi acompanhada como foco da revista e os direitos humanos seguiram aparecendo pouco ou sem grandes destaques, sobretudo de 1970 em diante. Como veremos, a preocupação social central permaneceu (inclusive tornando-se mais complexa e detalhada) sendo relativa aos meios para condução sociopolítica e econômica dos processos de desenvolvimento no país.

Desta maneira, as “massas conscientizadas” não são mais apontadas como protagonistas principais de sua (nova) proposição de “ação não-violenta” e sim lideranças já “esclarecidas”: “Hoje, como ontem e sempre, a humanidade é conduzida pelas Minorias Abraâmicas”⁷⁸ que esperam contra toda a esperança.” (1968, n.8, p. 705) Interpretamos que isto ocorreu porque a necessidade do estabelecimento de uma alternativa de ação não violenta para combater a violação dos direitos humanos parecia urgir mais do que qualquer outra questão frente à intensificação do contexto brasileiro, que aparentava integrar-se à “onda revolucionária” desencadeada na América Latina após a Revolução Cubana (conferir Introdução). Sendo assim, o protagonismo popular e as mudanças sociais de maior alcance – a humanização do capitalismo – são relegados a um segundo momento menos imediato. Como veremos mais adiante, frente a esse mesmo contexto de radicalizações no subcontinente, outros colaboradores, em ambas as revistas, tomaram lado por opções pró-revolucionárias.

Por sua vez, interpretamos que as posturas de Enrique Maza refletem o esgotamento da estabilidade do regime político mexicano e o início de um não alinhamento crítico de setores da Igreja ao Estado, além do posicionamento conciliatório antirrevolucionário, anticapitalista e anticomunista, isto é, a posição (neo) intransigente defendida pelo autor.

Enrique Maza aponta o movimento estudantil⁷⁹ como a reação de uma nova juventude politicamente consciente de sua dignidade humana, assim exigindo às autoridades a reforma de instituições frente a uma ordem injusta estabelecida, na qual imperam desequilíbrios sociais e econômicos,⁸⁰ e um estrangulamento dos canais de participação sociopolítica, o que não deixou alternativas de expressão aos estudantes a não ser a saída às ruas. Denuncia o absentismo da Igreja em meio a essa que “[...] há sido la lucha por libertad y justicia, y no nosotros no participamos en ella” (1968, dez., p. 1236), contudo previne que isto não significa

⁷⁸ De acordo com Nelson Piletti e Walter Praxedes (2008, p. 334), Dom Hélder Câmara designou como “Abraâmicas” essas esperadas lideranças em uma tentativa de posterior universalização do movimento de ação não violenta, uma vez que Abraão é um nome com apelo nas culturas judaica, judaico-cristã e islamita.

⁷⁹ De acordo com Carlos Monsiváis (2012), em linhas gerais, o movimento estudantil mexicano de 1968 iniciou-se, em cores ideológicas múltiplas (que chegaram a incluir grupos minoritários de ultraesquerda), como reivindicação por direitos humanos e civis, exigindo uma autocrítica estatal frente ao autoritarismo em várias instâncias, assim demarcando a perda da legitimidade absoluta e estabilidade política inabalável que caracterizava o Estado mexicano instaurado após a Revolução. Para Monsiváis foi uma reivindicação ética, dentro dos marcos jurídicos legais, com consequências políticas e não o contrário, e que, frente à violenta reação governamental desembocou em uma grande insurreição moral e antiautoritária, com amplo apoio e participação da opinião pública. O ápice e marco simbólico do movimento e da repressão governamental foi o “Massacre da Praça das Três Culturas”, localizada na região de Tlatelolco (denominação de uma etnia e cidade pré-colombiana que foi absorvida pela capital Asteca Tenochtitlán) na Cidade do México, ocorrido no dia 2 de outubro de 1968, quando uma grande manifestação encabeçada pelo movimento estudantil foi rebelada pelas forças estatais, deixando um saldo de dezenas de mortos. Acerca de relatos sobre o “Massacre de Tlatelolco” sugere-se conferir a clássica obra de Elena Poniatowska (1971).

⁸⁰ Podemos intuir que aqui aparece a uma apropriação da argumentação de Pablo González Casanova para o entendimento da situação social mexicana, entretanto, Enrique Maza não entra em maiores explicações.

que deva-se apoiar incondicionalmente aos manifestantes, uma vez que essa juventude que deseja a construção de um mundo comunitário e fraterno,⁸¹ em meio a seu idealismo extremo facilmente se sente tentada à violência, sobretudo por conta desse posicionamento apolítico da Igreja, que não fornece lideranças cristãs à juventude mexicana, e assim sendo, as reivindicações legítimas do movimento estudantil em seu início (recusa a acusação corrente de que o movimento fosse comunista em suas raízes)⁸² foram parcialmente capitalizadas por grupos marxistas guerrilheiros “terroristas” (com comunistas internacionais infiltrados) após a truculenta e também “terrorista” reação do poder estabelecido, sendo necessário agora o estabelecimento de um meio termo via diálogo pacífico entre ambas as partes – orientado por uma Igreja ativa socialmente – caracterizando uma autêntica democracia.

O diretor de *Christus* ainda apresenta seu entendimento sobre os caminhos possíveis a serem estabelecidos no país após o movimento estudantil: uma ditadura apoiada pelos Estados Unidos; uma ditadura apoiada pela União Soviética (sob o risco de intervenção dos EUA); a continuação e endurecimento da ditadura de partido do PRI⁸³ (o que seria apenas o adiamento dos problemas); e o termo médio – que consiste em sua proposta para o país: paulatinas reformas para o desenvolvimento e democratização política do México, com uma aliança “não colonialista” com os Estados Unidos, assim aproximando-se da América do Norte e afastando-se da América Latina (locus do subdesenvolvimento no continente),⁸⁴ acrescentando que: “La nueva civilización tendrá que tener rasgos de Occidente, con su capitalismo, y rasgos de comunismo [...]” (1968, dez., p. 1249)

Apesar de colocar-se (e assim indiretamente a Igreja) no papel de juiz das ações estatais ao tecer duras críticas ao caráter do regime instituído no país, chegando a empregar mais de

⁸¹ O padre Enrique Maza enxerga nos objetivos do movimento estudantil seus próprios anseios cristãos com traços (neo) intransigentes.

⁸² O discurso do governo Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) no intuito de legitimar o autoritarismo e violência para com o movimento estudantil e outros movimentos sociais mexicanos do período baseava-se, em linhas gerais, na acusação de que estes se orientavam por infiltrações ideológicas exteriores (implícita ou explicitamente relacionadas ao “marxismo comunista”), frente às quais a “suscetível” juventude estudantil estava mais propensa a ser afetada, mas que não condiziam à realidade sociopolítica histórica do país, atípica por ser resultante das conquistas e institucionalização da Revolução Mexicana (JASO Galván, 2014, p. 118-137).

⁸³ PRI é a sigla para o *Partido Revolucionário Institucional*, fundado em 1929 sob outra nomenclatura e em cujo seio a Revolução Mexicana foi institucionalizada modelando o sistema político e o Estado moderno no México do século XX (AGUILAR Camín & MEYER, 2000). O PRI manteve-se no controle do Estado mexicano por vias democráticas – porém muitas vezes enfrentando sólidas acusações de fraudes eleitorais – até o ano de 2000.

⁸⁴ Este tipo de visão católica favorável a não aproximação do México ao restante dos “subdesenvolvidos” países da América Latina possui relações com o isolamento que a maior parte da Igreja mexicana manteve frente ao clero dos outros países do subcontinente, ao menos até o início dos preparativos para a Conferência de Medellín, por entender que sua trajetória histórica era peculiar e interessar-se mais em sanar seus problemas internos para com o Estado mexicano – como apontamos na Introdução desta Tese.

uma vez o termo “ditadura de partido”,⁸⁵ comparando-o ao “imperialismo da URSS” e afirmando que o movimento estudantil marca uma ruptura na qual pela primeira vez os “de baixo” afirmam que as benesses democráticas resultantes da Revolução Mexicana não existem mais (1968, dez., p. 1255), Enrique Maza – de maneira análoga ao que propunha Dom Hélder Câmara – não marca uma ruptura com o Estado, ressaltando que as reformas que o país necessita para um desenvolvimento integral somente podem ser realizadas pelo governo federal e, ademais, afirma que o presidente declarou-se consciente da necessidade de tais mudanças e que ao longo dos últimos anos tem havido grandes êxitos governamentais no que se refere ao desenvolvimento do país em diversas áreas, sendo que problemas de tal magnitude não são passíveis de soluções abruptas sem provocar o caos, desta forma indiretamente desqualificando as propostas de ruptura revolucionária.

1.2. A permanência da aposta na “mudança de mentalidades” em *Christus* e o embate entre posicionamentos nas páginas de Vozes

Caso desconsideremos os textos de autoria do Papa Paulo VI e os editoriais de Enrique Maza, o colaborador mais assíduo da revista mexicana neste período é Arnaldo Zenteno,⁸⁶ com três artigos, entretanto nenhum destacado na capa ou abrindo a revista. Interpretamos os posicionamentos defendidos por Arnaldo Zenteno em *Christus* como representantes da permanência de um tipo de catolicismo social intransigente contrário à atuação sociopolítica do clero, frente ao qual não há paralelos significativos na revista Vozes, todavia encontrava-se em vias de desaparecimento também na revista mexicana (o que ocorreu a partir de 1971).

Arnaldo Zenteno apresenta uma visão crítica à falta de uma direção clara para o movimento estudantil, o que alimenta uma grande desconfiança quanto a “interesses” que poderiam estar manipulando os jovens (subentende-se o “espectro do comunismo”), levando ao autor à defesa de que clérigos não devem atuar publicamente em nome da Igreja ou da Companhia de Jesus, para não comprometê-las, por outro lado tem a obrigação cristã de

⁸⁵ Mais de duas décadas antes da célebre caracterização de Mario Vargas Llosa acerca do sistema político mexicano como uma “ditadura perfeita”.

⁸⁶ Nascido em 1932, na Cidade do México, Arnaldo Zenteno entrou para Companhia de Jesus em 1950, cursou Filosofia e Teologia no Colégio Máximo de Cristo Rey, também na Cidade do México (1954-1957 e 1960-1964 respectivamente) e Magistério (1958-1960) no Instituto Lux de León, em Guanajuato (México), além de um curso de organização popular para pretendentes ao sacerdócio. Foi ordenado padre em 1966. Entre 1962 e 1971 foi vice-diretor do *Centro de Investigación y Acción Social* (CIAS) da Companhia de Jesus mexicana e entre 1974 e 1979 organizou trabalhos sociais na cidade mexicana de Guadalajara, além de comunidades eclesiais de base na própria capital federal.

participar, individual ou coletivamente (mas não como grupo eclesial),⁸⁷ sendo solidários aos estudantes e suas petições que forem legítimas, mas, sobretudo, visando formar a consciência ao julgar problemas concretos à luz do Evangelho, assim cumprindo seu compromisso de combater as injustiças sociais e colaborar para o desenvolvimento integral.

Além disso, insiste na necessidade de uma “conversão moral” anterior a qualquer reforma de estruturas, cabendo à Igreja e seus sacerdotes combaterem o “*a priori* moral” (o egoísmo, além de valores materialistas e competitivos atrelados a um liberalismo capitalista desumano) que determina o modelo de desenvolvimento injusto – tal qual apresentado na Carta Pastoral do Episcopado Mexicano, também referida como base de suas análises – desta maneira convertendo a frieza técnica-econômica ao amor fraternal, solidariedade e serviço, ao mesmo tempo recusando quaisquer relações paternalistas para com os marginalizados (que comprometem seu desenvolvimento humano integral), assim promovendo um humanismo pleno e cumprindo sua missão profética de orientar o desenvolvimento em favor e não contra o homem, uma vez que conclui que é a falta desta dimensão espiritual que leva ao egoísmo, avareza e opulência ostentada por minorias em contraposição à miséria de muitos, falta de solidariedade e consequentes rivalidades de classes.

Por fim, não nega que técnicos competentes, programas econômicos e ações políticas são necessários para o desenvolvimento integral, mas reafirma que a transformação das estruturas é utópica sem a prévia transformação das consciências, cujo papel compete à Igreja (1970, abr., p. 417).

Acompanhando as argumentações de Roberto Blancarte (1992), entendemos que posicionamentos tais como os apresentados por Arnaldo Zenteno predominavam no episcopado mexicano do período, porém – como vimos – apesar de presentes, estes não constituíam a linha editorial principal da revista *Christus*.

Por outro lado, interpretamos as mudanças no pensamento do padre Raymundo Ozanam de Andrade, da Cúria Geral dos Jesuítas em Roma, como simbólicas do debate entre “reformistas e revolucionários” que se desenvolveu nas páginas da revista Vozes (e em menor medida também em *Christus*) no período.

⁸⁷ Foi amplamente divulgado no período, causando grandes polêmicas, o apoio e participação ativa de grupos jesuítas do baixo clero nas manifestações estudantis de 1968. Ademais, a acusação de que o movimento estudantil era dirigido por interesses do “comunismo internacional” infiltrados no México constituía a posição oficial do governo do presidente Gustavo Díaz Ordaz, corroborada por diversos órgãos da grande imprensa do país. Para mais detalhes acerca das representações do movimento estudantil de 1968 no México sugere-se conferir, entre outros, Alberto del Castillo Troncoso (2012).

As ideias relativas à humanização do desenvolvimento vinham sendo debatidas em vários ambientes cristãos, entretanto, como já apontamos, a publicação em março de 1967 da Carta Encíclica *Populorum Progressio* foi um marco no que tange a tal questão e recebeu um número temático na revista Vozes na sétima publicação do ano em 1967, quando se comemorava os 60 anos da revista. Após uma introdução de duas páginas na qual frei Clarêncio Neotti – sob o pretexto de homenagear os 60 anos da revista – concentra suas palavras na justificação das mudanças editoriais a partir de sua direção como sendo uma necessária adequação à nova postura pós-conciliar, a seção *Artigos* se inicia com um texto de autoria do padre Raymundo de Andrade: “A Encíclica sôbre o Desenvolvimento dos Povos”.

Destacamos que neste texto o autor demonstra apoio à encíclica papal quanto à manutenção da condenação às revoluções ou quaisquer meios que empreguem de violência contra as injustiças sociais, à exceção em situações extremas, de tirania absoluta e duradoura. Ademias apresenta o que considera como uma “falta” da nova encíclica: dirigir-se, sobretudo, aos países desenvolvidos, enfatizando a aposta em sua colaboração para com os países pobres. Para o autor isto ocorre porque ela foi elaborada para pensar o desenvolvimento do “Terceiro Mundo”, mas por pensadores de países ricos, o que gerou um tratamento homogêneo das distintas regiões subdesenvolvidas, faltando um tratamento estrutural dessas diferenças que permita adequar regional e localmente os modelos de desenvolvimento a cada realidade histórica concreta. Esta necessidade é considerada pelo autor como um complemento à encíclica, que permite responder às críticas recebidas daqueles que consideram essencial uma revolução e apontam para a ingenuidade das propostas reformistas da *Populorum Progressio*.

Por fim, o padre Raymundo de Andrade entende que há uma ambiguidade no termo revolução que leva a um mau entendimento daquilo que é condenado pela Igreja romana. Para o autor, a revolução, enquanto transformação profunda das estruturais sociais e das relações de classe⁸⁸ que geram injustiças, pode perfeitamente ser defendida por um cristão, desde que não proceda igualmente “[...] da injustiça e da insubordinação civil, ou [...] comprometa a consciência com o sangue dos cristãos e com a destruição dos bens comuns.” (1967, n. 3, p. 589) Todavia, o autor entende que comumente as revoluções ocorrem alheias à participação e aos interesses populares, não passando de trocas de poder em meio aos grupos privilegiados, o que torna mais coerente a aposta da encíclica no desenvolvimento integral, isto é, no “desenvolvimento humanizado” – nos mesmos moldes defendidos por Dom Hélder Câmara e também pelo padre Enrique Maza nas páginas de *Christus* – que demandaria adesão e ação

⁸⁸ Esse debate acerca da definição do conceito de revolução foi – como apresentaremos mais adiante – o principal tema abordado por Pedro Demo na revista Vozes.

popular para o controle do processo de desenvolvimento, as quais se alcançariam via conscientização por meio de investimentos em educação de base.

No nono número de 1968 da revista brasileira encontramos mais um texto do padre Raymundo de Andrade destacado na capa e abrindo a seção *Artigos*: “Função Política das Universidades”, cujo conteúdo, já a partir de seu questionamento introdutório, torna explícito e central um embate que era latente no âmbito das esquerdas latino-americanas do período e se desenrolava nas entrelinhas dos textos apresentados até aqui: reforma ou revolução?

Divergindo das opiniões apresentadas em seu artigo anterior, o autor afirma que esse dilema deveria ser enfrentado pelas universidades latino-americanas, especialmente as católicas, uma vez que a situação de subdesenvolvimento em que se inserem consiste em fator determinante de sua missão. Sendo assim, defende que uma reforma universitária – assunto em pauta no Brasil do período – que apenas democratizasse o acesso seria insuficiente. Para o padre Andrade, a situação de simulacro de participação na vida política latino-americana, que em realidade é reservada somente a poucos detentores do poder econômico – o que segundo o autor deveria constituir-se para intelectualidade católica como algo mais odioso e insuportável que a própria miséria – torna necessário que as universidades rejeitem a competição, a concepção individualista do trabalho e da qualificação profissional e, desta maneira, “[...] devem portanto ser instrumento privilegiado para o compromisso do intelectual latino-americano no processo revolucionário [...]” (1968, n. 9, p. 774)

Ademais, aponta como tarefa da universidade a condução ao desenvolvimento – concordando com a linha editorial predominante na revista e no ambiente social cristão do período⁸⁹ – mas interpreta que este poderá realizar-se somente com uma tomada de posição que contraponha à opção favorável ao “neocapitalismo” conservador ou ao reformismo “[...] à elaboração de um autêntico modelo socialista para a América Latina.” (1968, n. 9, p. 777) Assim sendo, cumprir-se-ia a principal função da universidade latino-americana, que seria

⁸⁹ O texto do padre Andrade parte de comentários acerca do Seminário realizado em Buga (Colômbia) sobre a “Missão da Universidade Católica na América Latina”. Todavia, apesar de pretender se embasar nas conclusões do Seminário, as próprias citações de tal evento presentes no texto indicam que em Buga adotou-se a proposta de conscientização para o desenvolvimento integral, enquanto as interpretações de Raymundo Andrade são mais próximas a interpretações marxistas, em muito baseadas no texto de Henrique de Lima Vaz, “A Igreja e o Problema da Conscientização”, publicado no sexto número de 1968 e cujo conteúdo consiste na primeira proposta que encontramos nas páginas de Vozes que explicitamente se embasa em princípios marxistas para recomendar à Igreja a defesa de uma educação que se oponha à defesa do “reformismo das classes dominantes”, em favor de uma opção educativa libertadora: a da busca pela conscientização para a revolução. Não analisaremos detalhadamente este texto, uma vez que, por opção metodológica e em razão da extensão de nosso recorte temporal e da grande quantidade de textos encontrados acerca de nossas temáticas, optamos por focar nossas análises em textos que abordem centralmente nossas temáticas e sejam de autoria de colaboradores minimamente assíduos e destacados, o que não é o caso de Henrique Vaz.

política e ideológica: “[...] servir a conscientização, que fará do povo o principal agente de um autêntico processo histórico de revolução social [...]” (1968, n. 9, p. 778)

Portanto, nesse texto o padre Raymundo de Andrade rompe com a proposta de desenvolvimento como reformas para a “humanização cristã do capitalismo” e se aproxima – em posição atípica para as duas revistas no período em foco – de pontos do marxismo ligados à necessidade de uma revolução socialista – mas um socialismo adaptado à realidade latino-americana, portanto distinto do comunismo (ateu) soviético – e, para isto, da conscientização (empreendida por uma vanguarda intelectual) dos pilares de sustentação do sistema capitalista (operários e camponeses) para colocá-lo abaixo. Desta maneira, uma ativa participação popular é requerida para a necessária revolução socialista, mas não apenas como ferramenta irracional de demolição do *status quo* – como veremos em Pedro Demo.

1.3. Opções pró-revolucionárias e as apropriações de Herbert Marcuse

Em distintos matizes teórico-ideológicos (todavia com pontos em comum), o contraponto pró-revolucionário – minoritário, porém expressivo – ao reformismo “desenvolvimentista cristão” possui como norte os textos de Pedro Demo nas páginas de Vozes, e de Hernán Larraín e Porfirio Miranda na revista *Christus*.

Após Dom Hélder Câmara, o autor mais publicado em Vozes nesse período é Pedro Demo, com cinco textos – quatro em *Artigos*, sendo dois deles destacados na capa e um abrindo a revista.⁹⁰ Em todos os textos de Pedro Demo existem diversas referências a Ernest Bloch⁹¹ e, sobretudo, a Herbert Marcuse.⁹² Entendemos que seu pensamento, em vários aspectos, se baseia em apropriações, às vezes bastante peculiares, da obra de tais autores.⁹³

⁹⁰ Pedro Demo voltaria a colaborar com quatro textos nos quinze anos de nossa pesquisa, mas sendo apenas mais um em *Artigos*. Demo fez parte de sua formação escolar básica em um Seminário Franciscano; em 1963 graduou-se em Filosofia pelo Centro Universitário da Associação Franciscana de Ensino Senhor Bom Jesus, em Curitiba – Paraná; em 1966 licenciou-se em Teologia, em Petrópolis – Rio de Janeiro; e entre 1967 e 1971 desenvolveu Tese de Doutorado em Sociologia na Universidade de Saarbrücken – Alemanha, cujo título foi *Herrschaft und Geschichte - Zur politischen Gesellschaftstheorie Freyers und Marcuses* (em tradução própria: *Dominação e história – a teoria sociopolítica de Freyer e Marcuse*).

⁹¹ Ernest Bloch foi um filósofo marxista alemão que escreveu sobre diversos assuntos destacando-se principalmente por suas reflexões acerca do conceito de utopia, trabalhado, sobretudo, em sua obra clássica “O Princípio da Esperança”, lançada em três volumes entre 1954 e 1959. Influenciou pensadores de diversas áreas, dentre eles Herbert Marcuse e Gustavo Gutiérrez. Em linhas gerais, Bloch afirma que o objetivo da ação revolucionária deve consistir na captação dos conteúdos socioculturais utópicos, no intuito de acioná-los para que os processos corram de modo a tenderem ao sentido de progresso da liberdade. Além disso, seriam os movimentos de vanguarda os responsáveis e capazes de explorar esses conteúdos utópicos, expressando-os antes que fossem confinados ao senso comum que é inerentemente atrelado ao *status quo*.

⁹² Conferir a Introdução desta Tese (principalmente a página 14).

⁹³ Entendemos que tal presença significativa dos textos de um intelectual acadêmico e “marcuseano” nas páginas de Vozes seja devida a convite de Rosie Marie Muraro, que fazia parte do corpo editorial da revista e apesar de

Nas páginas de Vozes, Pedro Demo procura sempre apresentar seu discurso como científico e focado no “[...] conceito correto sociológico de revolução [...]” (1968, n. 8, p. 699) e no papel desempenhado pela “massa” na mesma. O ponto nodal de seus textos consiste na defesa de que revolução e reforma demandam estratégias incompatíveis, uma vez que são fenômenos contraditórios.

Desta maneira, afirma que a reforma está ligada ao entendimento de que o vigente possui pretensões válidas de existência, necessitando apenas de adaptações às novas circunstâncias históricas e podendo ser violenta para conservar as formas vigentes; em contraponto nega a identificação do conceito de revolução unicamente com a mudança do poder estatal (indiretamente criticando a pretensão revolucionária do golpe civil-militar de 1964), afirmando que a revolução é caracterizada por um processo de transformação global (econômica, política, jurídica, cultural, de classes), mas ressaltando que uma revolução apenas idealmente é a derrubada total do velho, uma vez que o homem não cria do nada, ele transforma, gerando novidades, ou reforma, aperfeiçoando o velho, e estas seriam as duas faces do processo dialético de progressão social.

A partir destas bases argumenta que a revolução também possui um duplo caráter: a fase destrutiva, que não é inerente à violência e cujo papel cabe à ação da massa insatisfeita e “despertada” para a ação (o que não é entendido pelo autor como sinônimo de conscientizada) por “líderes utopistas radicais”; e a fase construtiva, que não se realiza de forma completamente satisfatória e em sentido ideal não se realiza nunca, na qual finda o papel ativo da massa e dos líderes radicais, passando o protagonismo a competir aos “líderes organizadores” que, para estabelecer a ordem frente às esperanças irrealistas da massa, dos líderes radicais e da situação caótica gerada pelo enfraquecimento do controle estatal, exigem poderes totais, isto é, o autor reduz o espaço de atuação popular meramente à destruição do *status quo*, negando-lhes completamente um papel construtivo, o que se opõem à linha editorial da revista brasileira no período, que tendia à aposta nos trabalhadores ou nos “pobres”⁹⁴ como agentes conscientizados de sua própria libertação.

O restante de seus argumentos é majoritariamente dedicado a comprovar, não somente de um ponto de vista acadêmico/ científico, mas principalmente de um ponto de vista cristão,

trabalhar como auxiliar de Dom Hélder Câmara na CNBB (como apresentamos na Introdução desta Tese), também era claramente influenciada pelas críticas de Herbert Marcuse ao tecnicismo alienante produzido pela sociedade industrial e sua ideologia “unidimensional”, tal qual pode ser percebido na obra “A Automação e o Futuro do Homem” (MURARO, 1969), cuja primeira edição foi lançada pela Editora Vozes em 1968.

⁹⁴ Entre a intelectualidade católica *aggiornada*, ao menos até meados da década de 1970, o conceito de “pobres” comumente confundia-se com trabalhadores ou classe operária. Posteriormente transcendeu-se esta limitação, sobretudo quando eram enfatizadas questões ligadas às discriminações étnicas ou de gênero.

que a confusão que identifica revolução com violência ou destruição total para o novo absoluto possuía consequências gravíssimas, uma vez que “[...] o inimigo propriamente dito da revolução é precisamente a reforma, porque ela atua como calmante [...] Expressões dúbias, como reforma estrutural, ocasionam uma confusão prática, pois nenhuma ação atinge dinamismo suficiente sem claros motivos.” (1968, n. 10, p. 881), ou seja, as propostas de “reforma estrutural” daquilo que o autor denomina como “nova teologia”, na verdade inconscientemente seriam propostas de processos revolucionários.

Todavia, Pedro Demo afirma que o uso da força física torna-se uma exigência da prática revolucionária quando se enfrenta a intenção de se perenizar o *status quo*. Assim sendo, analisa o contexto e conclui que, caso os países desenvolvidos da Europa percebam que não conseguirão avançar mais sem uma transformação radical, não seria necessária a violência física, pois a revolução não demandaria uma estratégia de extermínio (uma das espécies de revolução) se capaz de empreender a educação e “conscientização dialética” do povo, ou seja, torná-lo capaz de enxergar para além da “unidimensionalidade” entre *status quo* e revolução absoluta. No entanto, na América Latina a revolução é iminente⁹⁵ e será sangrenta (o que inclui também a resistência a ela), pois a população está atrelada a essa educação unidimensional – reforçada pelo catolicismo tradicional, capitalismo dominante e comunismo russo esclerosado e dogmático – e as classes privilegiadas “[...] não tem a vocação para o sacrifício [...] [Portanto] Em vez de nos determos no esforço de frear a revolução, é melhor buscar com tôda pressa os meios mais aptos de realizá-la humanamente.” (1969, n. 11, p. 973)

Com intuito de reforçar esta linha argumentativa, Pedro Demo cita diversos autores do meio cristão, entre eles Richard Shaull⁹⁶ e o padre Camilo Torres,⁹⁷ para defender que a revolução possui como meta o desenvolvimento, a justiça e a promoção humana (em ambas as revistas termos repetidos constantemente pelos colaboradores ligados ao ambiente eclesial), portanto estará justificada sempre que seja necessária, ainda que a única

⁹⁵ Neste período (anterior à relativa estabilidade sociopolítica dos “anos de chumbo e de ouro” que abordaremos no próximo capítulo) as análises em disputa nas páginas de Vozes entre os reformistas “desenvolvimentistas cristãos” (que ditavam a linha editorial do periódico) e os defensores da transformação revolucionária coincidiam em um ponto, que Daniel Aarão Reis (2014, 1990) denomina como “utopia do impasse”, uma vez que ambos os lados acreditavam que, ou o governo ditatorial instaurado recuaria aceitando a necessidade de “reformas estruturais”, assim que apaziguando os ânimos, ou a “explosão social” ocorreria a qualquer momento.

⁹⁶ Millard Richard Shaull foi um teólogo presbiteriano estadunidense que atuou como missionário no Brasil e na Colômbia e foi o principal responsável pelo desenvolvimento da chamada “Teologia da Revolução”. Segundo André Corten (2004, p. 303) Shaull pode ser considerado como o primeiro teólogo da libertação.

⁹⁷ O padre Jorge Camilo Torres Restrepo aderiu na Colômbia ao *Ejército de Liberación Nacional* e foi morto em combate em 1966. De acordo Alberto Martín Álvarez e Eduardo Rey Tristán (2012) após a Revolução Cubana a figura do padre Camilo Torres foi retomada por diversos grupos de esquerda no bojo da “onda revolucionária” desencadeada na América latina. É a única vez neste período que sua atuação guerrilheira é referida positivamente na revista brasileira, o que tampouco encontramos na revista *Christus* em período análogo.

estratégia eficaz para determinado contexto seja a revolução fisicamente violenta, isto é, se a injustiça causada pelo *status quo* for maior que a de uma possível revolução fisicamente violenta ou ainda se esta estiver em condições de garantir uma chance de progresso da liberdade, uma vez que a morte violenta não é a única e existem outras espécies de morte características da ordem estabelecida: “É falso pregar uma teoria de não-violência onde a própria violência é o ponto de partida [...] se pretende curar com pílulas, o que somente o bisturi pode fazer [...]” (1968, n. 10, p. 885)

Além disso, procura demonstrar que sua proposição revolucionária é totalmente oposta à ortodoxia comunista soviética e, ao mesmo tempo, que as estratégias de não violência são ineficazes: “[...] comunismo russo [...] é hoje imperialista, petrificado, monolítico e dogmático, como o sistema ocidental capitalista [...]” (1969, n. 11, p. 973), ao que opõe o emprego do método dialético – “[...] arte refinada de ler os sinais dos tempos [...]” (1969, n. 11, p. 973) para ler ao contexto atual, concluindo que buscar o equilíbrio nessas condições, via reformas, consistiria em utopia, assim deixando clara sua posição em defesa da necessidade de uma revolução, ainda que violenta – participada pela Igreja, que desempenharia um papel de controle (humanização) do processo revolucionário. Tal revolução deveria ter um caráter anticapitalista, mas distinto do comunismo soviético, adotando um caminho próprio e sujeito a reformas e a futuras novas transformações. Esta posição, entendida por ambos os lados como inconciliável com a proposta reformista ⁹⁸ (encabeçada por Dom Hélder Câmara na revista brasileira e Enrique Maza em *Christus*), encerra nosso primeiro recorte temporal com relativo destaque na revista Vozes.

Dois colaboradores da revista mexicana tiveram dois artigos elencados – todos sem destaque na capa. O primeiro é Hernán Larraín Acuña, ⁹⁹ que apresenta uma posição

⁹⁸ Este antagonismo não constituía a única forma de pensar a estratégia revolucionária. Como dito anteriormente existiam correntes marxistas que interpretavam o desenvolvimento – via reformas – de uma estrutura econômica burguesa como um *a priori* necessário para a criação de condições revolucionárias; outra possibilidade (pouco difundida no período) parte da interpretação do conceito de classe tal qual propõe E. P. Thompson (2011; 2001), ou seja, em linhas gerais, como uma formação social histórica, não determinada *a priori* pela estrutura econômica e que inicia sua existência com processos socioculturais de identificação coletiva, por meio dos quais os próprios indivíduos começam a perceber traços culturais e interesses comuns com outros que ocupam o mesmo espaço na estrutura social, além de seu antagonismo comum para com os interesses das elites dominantes, assim fazendo a si próprios como classe. Desta forma, as lutas populares que seriam apontadas por interpretações mais ortodoxas como reformistas e consequentemente alienadas e infrutíferas por não possuírem como alvo direto a destruição do sistema em vigência, devem ser interpretadas como elementos constituintes dos processos de formação de classe e, portanto, como fundamentais para uma estratégia revolucionária.

⁹⁹ Hernán Larraín Acuña nasceu em Santiago (Chile) em 1921 e faleceu na mesma cidade em 1974. Coursou Filosofia (1944-1946) no *Colegio Máximo de San Miguel* (Argentina) e regressando a seu país lecionou Filosofia e Literatura entre 1947 a 1949. Em seguida cursou Teologia, por dois anos na já referida Universidade Católica de Lovaina (Bélgica) e dois anos em Innsbruck (Áustria), de 1949 a 1953. Em 1955 foi ordenado sacerdote jesuíta na Áustria e em 1956 obteve o Doutorado em Psicologia na Universidade de Munique (Alemanha). Regressando novamente ao Chile, em 1957 tornou-se diretor da revista de cultura católica *Mensaje*, foi fundador

antissistêmica semelhante (do ponto de vista teórico) à de Pedro Demo, todavia desviando para o meio estudantil universitário o protagonismo da transformação social.

Hernán Larraín interpreta que a “rebelião juvenil” que ocorre em inúmeras universidades latino-americanas, apesar de suas peculiaridades em cada país, possui metas concretas em comum, atreladas a transformação da Universidade com intuito de que esta se torne fermento de renovação da sociedade, contrapondo-se a um sistema que ameaça o homem – portanto, em certo sentido análogo ao que o padre Raymundo de Andrade ambicionava para as universidades em texto da revista *Vozes* anteriormente analisado.

A partir de uma análise do capitalismo atual, o autor fornece explicações acerca do por que são os estudantes universitários – e não o proletariado – que se colocam em oposição ao sistema, embasando-se nitidamente em Herbert Marcuse (que chega ser referenciado uma vez). Desta maneira, explana que o capitalismo atual está ligado a uma “tecnoestrutura” que obriga os poderes estatais a financiá-la, cria mercados e condiciona artificialmente necessidades, assim plasmando uma “mentalidade” e uma cultura: a do homem mediano fabricado por ela, cultura de mediocridade, *standart*, na qual o proletariado está completamente imergido. Portanto, nas sociedades industriais atuais as necessidades humanas não são próprias, mas criadas por tecnólogos, de acordo com seus interesses, assim formando o homem padrão destas sociedades, o homem “unidimensional”, produto manipulado de estudos de mercado e consumo.

Para o jesuíta chileno é contra isto que se rebela a juventude universitária, uma vez que a necessidade de financiamento também leva as universidades a tornarem-se instrumentos da “tecnoestrutura” que, por sua vez, demanda a criação nas universidades de mão de obra eficiente e, desta forma, a sociedade industrial produz o germe de sua nêtese, que agora se volta contra ela e possui potencial para ultrapassar fronteiras nacionais e o marco geracional estudantil, transformando-se em poder classista estável e passando a cumprir o papel que no século XIX coube ao proletariado em luta contra o capitalismo.

Hernán Larraín também realiza espécie de ode a Ernesto “Che” Guevara e, conseqüente, às guerrilhas, buscando, de forma semelhante ao que fez Pedro Demo, legitimá-las a partir de

e primeiro diretor (1957-1967) da Faculdade de Psicologia da *Universidad Católica de Santiago* – o que realizou por meio de sua participação no CIAS chileno (no qual chegou a ser diretor) – e reitor (1962-1964) da *Universidad Católica de Valparaíso*. Também participou de outras instituições católicas, tendo sido o segundo diretor do sociopoliticamente influente Centro de Investigación e Promoção de Ciencias Religiosas Belarmino (fundado em 1959) e do *Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales* (ILADES), além de membro do *Instituto de Chile de Ciencias Jurídicas, Sociales y Morales*. Foi delegado do Sínodo de Santiago de 1965 e em 1966 foi eleito como coordenador do apostolado social dos jesuítas na América Ibérica.

um ponto de vista cristão, justificando que é necessário lutar contra as causas e não contra os efeitos dos males sociais latino-americanos:

[...] Instintivamente nos rebelamos contra la violencia, y con razón [...] Sin embargo, hay diversos tipos de violencia [...] Hay la violencia difusa: la violencia establecida, legalizada; ese estado de injusticia que, para beneficio de unos cuantos, aplasta a los demás y, por lo tanto, practica la violencia contra la inmensa mayoría. Es la violencia de un sistema al que se llama orden legal y que se ejerce sobre 100 millones de latinoamericanos [...] También hay otro tipo de violencia: la que nace del miedo [...] y del deseo de venganza [...] este tipo de violencia se ejerce para beneficio del propio yo [...] Pero todavía hay [...] la violencia que se ejerce [...] para el servicio de los demás [...] Esta violencia, paradójicamente impregnada de amor, trata de romper las cadenas y despertar lo que hay de humano en el hombre, trata de reemplazar la injusticia establecida por una auténtica fraternidad. Esa es la violencia que preconizaba el guerrillero Ernesto “Che” Guevara [...] que se caracteriza por la total ausencia de odio, de rancor o de deseo de venganza. (1969, mai., p. 501-502)

Todavía, Hernán Larraín não defende necessariamente a opção pelo comunismo/socialismo como consequência de sua ode a “Che” Guevara. Sua valorização da guerrilha e do guerrilheiro, ainda que aponte para a violência como forma válida de combate à “violência estabelecida” (apontada como sinônimo de “neocapitalismo liberal” e não apenas encontrada em situações ditatoriais), baseia-se em sua identificação com um ideário “humanista marxista”, que é tratado como possuidor de aspectos análogos a um humanismo cristão socialmente engajado.

Entendemos que é possível enquadrar o pensamento que Hernán Larraín defende nas páginas de *Christus*, ao lado dos setores católicos socialmente engajados que, antes da adoção das teorias da dependência como norte explicativo preponderante da situação socioeconômica latino-americana, buscaram apoiar-se em posicionamentos antissistêmicos da obra de Hebert Marcuse, todavia sem que isso significasse necessariamente a adesão ao socialismo/comunismo como meta. É importante demarcar que Hernán Larraín é o único colaborador assíduo não mexicano (chileno) da revista *Christus* a tratar de nossas temáticas elencadas, o que, ao menos parcialmente, explica suas posições atípicas.

O segundo desses colaboradores com dois artigos elencados é Porfirio Miranda,¹⁰⁰ a partir do qual também podemos traçar paralelos com os posicionamentos de Pedro Demo. Em

¹⁰⁰ José Porfirio Miranda y de la Parra que nasceu em 1924, na cidade de Monterrey (México) e faleceu em 2001. Realizou parte de sua formação educacional nos Estados Unidos, local onde regressou para cursar Filosofia (1947-1950) no *Ysleta College*. Nos anos 1950 cursou Magistério em Guanajuato (México), Teologia em Roma (Itália) e Frankfurt (Alemanha), Economia em Munique (Alemanha) e Mestrado em Economia na novamente citada UCL (Bélgica). Foi ordenado sacerdote jesuíta na Espanha, em 1956, regressando ao México em 1958. A partir de 1960 iniciou trabalho com missões populares e organização de trabalhadores e em 1961 coordenou a Faculdade de Economia ITESCO. De 1962 a 1964 lecionou no *Colegio de Chihuahua* (México) e em 1964 trabalhou na *Escuela Carlos Pereira* como professor de Ética e Psicologia. Suas ações com os trabalhadores de Guadalajara, para onde havia sido designado, acarretaram em desentendimentos com a hierarquia local e em sua transferência da cidade, em 1967. Em 1968 obteve o título de Doutor em Ciências Bíblicas pelo *Pontificio*

linguagem nitidamente demarcada por um anticapitalismo marxista, o autor apresenta aquilo que denomina como “crítica profética”, baseada em textos bíblicos (amplamente citados) e que se dirige contra o sistema como um todo, percebendo-o como violência e despojo – chega a citar a célebre frase de filósofo anarquista francês Pierre-Joseph Proudhon, “*La propiedad es robo*”, comparando-a como análoga a passagens do Antigo Testamento. Esclarece a importância da “crítica profética” ao afirmar que o ponto mais nefasto do sistema não é sua opressão, mas seu êxito em convencer as vítimas de sua legitimidade, suprimindo sua gana em reagir e libertar-se, assim escravizando-as dentro após ter escravizado fora (1970, n. mar., p. 310), cabendo às “ciências sacras” constituírem-se como consciência da sociedade, uma vez que “[...] Han domesticado a ‘Dios’ convirtiéndolo en una pieza a más del sistema.” (1970, nov., p. 668).

Todavia, partindo destas bases distintas, a interpretação da revolução para Porfirio Miranda apresenta-se como mais sacralizada e definitiva do que aparece em Pedro Demo. O jesuíta mexicano também não compactua com a proposta de reformas para realizar o desenvolvimento integral por identificar no “frenesi pelo desenvolvimento” nada mais do que o “[...] ahondamiento ineversible de las mismas injusticias [...]” (1970, mar., p. 312)¹⁰¹ e, assim como Hernán Larraín (Miranda não referencia Hebert Marcuse, mas sim a Ernest Bloch), defende que o movimento estudantil (tratando especificamente do México) – e não o proletariado – é quem pode iniciar a necessária revolução, uma vez que ele não está atrelado ao sistema e visa que as ciências mudem de lado, colocando-se em prol da justiça, portanto tornando-se “ciências de serviço”, e que este potencial revolucionário em curso:

[...] coincide punto a punto con la [revolución] que el Dios de los profetas quiso a introducir en el mundo [...] y que tuvo éxito parcial hace 33 siglos, cuando ese mismo Dios suscitó Moisés para libertad de los esclavos del Egipto, con la intención, expresamente hecha constar, de que fuera sólo el principio de la liberación de todos los esclavos del mundo y la abolición de todas las injusticias del mundo. No es la revolución de nuestra época, sino la revolución de la entera historia humana, que no ha podido lograrse [...] ¹⁰²
[...] el estudiantado escapa del sistema y desborda el sistema. Eso no significa que la revolución haya de ser hecha por el estudiantado sólo; pero sí que debe empezar en el estudiantado [...] (1970, mar., p. 313)

Instituto Bíblico de Roma, com a polêmica obra *Marx y La Biblia – Crítica a la Filosofía de la Opresión*. De regresso ao México passou a integrar o CIAS a partir de 1969 e a lecionar Teologia no Colégio Máximo de Cristo Rey (1969-1972), onde fez parte do grupo assessor de teólogos que orientava o Apostolado Social da ordem jesuítica mexicana e que veio a formar o CRT. Em 1972 abandonou a Companhia de Jesus.

¹⁰¹ Este tipo de interpretação do desenvolvimento como mero aprofundamento dos abismos sociais, o que evidenciaria a necessidade de uma ruptura sistêmica, é característico das versões mais estáticas e economicamente deterministas das teorias da dependência, como no já referido André G. Frank. No entanto, em seu longo texto Porfirio Miranda não aprofunda ou mesmo retoma nenhuma vez este tipo de argumentação.

¹⁰² Este tipo de releitura do livro bíblico do Êxodo, de acordo com Michel Löwy (2000), consiste em um dos traços que caracterizam a Teologia da Libertação.

Portanto, na revista mexicana entre 1968 e 1970, mesmo com algumas contraposições, segue prevalecendo à ênfase em posicionamentos próximos às linhas ligadas ao Papa Paulo VI e sua carta encíclica *Populorum Progressio*, sobretudo a partir da figura do próprio diretor, padre Enrique Maza. Como podemos perceber, tanto na revista brasileira, como na mexicana, a defesa revolucionária é minoritária e nem sempre aponta como necessária a instauração do socialismo/ comunismo em substituição ao capitalismo – nestes casos a revolução é essencialmente justificada como forma de transformação de um sistema inerentemente injusto a ser substituído por outro mais humano (em sentido cristão).

Por outro lado, no contexto mexicano os autores pró-revolucionários, apesar de serem clérigos (ao contrário de Pedro Demo), não se preocupam em desatrelar a revolução da violência ou ao menos legitimá-la a partir de um ponto de vista cristão (a exceção do colaborador chileno, Hernán Larraín). A necessidade social da revolução é apontada em *Christus* deste período como justificativa suficiente. Provavelmente isto ocorra em razão de que, sob o impacto da Revolução Mexicana até sua consolidação em 1940,¹⁰³ houve um legado cultural na sociedade mexicana que tende mais facilmente à associação das transformações políticas como inerentes à violência, enquanto as elites brasileiras historicamente procuraram realizar transições sociopolíticas em marcos supostamente pacíficos,¹⁰⁴ assim escamoteando os violentos conflitos internos. Contudo, a partir de 1971, em um contexto de acentuação dos movimentos guerrilheiros no México, ao mesmo tempo em que os posicionamentos pró-revolucionários começaram paulatinamente a galgar mais espaços nas páginas de *Christus*, justificações das vias armadas a partir de pontos de vista

¹⁰³ Para mais detalhes sobre a Revolução Mexicana sugere-se conferir, dentre a vasta bibliografia existente, Hans Werner Tobler (1994) e Alan Knight (1986).

¹⁰⁴ Isto não quer dizer que pretendemos reforçar mitos, como os que afirmam características de despolitização, passividade ou pacifismo que supostamente seriam característicos aos brasileiros ou à suas camadas populares. Todavia, uma explanação aprofundada do assunto demandaria longa digressão teórica envolvendo diversas temáticas e debates conceituais complexos, desta forma desviando o foco de nossas propostas centrais. Assim sendo, nos conformamos aqui em indicar os apontamentos de Carlos Alberto Sampaio Barbosa (2006, p. 185-190) ao interpretar que houve uma naturalização do político em uma estética de violência como consequência da intensa retração das disputas pelo poder por meio de imagens ligadas à violência, representadas em substituição às imagens ligadas ao período de luta armada da Revolução Mexicana, o que, por exemplo, seria parcialmente responsável pela ausência no México de discussões profundas referentes à questão dos Direitos Humanos, ao menos até a década de 1980; o que pode ser corroborado pelas análises de Jorge Castañeda (1994, p. 83) que aponta uma tradição de rebeliões camponesas armadas que se atrela a uma “cultura de violência” no México. Pode-se também ilustrar a questão com essa breve passagem de uma conferência do historiador inglês Eric J. Hobsbawm (2002, p. 278): “No Brasil relativamente pacífico, e não uma cultura naturalmente sangrenta como a da Colômbia ou México [...]” Por outro lado, deve-se tomar cuidado com esta suposta passividade nos processos de transição social no Brasil, uma vez que muitas vezes esta pode consistir em discursos legitimadores do poder, a exemplo do que demonstram historiadores como Carlos Fico (2004) e Marcos Napolitano (2014) ao elucidar que mesmos em processos como o golpe civil-militar e a subsequente ditadura militar existem tentativas de justificar ou escamotear a violência, tanto no período, quanto na construção das memórias.

cristãos – ainda que sem a mesma preocupação e profundidade teóricas apresentadas nos textos de Pedro Demo – passaram a aparecer também na revista mexicana.

1.4. Marxismo: anátema ou diálogo?

Apesar de poder ter sido enquadrada como parte das discussões gerais acerca das transformações sociais, optamos por reservarmos um espaço neste capítulo para a temática relativa ao marxismo em suas relações com o cristianismo, por termos encontrado textos que abordam exclusivamente tais questões. Todavia, estes se encontram apenas na revista *Vozes*, com o teólogo franciscano Jerônimo Jerkovic, que aparece com dois (longos) textos na seção *Artigos*,¹⁰⁵ o que por si só evidencia maior abertura a tal debate.

Os textos de Jerkovic partem do diálogo com duas obras de Roger Garaudy¹⁰⁶ (*Do anátema ao diálogo: um marxista se dirige ao Concílio* e *Marxismo do século XX*) e seus posicionamentos diante do marxismo, apesar da maior sofisticação teológica, possuem analogias com os de outros colaboradores de *Vozes*, principalmente Pedro Demo.

Segundo Jerônimo Jerkovic, o diálogo com o cristianismo é legitimado por Roger Garaudy a partir daquilo que este considera como o fundamental da doutrina marxista: o ato criador do homem como base essencial do materialismo dialético, ou seja, o trabalho cria o homem que, por sua vez, cria subjetivamente a história, mas em condições previamente determinadas, assim negando qualquer determinismo econômico ou dogmatismo fatalista, como por exemplo, a inevitabilidade da pauperização proletária, do conflito revolucionário ou da queda do capitalismo; e ademais, a religião na obra Karl Marx é apontada concomitantemente como expressão e protesto contra a miséria real, sendo que o caráter de alienação (ópio) está contido em suas respostas, mas não nas questões que coloca à sociedade. Desta maneira, defende que se promova o “fundo humano da resposta cristã” (expressão de Karl Marx), isto é, o conteúdo profano da escatologia cristã:

[...] a tarefa do marxismo consistirá [...] em aproximar o homem de seus mais belos sonhos [...] a fim de que os próprios cristãos encontrem nessa Terra um começo de seu céu [...] é fato que o aspecto de protesto e o pólo apocalíptico do cristianismo

¹⁰⁵ Jerônimo Jerkovic publicou apenas mais um texto na Revista *Vozes* em todo nosso recorte temporal. Neste período o autor cursava Sociologia na Universidade Católica de Lovaina – Bélgica e havia publicado (em 1967) pela Editora Vozes, em coautoria com Breno Schumman, um livro bastante divulgado sobre o movimento de reforma empreendido por Martinho Lutero.

¹⁰⁶ Roger Garaudy foi um filósofo francês de origem católica e membro do Partido Comunista Francês, pelo qual foi Deputado e Senador. Foi expulso do PCF em 1970 por criticar a invasão soviética à Tchecoslováquia. Posteriormente engajou-se na causa palestina e converteu-se ao Islamismo em 1982.

reaparecem nos principais momentos históricos nos quais a fé, longe de ser um ópio, faz o papel dum fermento na luta popular. (1967, n. 7, p. 608-609)

O teólogo franciscano também destaca a afirmação de Garaudy de que a ciência não pode acabar com religião, pois ainda que se aniquile o seu caráter supersticioso e mágico, não se atinge o fundamental da religião, que em sua interpretação consiste na certeza da libertação das servidões em um futuro absoluto. Portanto, para Garaudy: “[...] a fé, inteiramente humana, em nossa tarefa, não mutila o homem [...] da fé em Deus, e [...] a fé num Deus transcendente não limita ou impede jamais a fé na tarefa humana.” (1967, n. 7, p. 610)

Apresentadas as ideias centrais dos livros, Jerônimo Jerkovic passa às suas críticas aos mesmos. Primeiro afirma que Roger Garaudy, ao tratar da relação entre marxismo e religião generaliza demais suas análises, uma vez que, por um lado, subestima a fragmentação em vários comunismos e marxismos e, por outro, massifica cristãos, muçulmanos, budistas e animistas, etc., numa mesma categoria, além de aglutinar catolicismo e protestantismo.

Mais grave para Jerkovic é a redução da religião às suas raízes profanas, uma vez que isto a tornaria irrelevante em uma sociedade comunista futura, na qual o homem estivesse libertado das servidões. O autor chega a questionar se o “racionalismo dogmático anti-humanista” de Louis Althusser, ao qual Garaudy se opõe, não estaria mais de acordo ao pensamento de Karl Marx ao afirmar a inevitabilidade de um futuro glorioso, assim negando o mistério do homem diante de seu futuro. Para Jerkovic, o “humanismo marxista” de Garaudy deve sua força de protesto menos a Marx do que aos valores cristãos que este intenta integrar.

Estas argumentações levam Jerkovic ao ponto máximo de sua crítica: essa redução cientificista da religião é parte de uma concepção do homem que entende como alienação o essencial da fé para o autor, ou seja, o caráter transcendental do questionamento existencial e o mistério do futuro absoluto, que é o próprio Deus. Para Jerkovic nenhuma sociedade futura de progresso material coletivo apagará o papel do cristianismo como religião do futuro absoluto (pós-morte) e sobre este ponto Roger Garaudy não se debruçou devidamente.

Isto não significa que Jerkovic afirma o diálogo como impossível, pelo contrário, o entende como necessário e passível de ser realizado a partir do princípio humanista comum. Assim sendo, baseando-se em reflexões de J. B. Metz,¹⁰⁷ justifica a necessidade de uma “teologia política” com posições bastante favoráveis à ação social prática e radical:

A expectativa escatológica das primeiras comunidades [cristãs] era beligerante e a expectativa da vinda do Reino [...] era libertadora para a transformação do mundo.

¹⁰⁷ Johann Baptist Metz é um teólogo católico alemão que foi o principal defensor da chamada “Teologia Política”, interpretação teológica fundamentada em ações práticas frente ao sofrimento material humano e que exerceu influência sobre muitos dos adeptos do que viria a ser a Teologia da Libertação.

Pois para a consciência dessas comunidades Cristo [...] era um revolucionário que agiu e sofreu em conflito com a ordem social existente e assim não precisava de admiradores mas de seguidores no serviço de sua missão de transformação do mundo. (1968, n. 1, p. 36)

Entretanto, esta teologia política deveria servir como forma para o diálogo com as utopias dominantes e os “humanismos concretos” – como é interpretado o marxismo de Garaudy – mas sem nunca se converter em uma ideologia de um futuro pré-determinado ou à crença de que a alienação se extingue completamente com a transformação socioeconômica, uma vez que Deus é a absoluta transcendência e o fato inevitável da morte relativiza toda esperança temporal no futuro, o que a difere profundamente das ideologias seculares. A teologia política procuraria compreender o homem e a sociedade, mas consciente de que este conhecimento é contingente e em constante transformação.

Outro ponto traz uma novidade radical quanto ao que, como vimos, predominou nas linhas editoriais de ambas as revista analisadas: a questão do recurso à violência – que explícita ou implicitamente é o tema norteador do debate acerca das transformações sociais. O autor parte do argumento de R. Garaudy, que convoca os cristãos à revolução por entender que condenar a violência reativa do oprimido é colocar-se como cúmplice do opressor, isto é, da ordem estabelecida injusta e desumana e, sendo assim, Jerkovic retoma a ética cristã oficialmente apregoada pelo Vaticano – que condena a violência abrindo exceção para o caso de insurreição frente a um tirano perpetuado no poder, mas não para combater regimes ou estruturas injustas – entretanto interpreta que os caminhos de enfrentamento indicados na *Populorum Progressio* para necessária mudança das estruturas não entram em detalhes sobre esta questão. A novidade consiste em que, diante desta situação, Jerkovic opta por posições de Karl Rahner¹⁰⁸ e, sobretudo, do já referido teólogo protestante Richard Shaull, afirmando que os cristãos tem a missão de contribuir concretamente para a construção de um futuro temporal, ainda que nunca pleno e sempre contingente e desconhecido, e isto demanda ações práticas que são necessariamente conflituosas: “[...] luta e decisão histórica implicam também violência [...] práxis sempre implica também o uso da força, isto é, uma alteração da situação histórica, inclusive da condição histórica do outro, prévia à compreensão deste e ao seu livre consentimento.” (1968, n. 1, p. 42)

¹⁰⁸ Karl Rahner foi um sacerdote jesuíta alemão e teólogo defensor e divulgador de ideias atreladas ao Concílio Vaticano II. O conceito de “futuro absoluto”, marcante para a doutrina social católica e, como se verá, constantemente retomado por colaboradores de ambas as revistas ao longo de todo recorte temporal de nossa pesquisa, foi um dos focos de suas reflexões.

Desta forma, conclui que a situação histórica atual demanda também uma “teologia da revolução”, uma vez que as realidades existem para servir aos propósitos de Deus, portanto devendo ser transformadas em direção a tais propósitos e:

[...] o messianismo bíblico é de caráter revolucionário [...] ‘Deus precisa demolir com a finalidade de construir’ (Jer. 1,10) [...] a humanização só se tornará realidade através da [...] transformação das estruturas – mesmo que tais mudanças tragam consigo a novas possibilidades de desumanização [...] [pois] ela pode representar uma nova oportunidade de melhoria. (1968, n 1, p. 43-44)

Por fim, J. Jerkovic defende – de maneira análoga ao que faz Pedro Demo, mas apoiado exclusivamente em argumentações advindas do ambiente eclesial – que para os cristãos a revolução não deve ser interpretada como inevitável, como novidade absoluta ou fim da necessidade de ação, mas deve ser vista sem reticências, sendo julgada perante o Reino de Deus – com o qual nenhuma revolução se identifica plenamente – que paulatinamente vai se impondo, apesar das limitações e fracassos dos homens, ou seja, das novas desumanizações consequentes, uma vez que os sistemas de pensamento são falíveis, o que deixa a razão (cristã) livre para procurar novos padrões de sociedade sem se atrelar a utopias temporais. Mais importante que o balanço dos sucessos ou fracassos seria “[...] a maneira pela qual a luta pela humanização alcança um novo nível.” (1968, n. 1, p. 44) Portanto, o teólogo franciscano interpreta positivamente as propostas revolucionárias como aproximações contínuas ao Reino de Deus, que não devem ser sacralizadas, mas para as quais é aceitável o diálogo e a colaboração com marxistas e, inclusive, o recurso às vias violentas.

Por sua vez, os posicionamentos presentes em *Christus* acerca do marxismo se encontram em quantidade ínfima e apesar de seus argumentos apresentarem-se de forma semelhante – porém mais superficial – ao que aparece em Jerônimo Jerkovic, ao também identificar o marxismo como ligado à negação dos aspectos transcendentais/ religiosos da condição humana, este tipo de argumentação produz na revista mexicana conclusões que tendem mais ao anátema do que há aceitação do diálogo e colaboração com marxistas.

No editorial de agosto de 1970, Enrique Maza lamenta profundamente que no México os marxistas demonstrem mais preocupação com os homens do que os clérigos. Anteriormente, no editorial de maio de 1969, já havia apontado certo mérito do marxismo que por meio de sua instauração em países comunistas possibilitou o despertar de uma nova consciência humana global. Todavia, neste mesmo editorial indicou que, a exemplo de Jesus Cristo, os sacerdotes devem ocupar-se com questões sociais concretas, mas cuidando para não

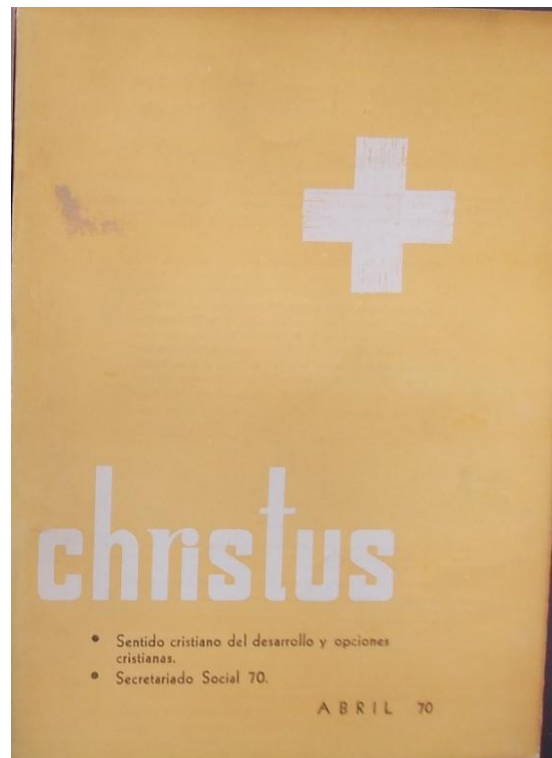
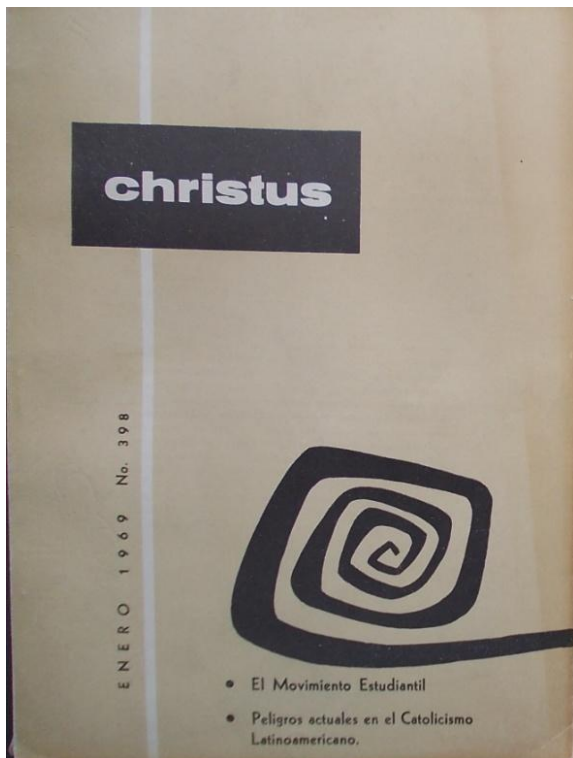
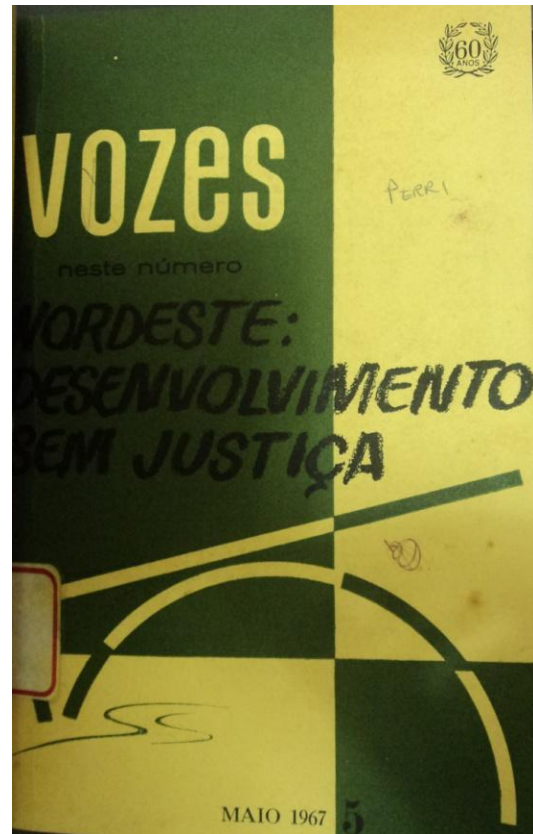
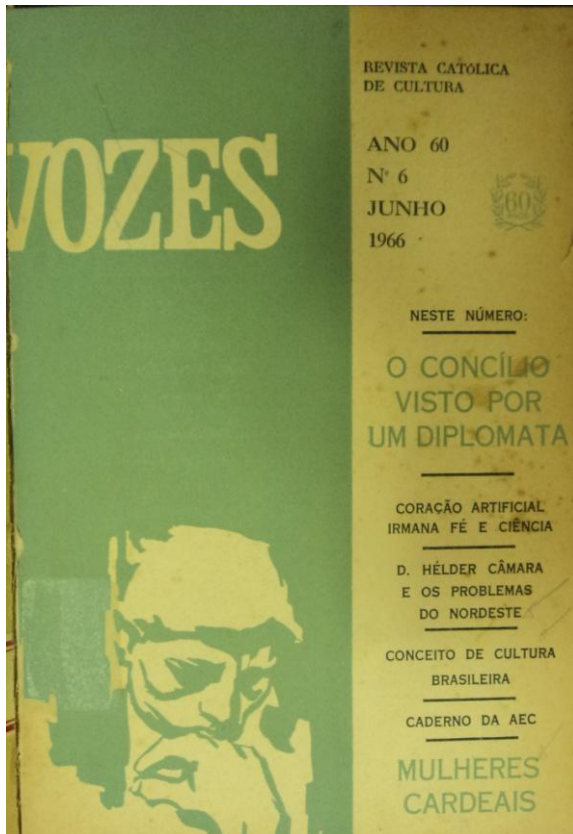
cometer erro (implicitamente referindo-se aos mesmos comunistas/ marxistas anteriormente tratados positivamente) de relegar os aspectos religiosos transcendentais:

[...] la tentación del hombre, al abrirse más [...] al hombre, es no abrirse lo bastante al sentido de Dios [...] Cristo es hombre para los hombres [...] Pero Cristo, antes de ser para los otros, fue para su Padre, vino a ocuparse de las cosas de su Padre [...] El sacerdote no está al servicio de una comunidad. Está al servicio de Jesucristo [...] somos hombres que oran por hombres que se comprometen. Hombres que saben el riesgo de comprometerse, no por tesis abstractas, sino por personas [...] No somos testigos de ideas [...] Somos testigos de Jesucristo [...] (1969, mai., p. 440-442)

Por outro lado, em seu artigo no mesmo número de maio de 1969, Enrique Maza ressalva que ao enfrentar situações excepcionais (claramente referindo-se às ditaduras em vigência em diversos países latino-americanos), a colaboração entre cristãos e marxistas pode ser estratégica e momentaneamente tolerada: “Puede ser que en cierto país las circunstancias obliguen a un diálogo mucho más profundo con los marxistas [...] Por ejemplo, las circunstancias de [...] Brasil son radicalmente diferentes.” (1969, mai., p. 475)

Seguindo essa mesma linha, para Arnaldo Zenteno o principal empecilho a inviabilizar uma colaboração entre cristãos e marxistas seria o desprezo destes pelo religioso, uma vez que entende os resultados alcançados pelos marxistas nos países comunistas como exemplo desastroso que “[...] muestra que se puede dar vuelta a la situación en provecho de los pobres y detrimento de los ricos, mediante una revolución económica social, extraña y aun hostil a la religión [...]” (1970, jan., p. 31)

Portanto, interpretamos que neste período em ambas as revistas o antimarxismo ferrenho não se apresenta como preocupação central. Ademais, na revista Vozes abrem-se pequenos espaços ao diálogo com o marxismo, desde que mantendo nitidamente demarcadas as divergências com este, ao passo que na revista mexicana predomina posicionamento contrário e, até mesmo condenatório, ao diálogo.



*Vozes: Revista Católica de Cultura, números seis de 1966 e cinco de 1967;
Christus – revista mensal para sacerdotes, janeiro de 1969 e abril de 1970.*

2. Anticapitalismo Cristão e Nacional Desenvolvimentismo (*Christus*: 1971 a 1973 – Vozes: 1970 a 1974)

... opción por el socialismo al que creen más acomode con las ideas evangélicas. Toman esa definida posición que luche por la superación de las clases... no se pronuncian por cualquiera socialismo sino por uno que construya el mismo pueblo (no uno impuesto de arriba), un socialismo democrático...

Padre Jorge Alonso

... não se trata de nada que possa ser enquadrado em quadros “subversivos” – não se trata de revolução, em suma. Trata-se de conferir ao desenvolvimento pelo menos algumas estacas de sustentação. A do crescimento do mercado interno [...] A base do desenvolvimento está no mercado interno. Os que dizem o contrário estão enganando a si mesmos – ou aos outros.

César Correia

Neste capítulo, no que se refere à *Christus* nosso recorte temporal se iniciará com o número de janeiro de 1971 e se encerrará em março 1973, último número com o padre Enrique Maza como diretor da revista. Para Vozes, o recorte deste capítulo abará todas as edições de 1970 a 1974.

É nítida a ênfase anticapitalista assumida pela revista *Christus* neste período. O desenvolvimentismo foi praticamente descartado como solução e a teoria da dependência começou a surgir paulatinamente como explicação fundamental para compreensão da realidade vivenciada no México e na América Latina – o que em certa medida acompanha o desenrolar da Teologia da Libertação. Contudo, instaurou-se um debate entre a defesa de uma meta “anticapitalista cristã” – identificável ou não com um “socialismo humanizado” – intermediária entre o pecado capitalista e o comunismo (“ateu e totalitário”) da URSS, a ser alcançada sem recurso à violência; e a opção aberta em prol das guerrilhas e do socialismo, interpretados como parte da missão temporal cristã.

Na revista Vozes, o período entre 1970 e 1974 continua marcado pelo embate, agora “subterrâneo” e mais desequilibrado, entre defensores da reforma ou da revolução, todavia esta primeira opção passou a encontrar-se dividida entre a defesa (empreendida por colaboradores leigos) do desenvolvimento capitalista em moldes nacionalistas como etapa necessária a ser percorrida pelo país; e as críticas (neo) intransigentes ao “capitalismo liberal”, advindas do meio eclesiástico, que seguem sendo anticomunistas e completamente avessas a qualquer emprego das armas.

No que se refere à revista *Christus* interpretamos que sua transformação a partir de 1971 foi impulsionada – para além da já mencionada crise de legitimidade do sistema político – pelo *I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo*, que acabou por acirrar as disputas internas no seio da Igreja ao legitimar em território mexicano a tendência à radicalização latente entre alguns setores católicos, sobretudo ligados à Companhia de Jesus do país.

Jean Meyer (1991, p. 455-467) destaca que foi no meio jesuítico onde o *aggiornamento* encontrou mais defensores no México. Todavia – de forma análoga ao que ocorreu com a Ordem jesuítica em grande parte da América Latina (conferir Introdução) – identifica cisões frente à hierarquia da Companhia, sobretudo a partir de 1970, que levaram muitos de seus membros a abandonarem-na por considerar que esta se concentrava demais em aspectos transcendentais/ religiosos e relegava o compromisso cristão temporal ou, como aponta Iñigo F. Fernández (1994, p. 14), por razões diametralmente inversas, ao discordar da ênfase na “opção pelos pobres” adotada pela Ordem local nesse período. Dentre os que permaneceram (ao menos durante os primeiros anos da década de 1970), um pequeno número destacou-se pela radicalização de seus posicionamentos agrupados no boletim *Liberación*, que existiu de dezembro de 1969 a dezembro de 1971. Entre os membros deste grupo encontravam-se alguns dos fundadores do CRT, José Porfirio Miranda, Martín de la Rosa (do qual falaremos mais adiante) e Luis del Valle: “El año de 1970 es de veras el parteaguas. El padre provincial comunica a los jesuitas sus ‘reflexiones sobre nuestra vida y actuación ante la urgencia del problema social en México’ [...]” (MEYER, 1991, p. 466-467)

Diversos autores corroboram o *I Congreso Nacional de Teología* realizado em novembro de 1969 como marco desse acirramento interno na Igreja mexicana. Luis del Valle (2011, p. 311) o considera como a realização local equivalente à conferência de Medellín, que deu início a um grupo promotor do “novo modo” de ensinar teologia a partir das orientações do Concílio Vaticano II pensadas desde a América Latina, o que originou o CRT. Analisando a própria *Christus*, Iñigo Fernández (1994, p. 57-62) apresenta uma divisão temporal análoga a que adotamos para nosso recorte temporal ao interpretar os anos entre 1968 a 1970 como um “período de transição” até a adoção de posicionamentos mais radicais, com a predominância a partir de 1971 de uma terminologia de libertação ligada ao conceito de “exploração” em sentido marxista, isto é, libertação de estruturas opressoras, contudo o autor também aponta o Congresso de Teologia de 1969 como um marco desse processo, no qual pela primeira vez um evento voltado à reflexão teológica no México teria tomado a realidade como ponto de partida. Jesús García (1984, p. 395-397) entende que o itinerário do Congresso marca a passagem da reflexão teológica no México de um marco de desenvolvimento para

outro de libertação, e reproduz a parte do diagnóstico realizado pela comissão organizadora do Congresso cuja citação é praxe em avaliações posteriores do mesmo:

[...] es, en México, el tránsito de la teología del desarrollo a la teología de la liberación [...] Preparamos un Congreso sobre fe y desarrollo y encontramos que, casi unánimemente, se habló de fe y liberación [...] De esta manera penetró en la conciencia y expectativas, la temática de la liberación [...] y se incorporó al menos un sector de la Iglesia mexicana [...] superando su aislamiento y enclaustramiento, frutos de la conciencia de que ‘somos diferentes’. (GARCÍA, 1984, p. 396)¹⁰⁹

Roberto Blancarte (1992, p. 255-257) também considera o *I Congreso Nacional de Teología* como base para “[...] la introducción y difusión de la Teología de la Liberación en México [...] comenzando al mismo tiempo una etapa de abierto enfrentamiento entre diversos sectores eclesiales [...]” (BLANCARTE, 1992, p. 255) Afirma ainda que esse impulso fornecido aos setores católicos mais radicais ocorreu em função da ampla participação e apoio de membros da hierarquia ao Congresso, o que para o autor revela a ambiguidade com que o episcopado mexicano lidou neste período com as iniciativas transformadoras de setores do clero e laicos. Por outro lado, Blancarte aponta que em certa altura dos acontecimentos o episcopado percebeu que o conteúdo do Congresso escapava às suas mãos, o que o levou a exercer certo controle sobre as suas conclusões.

No entanto, há um fator externo que também contribuiu para dividir a Igreja mexicana no período: o início do governo de Luis Echeverría (1970-1976)¹¹⁰ que, em resposta à crise do “regime político revolucionário” foi o primeiro presidente mexicano a adotar uma retórica de autocrítica ao sistema, o que acabou por convencer muitos setores católicos, incluindo a maior parte do episcopado, contrastando aos grupos radicais impulsionados pelo Congresso: “Una de las cuestiones que separaban estos dos grupos [...] era la de la violencia legítima ante una situación social injusta.” (BLANCARTE, 1992, 259) Entretanto, neste segundo e minoritário grupo favorável à ação ofensiva e direta da Igreja frente às injustiças sociais – no qual enquadrados a revista *Christus* neste nosso segundo período – encontravam-se

¹⁰⁹ Parte desse diagnóstico de “viragem” também se encontra reproduzido em Iñigo Fernández (1994), Roberto Blancarte (1992) e Edward Larry Mayer Delappe (1977). A questão da superação do isolamento possui relações com a quebra, neste período, quanto à crença na excepcionalidade da Igreja mexicana frente ao restante da América Latina (quebra produzida, sobretudo, pela adoção das teorias da dependência como explicação unificadora do subcontinente pela Teologia da Libertação), crença esta que também aparecia nas páginas de *Christus*, como apresentamos com nas análises do pensamento de Enrique Maza no capítulo/ período anterior.

¹¹⁰ Em dezembro de 1970, Luis Echeverría Álvarez assumiu a presidência do México, adotando posturas interpretadas por alguns autores como populistas ou neopopulistas (MOGUEL & LÓPEZ, 1990, p. 321-376; GONZÁLEZ GOMES, 2012, p. 176-192) – todavia consideramos que também passíveis de serem enquadradas naquilo de Daniel Aarão Reis (2014) denomina como cultura política nacional-estatista – caracterizando-se por um discurso “reformista e esquerdista” que o diferenciava radicalmente de seu antecessor na presidência, Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970). Por outro lado, na prática o governo Echeverría mostrou-se continuador do

posicionamentos mais moderados, contrários às posturas “extremistas atreladas ao uso da violência”, entre os quais Blancarte enquadra o bispo de Cuernavaca Sérgio Méndez Arceo (notoriamente associado à Teologia da Libertação) e o próprio padre Enrique Maza.¹¹¹

Todavia a divisão entre os posicionamentos frente ao Estado não pode ser confundida com a divisão quanto à interpretação da doutrina social católica. Em termos ideológicos, *a priori* o setor hierárquico majoritário aproximava-se mais do grupo que entendia o alinhamento com o Estado como compactuar pecaminosamente com a injustiça social, no entanto, as manifestações de radicalização de parte dos membros deste após o *I Congreso de Nacional de Teología* atemorizaram a hierarquia, o que acarretou na adoção de uma postura de “cooperação condicionada” aprovando o governo Echeverría, mas simultaneamente fazendo exigências em matérias sociais e criticando aspectos do sistema considerados nocivos, enquanto procurava lidar com as forças internas em disputa, buscando reestabilizar o poder decisório hierárquico, o que foi logrado a partir de 1973/ 1974.

Contudo, analisando as Conclusões do *I Congreso Nacional de Teología* (publicadas na revista *Christus* em fevereiro de 1970) é possível perceber que a “mão hierárquica” foi suficientemente forte para, salvo alguns pontos específicos e isolados, amenizar esse tom radical que comumente atribui-se ao evento, tornando a maior parte do documento carregada de ambiguidades que possibilitam, em nosso entender, tanto interpretações “anticapitalistas revolucionárias”, quanto “reformistas estruturais para o desenvolvimento integral”.¹¹²

autoritarismo violentamente repressor e o êxito de suas ações nacionalistas foi pouco efetivo. Voltaremos a abordar características do governo de Luis Echeverría no próximo capítulo.

¹¹¹ Em consequência de seus posicionamentos sociais, já em 1971 o bispo Sérgio Méndez Arceo e o padre Enrique Maza foram denunciados pela minoritária (mas muito ativa no período) ultradireita católica mexicana como pilares das “seitas comunistas” infiltradas na Igreja (CASTILLO Murillo, 2012, p. 102-110).

¹¹² A análise da economia mexicana centra-se em denunciar o modelo de desenvolvimento adotado, que resultaria em má distribuição de renda, desequilíbrio regional, abandono dos camponeses e “incapacidade estrutural” de gerar empregos suficientes, apontados como frutos da influência estrangeira na economia, consequente falta de uma maior industrialização e, sobretudo, do colonialismo interno (novamente não há nenhuma referência direta aos indígenas) perpetrado pelo sistema que, todavia, “[...] lleva dentro ya el germen de un rompimiento brusco, a no ser que se encuentre otra solución difícilmente previsible.” (1970, fev., p. 187) Ademais, constata que o Estado mexicano, ao contrário do absentismo proposto pelo capitalismo liberal intervém na economia e assim logrou um inegável crescimento econômico, o que é avaliado como positivo, mas insuficiente para melhorar essa “má estruturação” da economia e da sociedade. Desta forma, conclui que se deve questionar o sistema como um todo e, portanto, a libertação implica ruptura, com a destruição das *barreiras* estruturais que o sistema impõe, todavia em nenhum momento fala abertamente da necessidade da destruição do sistema *per se*. A parte mais enigmática e aberta do documento refere-se à pequena e única passagem (em todo o longo texto) que trata do método para empreender essa destruição: “Hay que destruir, pues, todo aquello que sea opresor. Respecto al cómo [...] el método más cristiano – y por tanto más eficaz – puede ser la muerte del que busca la transformación, como signo e interpelación victoriosa a las condiciones injustas y opresoras: la muerte del profeta.” (1970, fev., p. 190) Entretanto, na sequência desta passagem aponta que o sistema mexicano se mantém em sua atual forma geradora de “escravidões pecaminosas”, porque é guiado por valores advindos unicamente da dimensão temporal, frente ao que encomenda a busca pela conversão, destruindo no interior dos homens os valores que fazem com que estas estruturas opressoras existam e se perpetuem. Quando trata da análise da sociedade mexicana é nítida a ênfase na busca por um desenvolvimento integral, que acabe com a

Quanto às transformações no conteúdo enfatizado e destacado nas páginas de Vozes entre 1970 e 1974 – marcadas por algo que pode ser caracterizado como uma “viragem acadêmico-cultural” (conferir Introdução) –, interpretamos que estão diretamente relacionadas a uma combinação entre o contexto de recrudescimento da repressão e censura por parte do regime ditatorial militar em vigência no Brasil e as estratégias empreendidas pelo diretor da revista, frei Clarêncio Neotti, no intuito de alavancar a circulação do periódico, expandindo seu público alvo até as camadas estudantis/ universitárias, ao mesmo tempo em que “driblava” os censores, excluindo os assuntos explicitamente políticos das capas da revista e relegando-os quase totalmente à seção de menor destaque (*Idéias e Fatos*).¹¹³

Todavia, mesmo o “subterrâneo” conteúdo referente às transformações sociais na revista brasileira não ganhou as explicações de dependência estrutural e os “ares radicais” (e socialistas) encontradas na revista *Christus* em período análogo. Entendemos que é preciso refletir a partir da convergência de diversos fatores para buscar compreender tal postura. Primeiramente, a soma conjuntural das brutais derrocadas sofridas pelas guerrilhas urbanas (em 1969-1970)¹¹⁴ e aumento da repressão em todos os setores, com o chamado “milagre econômico” evidenciado a partir de 1970, levando a uma situação de “calmaria social” e maior tendência à crença de que era possível e preferível ou necessário (dependendo do viés interpretativo) um desenvolvimento efetivo para o país nos marcos do capitalismo;¹¹⁵ outro

marginalização sociopolítica. A libertação aparece como sinônimo de humanização cristã do social e político, alcançada por meio da cooperação e solidariedade. A maior novidade refere-se à apresentação positiva do movimento estudantil de 1968, sem qualquer resquício do medo frente ao “espectro comunista”. A análise do aspecto internacional aponta a existência do “colonialismo externo” e “imperialismo estrangeiro”, mas sem explicar o que seriam (muito provavelmente aqui a mão hierárquica fez-se presente). Por fim, tratando da situação de “violência institucionalizada” no país conclui que a opção não pode ser em prol de sua evolução, mas de sua transformação “[...] radical y profunda, es decir la Revolución.” (1970, fev., p. 219) Esta é a única frase em todo o texto a empregar a palavra revolução e, novamente, não se aprofunda no assunto, não explica qual revolução, com que finalidade, por quais meios (o que mais uma vez pode significar que aqui também houve edições) e, assim sendo, esta revolução não é necessariamente identificável com a destruição do capitalismo. Deve estar claro que cada tema foi trabalhado por grupos distintos durante o Congresso, daí suas disparidades. Contudo, entendemos o documento é passível de ser interpretado tanto como impulso para “mártires revolucionários” ao exemplo do padre Camilo Torres, como uma de humanização cristã do capitalismo.

¹¹³ Como apontado na Introdução desta Tese, não interpretamos esses artigos focados em temáticas “acadêmico-culturais” como politicamente neutros. Percebemos que, implícita ou explicitamente, tratam de questões sociopolíticas, todavia, não abordam aquilo que nos interessa analisar especificamente, isto é, os projetos, meios e limites para que se alcançassem as transformações sociais. Razão pela qual excepcionalmente para este período iremos considerar para nossas análises os textos da seção *Idéias e Fatos*.

¹¹⁴ O que não significa que as vias armadas fossem uma opção completamente descartada na sociedade brasileira do período. Quanto a este ponto, Izabel Pimentel da Silva (2014) traça um panorama das características das organizações guerrilheiras no Brasil durante a ditadura militar, inclusive ao longo da década de 1970.

¹¹⁵ Daniel A. Reis (2014, p. 74-92) caracteriza este período como “anos de ouro e de chumbo”. Grosso modo, interpreta que o programa liberal-internacionalista (encabeçado pelo presidente Castelo Branco) foi abandonado e, sobretudo com o governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), em um contexto no qual se somavam a derrocada das guerrilhas urbanas, o recrudescimento do terror à sombra do AI-5 e uma conjuntura econômica internacional favorável, marcada pela expansão do comércio e disponibilidade de capitais para investimentos e financiamentos, houve um “reencontro” com a tradição nacional-estatista, fundada no Brasil com a ditadura

ponto refere-se ao já tratado problema da falta de acesso direto no Brasil ao pensamento das teorias da dependência em seus moldes marxistas, a não ser pelo viés crítico apresentado, sobretudo, por Fernando Henrique Cardoso; por fim, apesar de o Brasil ter sido o palco com maior número de atores a reivindicar seu atrelamento à Teologia da Libertação, essa adesão massiva ocorreu, sobretudo, a partir da segunda metade da década de 1970, período no qual os irmãos e intelectuais/ teólogos franciscanos Leonardo Boff e Clodóvis Boff tornam-se referências no assunto e tiveram suas obras publicadas pela Editora Vozes.¹¹⁶

Desta forma, em nosso segundo recorte temporal as duas revistas adotaram abordagens distintas no que se refere às transformações sociais. Partindo das premissas até aqui apresentadas, entendemos ser possível perceber uma maior homogeneidade na revista mexicana em torno de posicionamentos anticapitalistas e voltados ao combate contra o Estado mexicano, todavia com discordâncias acerca da adesão ao socialismo e, sobretudo, quanto à legitimidade das vias armadas; enquanto nas páginas de Vozes permanece o debate entre uma minoritária posição pró-revolucionária e a aposta no desenvolvimento dentro dos marcos do sistema capitalista, agora absolutamente predominante e ligada a um nacionalismo crítico ao modelo econômico adotado pelo regime militar, contudo defendida a partir de duas concepções atreladas a distintas visões acerca das finalidades do desenvolvimento socioeconômico e, portanto, não mais ligadas apenas à proposição “católica vaticana” de busca do desenvolvimento capitalista “humanizado” e integral.

2.1. Os minoritários posicionamentos pró-revolucionários

Neste nosso segundo recorte temporal, nas páginas de *Christus* a predominância do pensamento de Enrique Maza acerca das transformações sociais desaparece conjuntamente

varguista (até então grande inimiga dos setores golpistas), o que, por meio da intervenção estatal nos mais variados setores econômicos e com base em capitais privados nacionais e estrangeiros gerou o chamado “milagre econômico brasileiro”, promovendo a modernização, quantitativa e qualitativa, de diversos setores da sociedade. O regime reforçou esta situação de estabilidade sociopolítica com propagandas e *slogans* ufanistas difundidos pela grande imprensa, sobretudo a partir de 1970. É inegável a expansão capitalista vivenciada no período entre 1970 e 1973, quando se alcançou índices de crescimento do PIB que ultrapassavam 10% anuais, ao mesmo tempo em que se manteve o controle da inflação, o que serviu para lograr apoio do empresariado, grande mídia, classes médias (satisfeitas com a maior possibilidade de consumo) e até dos baixos trabalhadores urbanos, seduzidos pelo aumento das oportunidades de emprego e pelas “sobras caídas dos banquetes do consumo”, o que contribuiu para isolar o que restava da esquerda armada. Todavia, o “milagre” também teve seus custos sociais, uma vez que se apoiou no arrocho salarial, concentração de renda e, de acordo com a interpretação de Marcos Napolitano (2014, p. 147-172), controle de multinacionais nos setores mais dinâmicos da indústria, além da intensificação do êxodo rural e consequente inchamento desordenado das grandes cidades, entre outros fatores, o que legou mazelas que atingem, sobretudo, as periferias das grandes cidades (um dos palcos principais de movimentos sociais e comunitários que surgiram em grande parte sob a batuta da Teologia da Libertação).

com a perda de importância do espaço editorial. Artigos de sua autoria e de outros colaboradores defendendo a participação direta da Igreja em assuntos temporais continuam a aparecer em bom número, no entanto, estes não se aprofundam em questões relativas aos meios pelos quais deveria se dar tal atuação.¹¹⁷

Os três autores com maior número de colaborações abordando questões ligadas às transformações sociais na revista mexicana eram jesuítas, mas abandonaram (ou foram expulsos) a Companhia de Jesus entre meados e o final da década de 1970. Já entre os mais assíduos colaboradores de Vozes sobre a mesma temática encontramos apenas um autor do meio eclesial e dois acadêmicos leigos, sendo que um deles é um “velho conhecido” na revista. Nos debates internos travados nestes dois periódicos, os posicionamentos pró-revolucionários estão presentes (com características bastante distintas), no entanto são quantitativamente minoritários e menos destacados. Dois autores são seus maiores representantes: Martín de la Rosa em *Christus* e na revista brasileira persiste (porém com algumas características novas) o pensamento de Pedro Demo.

Na revista brasileira, as temáticas ligadas à revolução e sua defesa, mesmo consideradas apenas em comparação com as outras abordagens das transformações sociais, perderam espaço e seguiram sendo dominadas por um único autor, Pedro Demo, colaborador como quatro textos entre 1970-1974, sendo um em *Artigos* e três em *Idéias e Fatos*.

Esse texto da seção *Artigos* é o único em todo período a tratar diretamente de temáticas ligadas às transformações sociais que está destacado na capa e abre um número da revista (o quarto de 1970). Como era praxe para o autor, seu texto apresenta-se em “tom” bastante acadêmico, ou seja, sua pretensa cientificidade teórico-analítica visa legitimar seu engajamento político, implícito ou explícito.

Parte substancial dos argumentos anteriormente apresentados em Vozes por Pedro Demo retorna em nova “roupagem”: divide às elites em duas parcelas antagônicas, os tecnocratas, que atuam dentro dos limites impostos pelo sistema visando reformá-lo para

¹¹⁶ A única exceção é a obra *Jesus Cristo Libertador*, de Leonardo Boff, publicada pela editora Vozes ainda na primeira metade da década de 1970 (em 1972).

¹¹⁷ Interpretamos que tal necessidade de constante justificação da ação temporal do clero, o que praticamente não ocorria em Vozes, possui relações com os posicionamentos mais radicais assumidos por *Christus* partir de 1971, ao mesmo tempo em que se colocava frente a um episcopado esmagadoramente avesso à Teologia da Libertação, enquanto a revista Vozes adotava posições mais moderadas e relativamente respaldadas pelo Episcopado brasileiro, que se mostrou majoritariamente mais tolerante aos pensamentos católicos sociopoliticamente engajados. Além disso, nos parece que na sociedade brasileira havia maior aceitação da ação temporal da Igreja, como indica uma pesquisa realizada pela Revista Visão (sétimo número de 1969), cujo resultado aponta que para 77,9 % dos entrevistados a Igreja deveria voltar-se para os problemas sociais e para 66,2 % colaborar na luta pela justiça social é uma das funções mais importantes dos padres, enquanto isso historicamente grande parte da

aperfeiçoá-lo; e os intelectuais cuja “filosofia” é dialética e vivem “para as ideias”, buscando a verdade e a justiça ao defender à crítica ao *status quo* como condição de progresso, ainda que não possam definir o que virá depois (assim procurando desvencilhar-se de qualquer proposição comunista ou “subversiva”), desta forma constituindo-se em necessária contraposição ao poder por insurgir contra a “unidimensionalidade” na sociedade.

Buscando marcar o não alinhamento de seu pensamento com o comunismo e, ao mesmo tempo, como válido para os cristãos, fornece como exemplo de sociedade unidimensional a “Rússia monolítica” e o “capitalismo tecnocrata”, além do papa João XXIII como exemplar membro de uma elite intelectual. Ademais, afirma que o conceito de elite, em si próprio, constitui uma crítica à utopia de uma sociedade sem classes e à ditadura do proletariado: “O proletariado não dita, mas é ditado. A própria revolução russa foi de intelectuais [...] Uma sociedade onde não haja problema de domínio pressupõe outra humanidade, bem como a democracia perfeita pressupõe o homem perfeito. Ora isso é poesia.” (1970, n. 4, p. 24-25)

Retoma também seus argumentos quanto à necessidade da revolução como condição necessária para o progresso, no entanto com algumas características novas, adaptadas ao novo contexto. Repete que a revolução violenta seria resultante de uma sublevação da “classe baixa” em consequência de uma “classe alta” que se aferra inelutavelmente à sua posição conservadora. Passando à análise do Brasil identifica que a parte da elite que governava o país é formada por generais e, assim sendo, encomenda que os próprios militares no poder realizem a transformação social revolucionária que entende como necessária para o progresso da justiça social,¹¹⁸ afirmando que esta demanda a instauração de um regime forte, uma vez que a democracia no contexto brasileiro seria algo demagógico em razão desta ser impraticável em meio ao analfabetismo, responsável pela eleição de governantes incompetentes, desta maneira impossibilitando no Brasil o “caminho da revolução pacífica”:

A transformação deverá ser tão profunda que para tanto é mister ter todo o poder na mão [...] Este realismo sociológico e histórico é a base mais concreta para a preparação de um povo à democracia. Nasce-se analfabeto. Até a democracia, há uma educação no meio [...] Nossa imaturidade democrática está sobretudo consolidada na incompetência de nossos deputados [...] A história dos nossos deputados e senadores é antes de tudo a história da demagogia brasileira, do ladino à custa do competente [...] O funcionamento do Congresso é garantia do processo democrático, suposto que a democracia seja real. Mas o Congresso é principalmente um símbolo, porque a maioria se elege à custa do analfabeto [...] Estas considerações, que têm sabor totalitárias, nos parecem mais reais que a poesia

sociedade mexicana tende a ser mais receosa frente à participação da Igreja em assuntos sociopolíticos. Para mais detalhes sobre a história do anticlericalismo no México sugere-se conferir Nora Pérez-Rayón (2004).

¹¹⁸ Convém destacar, como demonstra Maria José de Resende (2001), que ao longo de todo o regime ditatorial brasileiro os militares buscaram legitimar suas ações e manutenção no poder como visando garantir benefícios sociais e segurança para população desfavorecida e os “anos de chumbo” marcaram o auge deste discurso.

democrática [...] ¹¹⁹ **Há sem dúvida algumas razões para um regime forte no Brasil. Que este regime seja militarista e de direita, é outra questão.** Mas gostaríamos que não fosse um governo de reformas. Com todo o poder que dispõe, fôsse governo de transformações.” (1970, n. 4, p. 26-27) [grifo nosso]

Desta feita, portanto, Pedro Demo legitima (com certa dose implícita de ironia) o regime ditatorial em vigência, até mesmo o fechamento (justificado como supostamente temporário) do Congresso Nacional, com a condição de que este realizasse as transformações estruturais revolucionárias que em seu entendimento (exaltado como científico) o país necessitava para progredir e que somente poderiam ser alcançadas sob a “mão dura” de um regime forte (preferencialmente, mas não necessariamente, de esquerda). Não caberia mais aos populares nem mesmo a sublevação inicial – como em seus textos no período anterior – mas somente o papel de espectadores passivos de uma revolução realizada de “cima para baixo” e que serviria para preparar, para fornecer as “ferramentas intelectuais” que faltavam à população, tornando-a capaz de futuramente vivenciar a democracia.

A partir de 1970 a seção *Idéias e Fatos* – para onde migrou (como já informamos) a esmagadora maioria dos textos que abordam diretamente questões relativas às transformações sociais – passou a ser subdividida em temas culturais ou acadêmicos sociais, como por exemplo, Cinema, Música, Histórias em Quadrinhos, Arte, Ciência e Tecnologia, Filosofia, Sociologia, Economia, Teologia, Situação Internacional, Planejamento, etc., o que provavelmente consistia em uma estratégia para fornecer um pouco mais destaque a este espaço para o qual foram deslocados os assuntos, que em razão da censura, não convinhavam ser apresentados na seção *Artigos*. Os outros três textos de Pedro Demo neste período encontram-se nas subseções “Sociologia” ou “Planejamento”.

Nestes textos, Pedro Demo repete-se novamente, realizando novo ataque ao irrealismo utópico do projeto marxista/ comunista, ao equiparar a sociedade final idealizada por Karl Marx, igualitária, sem dominação e conflitos, ao paraíso terrestre, visão esta, de acordo com o autor, totalmente superada pelos “teóricos modernos”. Todavia não descarta o papel da utopia para o progresso humano, uma vez que cada nova realização abre a possibilidade de avanços.

Tais raciocínios são realizados como preparação para dois argumentos: primeiro, desqualificar, novamente, a “sociologia dominante”, que seria funcionalista-estruturalista e

¹¹⁹ Interpretamos que a principal contraposição que Pedro Demo quer estabelecer, para além do “comunismo soviético”, é frente às propostas, predominantes nas páginas de Vozes deste período, que recusavam a transformação revolucionária como saída para o país e apostavam em reformas para o pleno desenvolvimento capitalista. Por outro lado, sua constante referência às vias pacíficas de oposição à ditadura como “poesia” nos leva a vislumbrar que o autor também intencionava contrapor-se aos movimentos culturais engajados de esquerda (que possuíam como consumidores grandes parcelas das classes médias urbanas, sobretudo

partiria de conceitos como equilíbrio, funcionalidade mútua e sincronismo estrutural, assim desconsiderando ou o relegando o conflito a mero fator de transformação da sociedade, ao passo que o conflito é o disfuncional, o não estruturado, o desequilíbrio, realidades imprescindíveis a toda organização social e, portanto, a sociedade é um ideal, tal qual a utopia e a verdade, que “[...] ninguém sabe o que é, mas todos a buscam [...] corremos atrás dela na certeza de não a alcançarmos [...]” (1972, n. 9, p. 64), e a tensão não é um momento, mas parte integrante e inerente da realidade social; e segundo, para “constatar” que a “doutrina teórica atual” da Igreja, ao invés de aproximar-se do irrealista projeto comunista, possui esta visão conflituosa da vida, uma vez que ela aponta para a imperfeição do homem e, simultaneamente, busca a utópica felicidade absoluta, embora certa da inevitabilidade da morte e, portanto, da impossibilidade de satisfação absoluta no plano terrestre – o que está em sintonia com aquilo Jerônimo Jerkovic apresentou nas páginas de Vozes no período anterior.

Conclui que propor a realização de uma sociedade terrestre paradisíaca é o verdadeiro sentido de “ópio para o povo”, de alienação absoluta. Orienta que a Igreja deve seguir explorando esse dualismo, que em vida somente pode prometer conflito – diferentemente do “comunismo convertido em religião” – desta maneira mantendo-se fiel à sua essência e não confundindo fé e ciência. Portanto, Pedro Demo, ao mesmo tempo em que defende a ação temporal da Igreja, está se dirigindo contrariamente à aproximação de cristãos ao socialismo/comunismo, sendo que o Encontro *Cristianos por el Socialismo* (que abordaremos mais adiante) ocorreu no Chile, com grande repercussão, no mês de abril de 1972, isto é, alguns meses antes do texto que trata deste assunto ter sido publicado na revista Vozes.

Todavia, neste espaço da revista (*Idéias e Fatos*) mais “livre” aos ataques dos censores, o autor apresenta outras argumentações mais ambíguas. Propõe indiretamente que a “causa proletária” – que Demo aponta *en passant* como fundamental para o necessário processo revolucionário – seja conduzida pelo próprio proletariado e não “de cima para baixo”. Para o autor, o cientista social latino-americano comumente admite ao menos simpatia pelo socialismo, tomando as “dores” do proletariado, o que, desde que não se converta em dogma, é algo válido, pois todo intelectual é um ideólogo, uma vez que a neutralidade é apenas outra forma de engajamento ou oportunismo. Todavia, mesmo que provenha de tal “classe”, a passagem pela Universidade elitiza, “desprendendo” o cientista da situação de proletário, uma vez que seu “nível intelectual” o diferencia da “massa” não especializada; seus rendimentos, ainda que mínimos, o elevam aos setores médios da sociedade; seu ofício não é operário-

universitárias), que propunham “educar civicamente” seu público alvo e, desta forma, “vencer com flores aos canhões” – para mais detalhes conferir Marcelo Ridenti (2000).

manual; e ocorre a adoção de outros padrões de comportamento. Desta forma, a expressão “proletário intelectual” nada mais exerce do que uma função ideológica, que produz uma pertença capaz de apaziguar a “consciência sobressaltada” ao justificar a presença do intelectual num ambiente que não é mais o dele, entretanto, mesmo que assuma a causa operária como sentido de sua vida, o intelectual – ainda que com salários e condições injustos – não é proletário, pois se encontra, no mínimo, nos estratos médios da sociedade, é um “pequeno burguês”: “O advogado não é o réu, ainda que o assuma.” (1974, n. 5, p. 66-67)

Em consequência disto conclui que ao assumir a causa proletária, o intelectual pode deturpá-la, criando uma ideologia do proletariado que é muito mais dos intelectuais do que proletária: “Assim que a ditadura do proletariado é muito mais dos ditadores que do proletariado. Assim que a democracia é muito mais da ‘cracia’ que do ‘demos’.” (1974, n. 5, p. 67) Pedro Demo caracteriza este intelectual como “oportunista sofisticado” que justifica: a ditadura como necessidade pedagógica para a democracia (crítica à ditadura do proletariado, mas que pode se interpretada como dirigida também ao discurso mantenedor do regime militar brasileiro, que ele próprio corrobora em seu texto da seção *Artigos*); o centralismo democrático por incapacidade popular (crítica aos partidos marxista-leninistas); e, sobretudo, a si mesmo como pessoa mais dotada que outras e que por esta razão pode pensar pelas outras: “Portanto, quando o intelectual pensa a massa, é a elite pensando a massa e não será o teor de comisseração por ela que fará este pensamento mais realista.” (1974, n. 5, p. 67)

Por fim, afirma que atualmente interpreta-se o bem-estar pensando-o como fruto de um planejamento social a médio e longo prazo, por exemplo, investindo em educação, o que consiste em complemento necessário ao desenvolvimento econômico, uma vez que o fator econômico é determinante em última instância, mas a solução meramente econômica não rende proveito à sociedade caso desconsidere os fatores sociológicos: “[...] a produção de bem-estar não pode ser considerada como consequência automática de um desempenho econômico [...] um alto desempenho econômico não implica em distribuição social; pode mesmo se correlacionar com concentração [...]” (1974, n. 10, p. 55)

Desta forma, percebe-se uma velada crítica ao “milagre econômico” da ditadura militar, todavia, Pedro Demo encerra sua participação nas páginas de Vozes neste segundo período (e também em todo nosso recorte temporal, uma vez que não volta a ganhar o espaço significativo que ocupou na revista entre 1966 e 1974) em tom quase “derrotado”, uma vez que o explícito posicionamento pró-revolucionário que a autor havia defendido em nosso primeiro recorte temporal tornou-se mais tímido a partir de 1970, culminando com argumentos como este, no qual, apesar da crítica ao modelo de desenvolvimento

“economicista”, o autor parece de algum modo ceder à proposição de “humanização social” do desenvolvimento capitalista.

Ao contrário dessa contida defesa revolucionária de Pedro Demo em *Vozes*, posições abertamente socialistas e legitimadoras das vias armadas começaram a aparecer nas páginas de *Christus* a partir de 1971, ocupando espaço significativo, porém minoritário e com pouco destaque ou com a ressalva implícita de não corresponderem necessariamente ao posicionamento oficial da revista – que apenas estaria apresentando documentos ou artigos recentes para serem debatidos no meio eclesiástico mexicano.¹²⁰ O principal colaborador desta linha radicalizada neste período é Martín de la Rosa,¹²¹ com quatro textos, sendo dois assinados coletivamente na seção *Documentos* (apenas um deles está destacado na capa), um em *Cuaderno* e um em *Colaboraciones* – seção pouco frequente e equivalente à *Cuaderno*, todavia apresentando textos sobre assuntos diversos e não focados em um mesmo tema (nenhum destes abre suas respectivas seções e o texto da seção *Cuaderno* é apresentado por uma nota da redação na qual se afirma que o artigo de Martín de la Rosa não faz parte da seção, é independente, ou seja, não deve ser identificado como posição oficial da revista).

Os dois textos presentes na seção *Documentos* são assinados por movimentos: *Sacerdotes Para el Pueblo* e *Cristianos Por el Socialismo*. Roberto Blancarte (1992, p. 278-

¹²⁰ Recordamos que neste período *Christus* era publica pela *Buena Prensa* e adotada oficialmente por uma grande quantidade de dioceses: em 1968 a Arquidiocese de *Jalapa* e mais 29 dioceses adotavam *Christus* como boletim oficial; em 1971 esse número permanecia relevante, mas já havia diminuído para 20 dioceses, provavelmente em consequência das abertas críticas à inação temporal do clero mexicano; todavia, com as mudanças a partir de 1971 esse número caiu para apenas nove em 1973, gerando um duplo efeito: por um lado, abria a possibilidade para maior liberdade frente à hierarquia, por outro, diminuía a garantia de circulação da revista, obrigando à direção a buscar leitores em outros espaços para além do meio estritamente eclesiástico, o que a levou, num período posterior, a depender das redes de ativismo católico ligadas à Teologia da Libertação.

¹²¹ Martín de la Rosa Medellín nasceu na cidade de *Matehuala* (San Luis Potosí, México) em 1937 e ingressou na Companhia de Jesus em 1955. Graduou-se em Filosofia, entre 1958-1962, no Instituto de Filosofia da Cidade de México; foi professor de Lógica, Psicologia e História da Filosofia, entre 1962-1966, no Instituto de Ciências de Guadalajara; especializou-se em Psicologia do Desenvolvimento, entre 1964-1966, na *Escuela Normal Superior Nueva Galicia*, também em Guadalajara; e graduou-se em Teologia, entre 1966-1969, no Instituto Sarriá, em Barcelona, e no Instituto Católico de Paris, onde presenciou o movimento de maio de 1968. Regressando ao México passou a atuar na pastoral universitária e, conjuntamente com um grupo de jesuítas criou e atuou, entre 1970-1976, no projeto da Ação Católica de *Servicios Educativos Populares* (SEPAC), o qual dirigiu entre 1973-1976 e que se centrava na criação de centros para alfabetização e formação de cooperativas. Também realizou uma viagem à América do Sul (Argentina, Colômbia, Chile, Peru e Uruguai) no intuito de entrar em contato com grupos sacerdotais engajados na transformação social, entrando em contato inclusive com alguns grupos que optaram pelas armas (*Montoneros* na Argentina e *Tupamaros* no Uruguai). Além disso, Martín de la Rosa e alguns destes mesmos sacerdotes jesuítas trouxeram para o México o movimento (nascido no Chile e do qual trataremos mais adiante) *Cristianos Por el Socialismo*, logo condenado pela cúpula jesuítica que em 1973 ordenou a saída de todos os jesuítas do movimento – de acordo com Luis del Valle (2011, p. 284-285) seguindo ordens diretas advindas do Vaticano – o que constituiu fator decisivo para seu abandono do sacerdócio e também de outros membros do CPS. Parte das informações sobre Martín de la Rosa nos foram fornecidos por sua filha, Patricia de la Rosa, em entrevista realizada via correio eletrônico, todavia há informações discrepantes quanto ao ano em que Martín de la Rosa abandonou a Cia de Jesus, sendo que sua filha aponta para 1973, imediatamente após o término do CPS, o que é corroborado por Luis del Valle (2011, p. 285), enquanto José Gutiérrez Casillas (1981, p. 658) indica que oficialmente sua saída se deu apenas em 1975.

282) opta por analisar o SPP e o CPS juntos, em razão de ambos possuírem vários membros comuns (entre eles o bispo Sérgio Méndez Arceo, Luis del Valle e o próprio Martín de la Rosa) e por defenderem pontos de vistas análogos, apesar de considerar que o SPP é menos explícito em relação aos posicionamentos abertamente marxistas/ socialistas adotados pelo CPS – como veremos mais adiante na análise dos textos de Alfonso Castillo, esse tom indireto do SPP possibilitava interpretações mais “moderadas” e, conseqüentemente, tornava este movimento mais “palatável” para defesa nas páginas da revista jesuítica mexicana.

O primeiro desses textos consiste em uma “carta manifesto” do movimento *Sacerdotes Para el Pueblo*. Logo em seu início afirma-se que este movimento objetiva a construção de uma nova sociedade no México, não com a participação do clero no poder, mas sim a do povo. Na sequência os autores afirmam opor-se radicalmente ao capitalismo pelas seguintes razões: sua economia organiza-se em função do lucro e monopólio de riquezas, escravizando os que são obrigados a vender sua força de trabalho, defendendo a apropriação privada dos bens de produção e, assim, dividindo a sociedade em classes opressoras e oprimidas, ademais, em “[...] nivel internacional origina la dependencia imperialista que sufren los países subdesarrollados, cada vez más invadidos por empresas ‘multinacionales’.” (1972, jun., p. 44)

Por fim, o documento procura deixar claro que o movimento não pretende falar em nome do povo explorado e marginalizado, mas apenas solidarizar-se com sua luta libertadora para a construção de uma nova comunidade humana, sem exploração, tampouco acumulação injusta e, desta forma, procura a urgente constituição de uma “consciência coletiva” que se oponha ao individualismo liberal e leve o próprio povo a uma dinâmica de autodeterminação e autogestão por meio da participação nas decisões do poder: “[...] nadie ama más a su prójimo que aquél que da su vida por él.” (1972, jun., p. 45).

Portanto, o SPP não se assume socialista ou revolucionário, tampouco apresenta quais seriam os meios válidos para a construção dessa nova sociedade. Por outro lado, sua análise do capitalismo mexicano denuncia o recurso ao pensamento marxista, inclusive com a breve passagem acerca das relações internacionais baseando-se explicitamente nas teorias da dependência e, ademais, a citada frase que fecha o documento, nas entrelinhas, pode ser interpretada como um conclave ao exemplo do padre Camilo Torres.

O segundo documento é o único texto assinado (ainda que coletivamente) por Martín de la Rosa a receber destaque em uma capa da revista. Isto ocorre no mesmo número (agosto de 1972) no qual a Exortação pastoral do Cardeal Miguel Darío Miranda – cujo documento em questão é uma resposta – abre a seção *Documentos* e é o primeiro destaque da capa (essa “carta resposta” do CPS é apenas o oitavo artigo da seção), ou seja, implicitamente a direção

da revista justifica o destaque de tal documento do CPS como um “direito de resposta”, como espaço cedido ao diálogo entre distintas posições, e não como posição oficial de *Christus* – cujo número de dioceses que a adotavam como boletim oficial vinha continuamente caindo desde 1971, mas nesse período ainda era significativo, com quinze dioceses.

A referida Exortação pastoral dirigia-se ao grupo mexicano – encabeçado por Sérgio Méndez Arceo e com participação de Martín de la Rosa – presente no *Encuentro Cristianos Por El Socialismo*, ocorrido em abril de 1972 no Chile, amplamente divulgado na imprensa mexicana e que foi trasladado pelo mesmo grupo ao território mexicano. Em suma, o Cardeal opõe o cristianismo ao socialismo e acusa o grupo de adotar posições “radicais e extremistas”.

Em resposta o CPS mexicano afirma que a Exortação do Cardeal não condena o “capitalismo opressor”, que produz a exploração sistemática dos trabalhadores por meio de seu sistema de produção de bens, razão pela qual o grupo procurou outro meio de produção e distribuição de bens e outro sistema de relações entre os homens pelo caminho do socialismo. Em seguida afirmam estar de acordo com as prevenções do Cardeal contra as ambiguidades que podem resultar da opção pelo socialismo, quer seja por sua “ideologia ateia” ou por suas “concretizações históricas opressoras”, todavia defendem sua escolha como inspirada pelo Evangelho e baseada no entendimento de que o capitalismo em si é opressor e o socialismo não. Ademais, afirmam que o episcopado chileno, partindo da Conferência de Medellín, apesar de não apoiar, não condena o CPS e, por outro lado, opõe-se ao capitalismo e seu irrestrito afã pelo lucro, considerando mais apropriado um socialismo cristão – como no “processo revolucionário” que entendem estar em curso no próprio Chile.¹²² Por fim, concluem que a luta de classes é uma fato, entretanto o cristão não pode aceitá-lo como definitivo, devendo buscar sua superação por meio de novas estruturas (argumento presente de forma mais elaborada em artigos de Jorge Alonso, analisados mais adiante).

Portanto, para o CPS mexicano os empecilhos frente ao cristianismo que advêm do marxismo socialista continuam sendo o ateísmo e comunismo soviético, todavia estes são vistos como suplantáveis e o socialismo, sobretudo em moldes chilenos, ou seja, alcançado com apoio de parte da Igreja e preferencialmente por vias democráticas (o artigo não aborda

¹²² Em 1970, ou seja, após fracassos retumbantes de diversos focos revolucionários inspirados pela Revolução Cubana, um projeto de transição ao socialismo encabeçado por Salvador Allende venceu a eleição presidencial no Chile reacendendo esperanças e consolidando a “via chilena”, isto é, meios pacíficos e democráticos para a transformação estrutural da sociedade, como possibilidade para a América Latina (WASSERMAN, 2010, p. 32-33). Ademais, a eleição de Allende, as medidas estatizantes e a proposta de transição ao socialismo de seu governo, entre outros fatores, foram conquistadas, em parte, graças ao apoio de amplos setores do catolicismo chileno, sobretudo do Partido Democrata Cristão. Para mais detalhes sugere-se conferir Peter Winn (2010).

se outros meios seriam válidos para o alcance do “socialismo cristão”), é abertamente assumido como caminho legítimo para os cristãos frente ao “pecado estrutural” capitalista.

Contudo, nos textos que assina sozinho Martín de la Rosa defende justificativas teológicas inspiradas no padre Camilo Torres: “[...] el problema de la violencia desde el punto de vista moral queda totalmente superado cuando se ataca desde una perspectiva política [...]” (1972, mai., p. 57) Para o autor, Camilo Torres teria tomado sua opção pelas armas porque: interpretava biblicamente o amor ao próximo como essência fundamental do cristianismo; defendia que este amor somente poderia ser considerado verdadeiro caso fosse eficaz; e entendia que a expressão dessa eficácia na conjuntura latino-americana do período se daria somente por meio da revolução, uma vez que elites econômicas dominavam completamente o poder político, cultural, militar e eclesiástico, mantidos às custas da miséria de maiorias e, desta forma, as pretendidas reformas estruturais em todas as áreas somente poderiam ser alcançadas caso esta maioria miserável tomasse o poder:

Esto se llama revolución y si es necesario para realizar el amor al prójimo, para un cristiano es necesario ser revolucionario [...] Es necesario entonces, quitarles el poder a las minorías privilegiadas para dárselo a las mayorías pobres [...] La revolución puede ser pacífica si las minorías no hacen resistencia violenta [...] (TORRES Restrepo apud ROSA, 1972, mai., p. 59)

Desta forma, via Camilo Torres, Martín de la Rosa defende a necessidade revolucionária, ainda que armada, em toda América Latina, mas que – assim como no caso chileno em curso ou como Pedro Demo considera possível apenas para o contexto europeu (nos textos de nosso primeiro capítulo) – poderia ser pacífica se as minorias no poder não resistissem violentamente. Por outro lado, em posição oposta às características dos “dois passos” do processo revolucionário apresentadas pelo sociólogo na revista brasileira, no artigo de Martín de la Rosa a parte destrutiva da revolução não seria realizada pelas “massas populares”, mas – à sombra do exemplo cubano – por vanguardas guerrilheiras,¹²³ que uma vez tomado o poder o entregariam às mãos das maiorias exploradas.

Continuando esta linha argumentativa, Martín de la Rosa aborda o tema dos cristãos que optaram por participar das lutas revolucionárias, identificadas como processos de libertação,

¹²³ Entendemos que tais lutas revolucionárias tratadas pelo autor estão diretamente relacionadas às atividades guerrilheiras que ocorriam no México neste período. Voltaremos a tal assunto quando abordarmos os textos de Alfonso Castillo, contudo, queremos destacar que alguns jesuítas que conviviam com Martín de la Rosa (e talvez até mesmo ele próprio) mantiveram relações clandestinas com membros das guerrilhas. Inclusive, de acordo como o depoimento que nos foi fornecido por Patricia de la Rosa já em 1973 (ou seja, pouco tempo após a publicação dos artigos em questão) alguns dos sacerdotes expulsos da Cia de Jesus em decorrência de seu envolvimento com o movimento *Cristianos Por el Socialismo* contribuíram para a fundação e participaram ativamente da *Liga Comunista 23 de Septiembre*, organização guerrilheira dentre as mais destacadas no país, resultante da fusão em março de 1973 de grupos revolucionários de diversas regiões do território mexicano.

justificando esta opção como consequência direta da persistência, na prática, da aliança entre a hierarquia católica e os “poderosos deste mundo”, contradizendo suas próprias declarações oficiais, como por exemplo, às da Conferência de Medellín que, por outro lado, serviram para fornecer “carta de cidadania” aos cristãos revolucionários: “Nuestros jefes han rasgado sus vestiduras ante el hecho de los curas guerrilleros, mientras la existencia de capellanes militares en los ejércitos represivos es plenamente aceptado [...] la Iglesia de los cardeales y de los bispos está separada de la Iglesia del pueblo [...]” (1972, nov., p. 43)

Assim sendo, Martín de la Rosa afirma que ocorreu uma retomada espontânea ao Evangelho a partir da situação histórica de libertação atual e foi nesta conjuntura que o Jesus Cristo histórico ressurgiu como figura “indubitavelmente revolucionária” e o imperativo de Camilo Torres, de que é dever de todo cristão fazer a revolução, foi retomado. Isto ocorreu como resposta ao descrédito da Doutrina Social católica, uma vez que esta se baseava em:

[...] las teorías del desarrollo elaboradas en las metrópolis. El vano intento de mantener una vía media entre capitalismo y socialismo [...] El desarrollismo fue abandonado [...] Sus llamados a ‘concordia’, sus mensajes aconsejan los ricos que sean generosos con los pobres y a los pobres que sean honrados trabajadores [...], su insistencia en la conversión del corazón, reducían el problema a un problema moral. [...] los antiguos problemas de la ilegalidad y la violencia pierden sentido ético y se plantean en términos táticos [...] **Apareció ya la imagen impresa de un Cristo Guerrillero** [...] (1972, nov., p. 44) [grifo nosso]

Martín de la Rosa ainda acrescenta que a hierarquia erra ao questionar a opção pelos pobres a partir da insistência na universalidade da mensagem cristã, uma vez que tal questionamento ignora a desigualdade entre os homens:

[...] Cristo, la Palabra encarnada, no fue ‘imparcial’ [...] Tomó el partido de los pobres, de los explotados, de los humillados, y fustigó violentamente a los explotadores [...] esta verdad, los cristianos revolucionarios han hecho el centro y preocupación de sus vidas: continuar esta tarea justiciera de Cristo [...] (1972, nov., p. 44-45)

Respondendo as críticas acerca das relações entre Evangelho e marxismo afirma que suas supostas incompatibilidades são falaciosas, uma vez que a fé encontra-se em um patamar distinto às “ideologias” e, portanto, não se deriva de um sistema explicativo da sociedade. Desta forma, os cristãos precisam de elementos marxistas – interpretados criticamente à luz do Evangelho – para orientar sua práxis revolucionária, sendo que o socialismo é uma etapa na qual a humanidade deve chegar, superando definitivamente o capitalismo. Repete-se o argumento de que a luta de classes é um fato que, entretanto, deve ser terminado via revolução que acabe com as classes, assim criando uma autêntica unidade evangélica para além da “mentirosa” unidade realizada em liturgias dominicais por sobre as condições

socioeconômicas: “Pensar que, entre explotados y explotadores, pueda haber fraternidad, es engañarnos [...]” (1972, nov., p. 46)

Além disso, Martín de la Rosa justifica o ataque aos exploradores do povo como dever de todos os “homens de bem”, não importando ideologia ou credo – sendo que enxerga mais semelhanças entre um bispo “conservador” e um grande capitalista, que entre o primeiro e os cristãos revolucionários, ao passo que vê mais afinidades entre os últimos e alguns marxistas, do que entre estes e seus “hierarcas soviéticos” – uma vez “[...] que es la única forma de liberar a los ricos, despojándolos del fruto de su iniquidad.” (1972, nov., p. 46)

Portanto, neste nosso segundo recorte temporal há uma posição minoritária, não destacada e não atrelada à direção de Enrique Maza, mas que logra alcançar espaço relativamente significativo na revista *Christus*. Tal posicionamento – ao contrário da tímida e ambígua defesa revolucionária apresentada em período análogo por Pedro Demo na revista Vozes – adotava abertamente ao “socialismo cristão” como meta, às vias armadas como meio legítimo e ao marxismo como ferramental explicativo da sociedade e orientador da práxis, além de romper com as esperanças na hierarquia católica e na Doutrina Social desenvolvimentista que provinha da mesma, sobretudo via Vaticano.

2.2. Posicionamento predominante nas páginas de *Christus*: anticapitalismo crítico às vias armadas e receoso frente à adesão cristã ao socialismo

Dois autores marcam a posição predominante da revista mexicana no período: Alfonso Castillo,¹²⁴ colaborador fixo com seis textos elencados (três deles destacados nas capas), sendo quatro na seção *La Iglesia en la Actualidad*, que abria a revista, e dois na segunda

¹²⁴ Alfonso Castillo Sánchez Mejorada nasceu na Cidade do México, em 1944. Ingressou na Companhia de Jesus em 1962. De 1964 a 1968 e de 1970 a 1974 obteve, respectivamente, licenciatura em Filosofia e Teologia, ambas pelo *Instituto Libre de Filosofía*, também na Cidade do México. Atuou como professor de Filosofia no *Montezuma College*, Nuevo México (EUA), de 1968 a 1970. Foi ordenado sacerdote em 1974, quando passou a ministrar aulas no mesmo instituto de teologia no seio do qual teve origem o *Centro de Reflexión Teológica*, sendo seu primeiro diretor quando ocorreu a fundação oficial em 1975 e até 1979. De Janeiro de 1975 a outubro de 1977 foi subdiretor de *Christus*, sendo que de acordo com Luis del Valle (2011, p. 313) em grande medida já era responsável pelo conteúdo da revista, assumindo o cargo de diretor a partir de novembro de 1977 até agosto de 1979, mesmo ano no qual abandonou a ordem jesuíta e o sacerdócio, motivado por fatores institucionais e pessoais: por um lado, em razão da acentuação dos conflitos e consequentes impedimentos diversos impostos a colaboradores de *Christus* e membros do CRT pela hierarquia mexicana e do CELAM, sobretudo no que se refere à organização e debates para o III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada ainda em 1979 em território mexicano (Puebla) – inclusive o próprio Alfonso Castillo não foi credenciado para participar do evento; e por outro, em função do início de seu relacionamento com sua futura esposa, Cecilia López, com quem publicou conjuntamente uma obra no início da década de 1980, na qual descrevem essa visão (que tende à maniqueísmos) de uma situação de antagonismo entre o episcopado e o setor “progressista” da Igreja católica no México (ARIAS, CASTILLO & LÓPEZ, 1981). Parte das informações acerca de Alfonso Castillo foi retirada de relato fornecido pelo próprio autor em entrevista realizada via correio eletrônico.

seção, *La Iglesia en su Realidad Social*; e Jorge Alonso,¹²⁵ também colaborador fixo, com cinco textos elencados (três destacados nas capas), sendo quatro na seção *Cuaderno* e um na seção *La Iglesia en su Realidad Social*.

Antes de adentrarmos às análises dos artigos acreditamos que é importe elucidar alguns pontos acerca das guerrilhas ativas em território mexicano neste período. Após o “Massacre de Tlatelolco” em 1968 membros radicais remanescentes do movimento estudantil espalharam-se e paulatinamente começaram a organizar-se em alguns pontos do país. Tais grupos eram pequenos, comumente com menos de uma centena de membros, porém formavam organizações guerrilheiras bastante ativas. Jorge Castañeda (1994, p. 80-83) aponta as guerrilhas mexicanas como uma exceção para o período pós Revolução Cubana até meados da década de 1970 por dois motivos: primeiramente porque ao menos duas guerrilhas instauradas em rincões rurais do Centro e do Sul do México (que não lograram alcançar alianças com os grupos urbanos), inseridas em uma tradição de rebeliões camponesas armadas, apresentavam uma inserção popular-camponesa efetiva, o que as diferenciava dos demais focos revolucionários latino-americanos; e segundo porque, ao contrário do que ocorreu para com grupos de diversos países latino-americanos no período, o regime cubano – constantemente apoiado pela política externa dos sucessivos governos federais do PRI em diversas instâncias internacionais – não forneceu qualquer tipo de apoio aos revolucionários mexicanos, o que foi decisivo para seu isolamento e desarticulação:

No México imperavam condições maduras para o surgimento de um movimento armado importante. Havia estudantes iracundos e camponeses empobrecidos, um governo repressivo e os primeiros sinais de recessão econômica. A tradição, a cultura de violência e a falta de alternativas pareciam a receita perfeita para o combate armado. Alguns especulavam que muitos estudantes não tomaram as armas justamente porque tinha existido antes um movimento estudantil [...] (CASTAÑEDA, 1994, p. 83)

De acordo com Roberto Blancarte (1992, p. 276), em muitos casos, principalmente nas zonas urbanas, as guerrilhas eram compostas por vários membros oriundos de movimentos estudantis católicos e que, decepcionados com aquilo que consideravam posições reformistas

¹²⁵ Jorge Alonso Sánchez nasceu na cidade de *Aguascalientes*, em 1943, e é filho de um trabalhador do setor ferroviário (conhecido por ter protagonizado uma grande greve neste período). Ingressou na Companhia de Jesus em 1960, na cidade de *Guadalajara*, sendo ordenado sacerdote em 1961. Entre 1964 e 1966 estudou Filosofia no Instituto Filosófico e Teológico de *San Ángel*. Em 1967 e 1968 foi professor de Ética e Literatura no Instituto de Ciências de *Guadalajara*. De 1969 a 1971 cursou Teologia na Cidade do México, tendo como professores Luis del Valle, Porfirio Miranda e Arnaldo Zenteno, e também trabalhou no CIAS onde se fazia “[...] una relación entre la teología y las ciencias sociales [...]” (ALONSO Sánchez, 2014). Em 1975 defendeu o Mestrado em Antropologia Social que vinha desenvolvendo desde 1972 na *Universidad Iberoamericana*, instituição jesuítica na qual em seguida tornou-se professor em tempo integral do Departamento de Antropologia e foi expulso, simultaneamente da Companhia de Jesus, pela hierarquia jesuítica em 1978, em razão de, no mesmo ano, ter aceitado o convite para se filiar ao recém-fundado *Partido Socialista de los Trabajadores* e viajado ao Panamá, El Salvador, Costa Rica e Venezuela no intuito de organizar uma reunião de partidos socialistas no México.

de suas organizações de origem, optaram por lançar-se à luta revolucionária – como apontamos no primeiro capítulo, a *Liga 23 de Septiembre*, um dos mais destacados movimentos guerrilheiros urbanos do período, foi fundada com a participação de jesuítas insatisfeitos com os posicionamentos sociais de seus hierarcas.

Segundo Julio Scherer García e Carlos Monsiváis (1999), a resposta estatal veio com a instauração da chamada “guerra sucia” contra os grupos de esquerda, visando seu extermínio. O ápice desta “guerra suja” foi o novo massacre perpetrado contra uma manifestação estudantil e de trabalhadores na Cidade do México, ocorrido no dia 10 de junho de 1971, que deixou como saldo dezenas de mortos ¹²⁶ e é apontado como marco da instauração de um regime brutal de repressão aos grupos de esquerda no México, inclusive com recurso sistemático a técnicas de tortura, mantido ao menos até o início do governo do presidente José López Portillo, em 1977. Ademais, pode ser interpretada como símbolo da persistência de um regime político autoritário em território mexicano, que sistematicamente responde a seus questionadores de maneira repressiva e violenta.

Passemos às análises dos artigos. Alfonso Castillo comenta a denúncia feita pela Procuradoria da República a um grupo de dezenove membros do *Movimiento de Acción Revolucionária* (MAR), acusados de receber treinamento em técnicas de guerrilha na Coreia do Norte ¹²⁷ no intuito de impor um regime marxista-leninista no México. Segundo o autor, em seu depoimento os acusados negam que pretendessem derrubar o governo mexicano e, ao invés disso, afirmam que apenas visavam apresentar ao povo a ideia da possibilidade da mudança de sistema, “despertando a consciência nacional” para que assim o próprio povo optasse por realizar tal mudança. ¹²⁸ Todavia, Castillo aponta que as atitudes do MAR – assaltos, “adestramento” político-militar na Coreia do Norte, escolas de guerrilha em diversos pontos do país, roubo de armamentos do exército, etc. – não se caracterizam como meios para apenas “despertar a consciência” popular, denunciando sua meta de ação: “A la violencia

¹²⁶ Da mesma forma que ocorre para o caso do massacre de 1968, as estimativas quanto ao número de mortos nas manifestações de 1971 variam muito, indo de doze até mais de uma centena. Além disso, no ano de 2004, Luis Echeverría tornou-se o primeiro ex-presidente na história moderna mexicana a enfrentar um indiciamento (aos 82 anos), acusado de ser o responsável pelas ações praticadas pelo grupo paramilitar de elite “*Los Halcones*”, que empreendeu a ação repressiva resultante no massacre de 1971.

¹²⁷ Jorge Castañeda (1994, p. 83) aponta que os norte-coreanos, em meios ao hiato deixado pela não ingerência cubana, foram os únicos a algumas poucas vezes fornecer auxílios aos guerrilheiros mexicanos.

¹²⁸ A metáfora do “despertar” era comum entre diversos seguimentos intelectuais (inclusive católicos), mas principalmente nos movimentos revolucionários marxistas na América Latina do período, os quais, em linhas gerais, entendiam a si próprios como portadores de verdades absolutas que, uma vez apresentadas às ludibriadas “massas populares”, assim desanuviando a realidade frente a seus olhos, iniciar-se-ia a grande empresa revolucionária redentora, sem preocuparem-se com quais eram os anseios e interesses peculiares entre as diversas camadas que compunham a população do país (sobretudo em uma região multiétnica como a América

institucionalizada se enfrentan con la violencia armada, propiciadora de una mayor violencia institucionalizada.” (1971, mai., p. 7) Por outro lado, o autor apresenta desconfianças quanto à afirmação da Procuradoria de que emprega somente medidas estritamente legais para combater estes grupos guerrilheiros:

A la violencia del Movimiento de Acción Revolucionaria, el gobierno responde con violencia. El gobierno también usa lo que la conduzca a su finalidad. Si ese medio es la tortura, pues la usa [...] La violencia no es cristiana, ni evangélica, afirma Pablo VI. El que sigue Cristo, no se avergüenza de decir que [...] prefiere la paz a la guerra [...] Pero [...] La auténtica paz tiene como condición la justicia. Paz que nunca se alcanza, pues la justicia siempre exige irse realizando en el tiempo, en la historia [...] Responder con violencia a cualquier agresión violenta implica negar un valor clave. Destruir al hombre para salvar al hombre [...] la pretensión del jefe del MAR, crear conciencia en el pueblo de la posibilidad de un cambio de sistema, es plenamente justa. Para crear esa conciencia la Iglesia siempre ha dejado clara su posición. Toda concientización [...] deberá ver con profundo respeto a la persona humana [...] Querer instrumentalizar y utilizar hombres es una de las graves tentaciones de los revolucionarios actuales [...] (1971, mai., p. 8)

Desta maneira, Alfonso Castillo opõe-se aos meios armados porque, além de constituírem uma violência condenável por si só, geram respostas que aumentam a própria “violência institucionalizada”. Conclusões de tal natureza eram correntes no meio intelectual mexicano do período, sendo que, por exemplo, Pablo González Casanova, no apêndice à segunda edição (1967) do seu clássico livro (GONZÁLEZ Casanova, 2009, p. 223-227), conclui que no México o caminho mais adequado seria o da busca por uma democratização efetiva, uma vez que os radicalismos levariam apenas a respostas violentas. Além disso, Castillo concorda que é necessário transformar o sistema, ou seja, nas entrelinhas assume uma posição anticapitalista, mas pautada no ideário escatológico cristão – que como vimos constitui o foco dos textos de Jerônimo Jerkovic na revista Vozes – que recusa a “resposta pronta e acabada”, a busca por um futuro temporal definitivo e previamente conhecido, isto é, recusa o ideal utópico comunista, o que o leva a um entendimento da conscientização como necessariamente atrelada à manutenção a qualquer custo do respeito à dignidade do homem, que não pode ser tratado como mero instrumento para a ruptura revolucionária (ao contrário do que vimos com Pedro Demo, também na revista Vozes em nosso período anterior, onde a “massa” é apontada meramente como instrumento para a quebra sistêmica).

O autor também tece reflexões acerca da prisão de um bispo no Peru (Monsenhor Bambarén), em função de este ter celebrado missa para um grupo de “invasores” de propriedades estatais, mas que foi prontamente libertado, recebendo um pedido formal de

Latina), pelo contrário, interpretando as possíveis divergências como desvios relativos à falta de “consciência de classe”. Para mais detalhes sugere-se conferir o artigo de E. P. Thompson (2001, p. 269-281).

desculpas do próprio presidente, Juan Velasco Alvarado.¹²⁹ Castillo afirma que a “revolução” e às medidas de expropriação petrolífera e reforma agrária do governo peruano geraram um clima de esperança e, apesar de ressaltar a falta de uma reforma política e insuficiência de esforços para resolver o problema habitacional que teria causado às invasões, justifica a ação de combate a estas como meio de evitar que se tornem algo sistemático e demonstra compreensão dos motivos que levaram ao encarceramento momentâneo do bispo, uma vez que este, ao celebrar missa, fez-se presente em meio a infratores da lei e “Aceptar una solo invasión sería dejar la puerta abierta para futuras acciones [...] Esto [misa] no conviene al gobierno porque significaría algo como consagrar la invasión.” (1971, jul., p. 7-8)

Todavía, esse caso é abordado por Castillo no intuito de contrapor a forma de atuação do bispo peruano àqueles cristãos que defendem possuir como missão provocar a reflexão no homem acerca das estruturas ou sistemas injustos, não importando os meios empregados. Para Castillo isto é um erro, porque, frente às mudanças na ordem – inevitáveis para o caminho em direção à plena realização do Reino de Deus – a ação temporal da Igreja pode causar conflitos ao levantar sua voz contra quaisquer obstáculos impostos à salvação integral do homem, mas sempre visando à superação desses conflitos e não criá-los, pouco importando a “nobreza” das intenções finais, uma vez que não é papel da Igreja dividir, causar ódios, enfrentamento, destruição: “Nada más lejano de la palabra y de la vida de Cristo.” (1971, jul., p. 8) Assim sendo, conclui que o bispo Bambarén cumpriu positivamente sua missão ao “[...] estar junto a un grupo de ‘violadores de la ley’, como son los invasores [...] fue una ocasión de manifestar los valores que Cristo vino a confirmar [...] Fue una expresión de solidaridad con los que no tienen techo. Un signo más de que la Palabra de Dios está viva.” (1971, jul., p. 8)

Portanto, o autor aborda este caso no intuito de criticar aos setores cristãos que defendem a “provocação de conflitos”, ou seja, as vias revolucionárias, ao mesmo tempo em que toma muitos cuidados quanto às críticas ao regime peruano – não vinculado oficialmente ao bloco comunista soviético – apontando timidamente sua falta de democracia, mas o saldando por suas reformas e medidas nacionalistas, interpretadas como signos positivos de um suposto caminho social inovador e anticapitalista.

¹²⁹ Neste período o Peru era presidido pelo Comandante Geral do Exército, General Juan Velasco Alvarado, que havia liderado o golpe protagonizado pela Junta Militar que, em 1968, derrubou o presidente Fernando Belaúnde Terry. Ao contrário dos outros regimes militares latino-americanos, após assumir o poder Juan Velasco Alvarado, apesar de manter uma retórica oficial amplamente difundida de não alinhamento “nem com o capitalismo, nem com o comunismo”, aproximou-se ao bloco soviético e implantou medidas políticas de cunho nacionalista, com destaque para a expropriação das companhias petrolíferas estadunidenses e a nacionalização de outros setores da economia, sobretudo a estatização da atividade pesqueira, além de uma tímida reforma agrária, todavia acompanhadas de fortes restrições à liberdade de imprensa e expropriações de veículos de comunicação.

Tratando do novo massacre ocorrido em 1971, o autor aponta duas possibilidades para o México: “Lei e Ordem”, isto é, a imposição intransigente da lei e a conservação de uma ordem puramente externa, uma vez que é colocada nas coisas materiais e não nas relações inter-humanas, em suma, uma “*mano dura*” comparável ao que ocorria no fascismo ou ocorre nos EUA de Nixon e no bloco marxista-leninista soviético (1971, ago., p. 7); ou o rompimento com a “ficção democrática” em vigor no país e o estabelecimento do diálogo entre o povo e o governo estatal, com liberdade para criação do novo, para a busca de novos caminhos, em uma ação que “humaniza o homem” ao reconhecer as dúvidas, ao mesmo tempo em que respeita as leis, sem tampouco encará-las como absolutas: “Ve en ellas el marco donde tenemos que movernos, pero exige que evolucionen [...] las instituciones son incapaces de cambiar radicalmente al hombre, a no ser que lo quieran destruir. En cambio, el hombre si es capaz de cambiar radicalmente las instituciones.” (1971, ago., p. 7-8)

Desta forma, Castillo defende uma via democrática e “humanizada” (leia-se cristã) para o México que, a partir da abertura ao diálogo e participação popular, se coloque entre, por um lado, o respeito absoluto às injustiças estabelecidas e, por outro lado, as opções de ruptura imediata, uma vez que a mera mudança das instituições não transformaria aos homens.

Alfonso Castillo apresenta também uma análise do movimento *Sacerdote Para el Pueblo* (SPP) apontando-o como voltado para a “salvação libertadora” de todo o homem, mas especialmente dos pobres e oprimidos, além de corroborar os argumentos da carta para “condenação radical” ao capitalismo, que coloca barreiras à necessária transformação da sociedade, mas, por outro lado, enfatizando que o documento do SPP não faz qualquer menção ao comunismo ou socialismo: “No quieren condenar fantasmas actuales, porque ya tenemos bastantes con los obstaculizadores reales de esa transformación” (1972, jun., p. 7), o que, partindo das interpretações que anteriormente apresentamos, entendemos que visa amenizar o implícito conteúdo de caráter pró-socialista dessa “carta manifesto” do SPP.

Seguindo essa mesma linha argumentativa, Castillo defende o SPP como um avanço para o meio eclesialístico mexicano e refuta totalmente as eventuais acusações de comunismo ao movimento, atribuindo-as à descrição insuficiente da nova sociedade que se propõem a contribuir para edificação e sugerindo que o façam de forma mais clara e com base nas Escrituras Sagradas. Ademais, para o autor o SPP não pode ser interpretado como comunista porque está: “[...] rechazando cualquier comunismo al afirmar qué nos parece imprescindible y urgente la constitución de una conciencia colectiva que lleve [...] el pueblo mismo a la dinámica de la autodeterminación y autogestión por medio de la participación en las decisiones [...]” (1972, jun., p. 7-8), ou seja, nas entrelinhas percebe-se que Alfonso Castillo

“força” sua leitura (neointransigente), que é tanto anticapitalista, quanto anticomunista, à carta do SPP, uma vez que identifica toda proposição comunista/ socialista como sinônimo de “totalitarismo opressor” no qual inexistente protagonismo ou participação popular.

Por fim, realiza uma análise da recepção do já referido *Encuentro Cristianos Por El Socialismo* (ocorrido no Chile) pela grande imprensa mexicana, concluindo que: *El Herald*o (diário com a segunda maior circulação no México, após *Excélsior*)¹³⁰ não se preocupa em informar seus leitores sobre o Encontro, centrando-se apenas em acusações simplórias de “abominação marxista” – que se estendiam também ao bispo Sérgio Méndez Arceo – sempre se baseando na recusa pré-conciliar da ação temporal cristã, por interpretar a missão da Igreja como meramente ultraterrena, desqualificando o Encontro sem fundamentação e defendendo o capitalismo acriticamente, uma vez que partindo do pressuposto de que os problemas latino-americanos não são estruturais, mas relativos a ações e intenções individuais; enquanto *Excélsior* tece críticas que o autor considera “sérias e fundamentadas”, apontando que em momento algum do Encontro fica claro o que se entende por socialismo, além de analisar que predominou no mesmo um “irrealismo” político, social e histórico, desconhecimento do marxismo, generalizações simplificadoras, etc.

Portanto, Alfonso Castillo se mostra crítico ao capitalismo, mas receoso frente à aproximação entre cristianismo e socialismo. Com Jorge Alonso, esse receio, em certa medida, permanece, mas o capitalismo é enxergado sob um ponto de vista ainda mais radical.

Jorge Alonso defende que na América Latina prevalece uma situação de “injustiça institucionalizada” por um “sistema vicioso” e o México, ao contrário do que pensam alguns setores da sociedade, não é exceção, uma vez que neste país também há uma maioria que vive em condições infra-humanas, enquanto uma minoria vive da opressão de seus irmãos.

Assim sendo, para o autor cabe ao sacerdote afrontar aos opressores de seu tempo, visando contribuir para que as estruturas sociais se orientem por princípios humanistas. No entanto, ressalva que tal afronta ao “sistema opressor” deve estar atrelada a conhecimento profundo da Doutrina Social da Igreja (trechos da *Populorum Progressio* e da Carta Pastoral do Episcopado Mexicano sobre o Desenvolvimento e a Integração são repetidamente citados), no intuito de evitar o “perigo” de cair em abordagens e proposições indevidamente assimiladas, tal qual ocorre com certos sacerdotes “intoxicados” com “dogmatismos marxistas”, uma vez que as doutrinas sociais cristãs nunca devem ser confundidas ao ponto de

¹³⁰ Para mais detalhes sobre as posturas políticas dos mais importantes periódicos da grande imprensa mexicana no período, sobretudo *El Herald*o, alinhado aos posicionamentos oficiais do governo federal, e *Excélsior*, mais crítico ao PRI e seus sucessivos presidentes, sugere-se conferir Alberto del Castillo Troncoso (2012).

identificarem-se com doutrinas seculares. Por outro lado, indica que a ação temporal deve ser enfatizada, pois esse mesmo comunismo cresceu no vácuo deixado pela falta de um pensamento cristão efetivo no combate às injustiças sociais e, quanto a este ponto, aponta Dom Hélder Câmara como exemplo maior de engajamento social cristão.

Também tece argumento semelhante ao de Alfonso Castillo de que, além de contribuir para a mudança das estruturas, é papel fundamental do sacerdote buscar a conversão das consciências, porque é possível impor “[...] sistemas excelentes, pero si el hombre no ha cambiado terminará viciándolos. En cambio, si llegan a despertarse las conciencias verdaderamente cristianas, éstas transformaran las estructuras hacia una fisionomía más justa [...]” (1971, jul., p. 49) indispensável para que os valores egoístas do capitalismo não ressurgam, afinal, as “mentalidades” não são mero reflexo das estruturas econômicas.

Entretanto, seu diagnóstico da realidade latino-americana é abertamente baseado nas teorias marxistas da dependência, entendidas pelo autor como fruto do avanço da capacidade humana para descobrir em profundidade os “fios invisíveis” que a manipulam. Para Alonso a América Latina enfrenta uma situação de dependência econômica, política e cultural consequente do capitalismo e frente à qual a libertação deve ser interpretada como libertação da dependência e, para isto, libertação (inevitável) do capitalismo. O agente desta libertação deve ser o próprio “povo conscientizado” e não grupos movidos por ideologias “ateias” (ou seja, uma vanguarda revolucionária) e isto no entendimento do autor caracteriza a Teologia da Libertação que, com profundo embasamento bíblico, distancia-se da busca pelo desenvolvimento, uma vez que as nações não são subdesenvolvidas por estarem atrasadas em relação a outras, mas por mecanismos de dominação internacional que impedem seu desenvolvimento integral e, assim sendo, o crescimento econômico e industrial é vão para os pobres dos países dependentes da América Latina, asfixiados em “nova forma de colonialismo” (1972, fev., p. 25). Desta forma, conclui que o compromisso evangélico verdadeiro, portanto, é libertador e não desenvolvimentista, buscando um “homem novo”, que crie para si condições livres de qualquer dependência.

Com amplo amparo em referências bíblicas, teólogos e diversos documentos da tradição doutrinária católica, Jorge Alonso repete argumentos (característicos da *Populorum Progressio*) que questionam a inviolabilidade absoluta da propriedade privada frente a uma situação na qual outrem possua necessidades básicas insatisfeitas, devendo esta subordinar-se a uma função social (orientada pela Igreja) assegurada pelo Estado em nome do bem comum, assim configurando uma via (cristã) intermediária – a ser conquistada por uma reforma radical da estrutura econômica – entre a pecaminosa concentração capitalista e a negação “totalitária”

(atribuída ao “igualitarismo utópico” que norteia o socialismo/ comunismo) do “direito natural” à propriedade privada de bens e meios de produção, o que é positivo porque favorece a iniciativa e fixa responsabilidades – ou seja, as metas propostas não são distintas do que marcava o pensamento de outros autores, como Dom Hélder Câmara na revista *Vozes*.

Contudo, o tom anticapitalista dos argumentos de Jorge Alonso aumenta quando este conclui que esse direito válido à propriedade dos meios de produção é, entretanto, pecaminoso no atual regime em vigência nos países capitalistas, uma vez que a satisfação das necessidades básicas da população constitui-se como algo imperativo, frente ao que devem estar subordinados todos os direitos, inclusive à propriedade, cabendo ao Estado impor tal subordinação e, caso este não o faça, tornando-se dever dos próprios pobres fazê-lo. Portanto, cabe à Igreja posicionar-se em favor de uma concepção “humanista” do processo econômico, isto é, que possua como centro a dignidade humana, assim superando tanto a obstinação pelo lucro do sistema capitalista, quanto o desaparecimento do direito de propriedade e da liberdade de opinião, associação e participação política no “sistema marxista”. E a maneira para alcançar essa transformação estrutural necessária na América Latina e, portanto, iniciar o estabelecimento da “[...] gran utopía social que brota de las exigencias del amor” (1972, jun., p. 28), consiste na libertação do atual situação de dependência.

Desta forma, Jorge Alonso condena o socialismo porque o identifica com “opressão oligárquica”, por outro lado, defende uma série de argumentos em prol de uma via cristã que, além de se constituírem-se como radicalmente anticapitalistas, incorporam a necessidade de ruptura sistêmica apontada pelas teorias da dependência.

Jorge Alonso também apresenta comentários instigados por uma homilia do bispo de *Cuernavaca*, Don Sérgio Méndez Arceo (neste período já publicamente ligado ao movimento *Cristianos Por el Socialismo*), na qual denunciava-se a divisão da humanidade em famintos e ricos, humildes e poderosos, assim constatando o fato “palpável” da luta de classes como resultado reflexivo da base estrutural econômica nas sociedades capitalistas, que dividem antagonicamente trabalhadores e possuidores de capital, desta maneira entrando em contradição frente ao amor cristão, que não estabelece tais divisões. De acordo com Alonso é por conta desse fato (luta de classes) que Porfirio Miranda – na opinião do autor a partir de “inegável e verdadeiro” embasamento bíblico, mas com conclusões um tanto quanto exageradas – afirma em seu livro “*Marx y la Biblia*” (lançado no México em 1971, mas cujas ideias centrais já estavam traçadas em artigo publicado em 1970 na revista *Christus* e analisado em nosso primeiro capítulo) que o culto é desnecessário “[...] ante una comunidad irreductiblemente dividida y estructuralmente en lucha [...]” (1972, set., p. 10)

Partindo desta base argumenta: a eucaristia consiste em um acontecimento no qual Jesus Cristo expressa sua realidade simultaneamente humana e divina, gerando a unidade comunitária que é o signo e a causa da Igreja, levando-a ao cultivo do amor, inclusive social, no qual se coloca o bem comum acima do bem privado e, assim sendo, a inação frente às injustiças geradas pela divisão e luta social constituem uma profanação da própria eucaristia, pois a unidade comunitária não se realiza transcendental e mecanicamente, ela demanda ser vivida, tanto no culto, como temporalmente, ou seja, esta unidade, para o autor, deve ser socialmente construída porque receber o corpo de Cristo na eucaristia é receber a comunidade cristã, que não se encontra abstratamente pronta de antemão, é também construída. A comunidade, portanto, mais que um dado é uma tarefa e, desta forma, celebrar sem realizar é a profanação do próprio sacramento: “[...] Existe una unidad que debemos hacer. Esta unidad es posible (y no real, ahora), y luchar por ella es defenderla.” (1972, set., p. 13)

Frente a esta situação, Jorge Alonso aponta para duas possibilidades que se colocam: “[...] colaboración de clases o su lucha.” (1972, set., p. 13). A primeira delas é indicada pelo autor como a orientação apresentada pelo Papa Paulo VI, frente a qual Alonso aponta que a paz, necessária para colaboração entre classes, é uma ficção porque estas são irreconciliáveis em função de sua própria constituição enquanto explorados e exploradores, desta maneira tornando-se mais uma ocultação de seu profundo antagonismo. Conclui que a “paz real” somente é possível como fruto do desaparecimento das classes:

Dado que la eucaristía es el sacramento de la unidad, y puesto que ésta sólo puede conseguirse con la condición de que se luche en contra de lo que produce la división, lo que produce las clases, surge con vigor la afirmación de que en nuestros tiempos la Eucaristía tiene una importante función política [...] En la Eucaristía la Iglesia denuncia [...] lo que impide esa fraternidad [...] Una vez que ha captado a la sociedad dividida y en pugna por las clases se plantea el interrogante que el cristiano teme: la única salida es la lucha de clases. (1972, set., p. 13)

Para o autor é por isto que existem estudos cristãos que procuram negar a própria divisão de classes ou produzir uma imperativa condenação da luta de classes como saída viável. Todavia, a luta contra os opressores, para o cristão, é amor fraterno ao combater a condição que, tanto quanto ao oprimido, desumaniza o próprio opressor e acusar aqueles que propõem isto de estar dividindo a Igreja é injusto e ingênuo, uma vez que a divisão de classes é um fato e quem adota tal posição pretende sanar as divisões e não criá-las ou alimentá-las, sendo esta a opção de Don Sérgio Méndez Arceo: o amor cristão exige a luta de classes.

Sendo assim, Jorge Alonso apresenta uma justificação teológica para a aceitação da luta de classes como única opção para a ação temporal cristã, no intuito de construir uma sociedade sem classes, o que em nenhum momento é identificado com um utópico “paraíso

terrestre” – como o é para Pedro Demo na revista Vozes – pelo contrário, é apontada como possibilidade real de sociedade, ainda imperfeita, mas quebrando com o pecado da divisão social e enfatizando esta sociedade não como um ideal comunista, mas como ideal (neointransigente) cristão de amor fraterno. Em suma, o autor aceita plenamente parte fundamental da análise marxista acerca da realidade sistêmica capitalista: divisão e antagonismo entre explorados (proletariado) e exploradores (burguesia), mas sem citar sequer uma vez algum pensador ou obra estritamente ligada ao marxismo, apenas referenciando textos e autores do meio católico. Além disso, não entra em detalhes a respeito de quais meios deveriam ser empregados para alcançar a sociedade sem classes, limitando-se a enfatizar que a colaboração interclassistas não consiste em via eficiente para tal empreitada.

Por fim, o autor empreende uma análise da situação sociopolítica da América Latina, que formaria um bloco comum de países subdesenvolvidos em ebulição contra o “opressor do norte”, o que gera violências nas lutas por mudanças e, entre os exemplos principais, aponta os movimentos guerrilheiros atuantes no México, o que tampouco fica sem reações violentas por parte do *establishment*, levando ao aumento dos assassinatos, torturas sistemáticas, etc. Além disso, afirma que os governos locais são vítimas de pressão dos EUA, por meio da CIA que, ente outros, é corresponsável pelo golpe militar na Bolívia (1964) e pela repressão violenta aos estudantes mexicanos (1968 e 1971). Enquanto isso, os EUA e outros países industrializados mantém uma política econômica protecionista que prejudica o comércio internacional latino-americano. Assim sendo, para o autor as injustiças são resultantes:

[...] del sistema capitalista dependiente [...] el subdesarrollo como producto de la dependencia externa e interna [...] imperialismo [...] se oyen acentos marxistas: constatación por ejemplo, de que la lucha de clases no es una abstracción sino cruda realidad; [...] afirmación de que para una acción libertadora, revolucionaria, es necesario conocimiento de las contradicciones más profundas [...] que lleve a detectar la opresión y sus causas ocultas y mordaces. Pero como se rechaza el capitalismo, también se rechazan los socialismos históricos por su burocratismo, su totalitarismo, su ateísmo. (1972, nov., p. 30)

Neste contexto, grupos cristãos se fazem presentes nas lutas pela libertação tanto dessa dependência externa, como das dependências internas, defendendo políticas nacionalistas e mudanças sociais por meio da “não violência ativa”, por exemplo, ao apoiar as nacionalizações realizadas por Salvador Allende no Chile ou demandando reforma agrária em diversos países. Ou seja, Alonso retoma a opção social consagrada por D. Hélder Câmara, no entanto não mais visando reformas para o desenvolvimento integral do país, uma vez que o conhecimento da realidade por meio das ciências sociais (leia-se teorias da dependência) teria revelado a dependência latino-americana e, assim sendo, a meta passa a ser o rompimento

com as amarras imperialistas e com o próprio capitalismo. Por outro lado, ressalva que o conteúdo libertador subsequente não vem das ciências humanas, mas da fé e reflexão teológica (o que segue a “cartilha” da Teologia da Libertação), frente ao que Alonso conclui que não se deve tomar partido pelo “coletivismo totalitarista” e tampouco relegar o “colonialismo interno”, o que se faria por meio de reformas, sobretudo agrária.

Neste sentido, a “via chilena” alcançada por meios democráticos aparece como modelo viável. Ademias, Jorge Alonso também entende que a (futura) ruptura sistêmica – ao contrário do que vimos na revista brasileira deste período com Pedro Demo – deve ser conduzida pelo próprio povo. A violência guerrilheira e a excessiva penetração ideológica do marxismo na ação pastoral continuam sendo preocupações centrais para o autor e, apesar de citar Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann (1972, nov., p. 32), nas entrelinhas não corrobora a conclusão destes quanto à necessidade de colocar-se como uma vanguarda libertadora, pois não os acompanha na interpretação acerca da urgência de tal ruptura. Entretanto, a Teologia da Libertação (da forma que a compreende) segue apontada por Alonso como o melhor caminho:

[...] la inmensa mayoría confiesan una clara opción por el socialismo al que creen más acomode con las ideas evangélicas. Toman esa definida posición que luche por la superación de las clases. Proclaman que el trabajo da legítimo y primordial título de propiedad sobre los bienes [...] y la necesidad de promover una propiedad social [...] no se pronuncian por cualquiera socialismo sino por uno que construya el mismo pueblo (no uno impuesto de arriba), un socialismo democrático [...] (1972, nov., p. 30)

Continuando a justificação dessas escolhas afirma que a Teologia da Libertação deve apropriar-se de Karl Marx tal qual São Tomás de Aquino apropriou-se de Aristóteles: com “[...] corazón cristiano y utilidad marxista [...]” (1972, nov., p. 35), isto é, adotando-o parcialmente como método científico para análise da realidade e explicação das “[...] causas de dominación y esclavitud [...]” (1972, nov., p. 34) e também nas confluências humanistas quanto à busca por um “homem novo”, todavia, no que se refere às ações práticas, não se esquecendo da visão cristã acerca da sociedade e da dignidade humana e recusando outras interpretações marxistas, tais como: a ditadura do proletariado, contraposta à justiça cristã que é baseada no bem comum e não em uma classe; o materialismo que nega a noção religiosa de eternidade; a determinação econômica, que deve ser contrabalançada pela crença na práxis humana; a determinação exclusivamente pelo pertencimento de classe, que para os cristãos, pelo contrário, também comporta contradições em seu interior; a crença de que a revolução encerra toda alienação, ligada à crença na construção de um paraíso terrestre, contraditórias à crença escatológica cristã; e a luta de classes como ódio, retomando a argumentação acerca da luta de classes como amor cristão e libertação tanto dos oprimidos, quanto dos opressores.

Desta forma, explicita que suas interpretações sociais advêm de um viés “marxista humanista”, contudo elucidando a defesa de que os cristãos não podem aderir integralmente aos pensamentos originados com Karl Marx, sobretudo porque, para o autor, em seu “medular” o marxismo constitui-se em um materialismo ateu, marcado por uma dialética de violência e negadora da transcendência pessoal, pois entende a liberdade humana meramente dentro da coletividade. Conclui que o marxismo coloca os cristãos diante de uma verdade política, mas “[...] está confrontado con la verdad humana del cristianismo [...]” (1972, nov., p. 36), uma vez que não abre-se ante a totalidade temporal e transcendental da realidade e, portanto, deve-se buscar uma simbiose socioteológica: dois momentos em tensão unificadora, cuja síntese leva à práxis libertadora, comprometida radicalmente com a transformação da sociedade e tratando de fazer operativa a fé em busca de um homem novo, sem deixá-la cair em ideologias e sem permitir acomodação em posicionamentos fixos ou tomados a priori.

Portanto, Jorge Alonso aproxima-se das considerações acerca das relações com o cristianismo e da “essência” do marxismo apresentadas por Jerônimo Jerkovic em *Vozes*. Além disso, assume posicionamentos radicalmente anticapitalistas, muito próximos, inclusive em suas justificações teológicas, aos defendidos por Martín de la Rosa, mas contrários ao recurso às armas e com o socialismo sendo visto de maneira receosa, por conta de seus determinismos materialistas e, sobretudo, em razão de seu atrelamento à metafísica ateia marxista e do “totalitarismo” de suas realizações históricas.

Assim sendo, podemos apontar que neste nosso segundo recorte temporal da revista *Christus* predominam apropriações sociológicas de caráter marxista que permitem aos autores, a partir da priorização teológica do “pobre”¹³¹ como ponto de partida, identificá-lo com uma classe social oprimida que possui interesses antagônicos à classe no poder e que a explora, todavia esta classe pobre/ operária, uma vez conscientizada (pelo catolicismo engajado), possuiria condições para protagonizar a transformação da sociedade, com a destruição do sistema capitalista, gerador da situação de “pecado institucionalizado”,

¹³¹ A palavra “pobre” aparece 38 vezes nos documentos do Concílio Vaticano II (CORTEN, 2004, p. 305), contudo foi com a retomada empreendida pela Teologia da Libertação que o termo passou a ser um conceito central. Por outro lado, a Teologia da Libertação, para além de certas características comuns, não se constituiu enquanto doutrina única, homogênea. Desta forma, segundo J. B. Libânio (2014), o conceito de pobre podia ser pensado de maneiras diversas, desde o objeto a partir do qual se constrói a teologia até como o sujeito da transformação da sociedade e da Igreja, ou seja, os protagonistas das emancipações, o que na “primeira fase” majoritariamente revolucionária comumente se confundia com “operariado” ou “classe operária”, mas posteriormente, com o direcionamento do foco para bases comunitárias a partir da perda do poder diretivo no CELAM, em meados da década de 1970, somado ao recuo das esperanças em rupturas sistêmicas imediatas em um momento de retração da “onda revolucionária” na América Latina em período aproximado (MARTÍN ÁLVAREZ & REY TRITÁN, 2012), começou-se a ultrapassar este tipo de identificação, sobretudo quando se iniciou a incorporação efetiva de questões ligadas à discriminação étnicas, de gênero, etc.

passando, para maioria dos colaboradores, a um socialismo democrático e humanizado pelo cristianismo. Além disso, quanto mais próximos às explicações (marxistas) de dependência latino-americana, mais os autores tendem a homogeneizar a realidade mexicana ao restante da América Latina, o que ocorre em muito menor medida na revista brasileira. Todavia, esse anticapitalismo nas páginas de *Christus* não implicava necessariamente na aceitação de meios violentos para o alcance de seus objetivos, pelo contrário, a maior parte dos autores recusava as vias armadas, sobretudo opondo-se às guerrilhas atuantes no México do período – recusa esta que ocorria de forma mais unânime na revista *Vozes* em período análogo, todavia ligada à persistente aposta no desenvolvimento integral do capitalismo no Brasil.

2.3. Posicionamento predominante nas páginas de *Vozes*: a dupla face da aposta no desenvolvimento capitalista

Entre 1970 e 1974 três colaboradores marcam o posicionamento predominante quanto às transformações sociais na revista brasileira: César Correia, com seis textos, todos presentes na subdivisão *Economia* da seção *Idéias e Fatos*; Domingos de Almeida, com três textos, todos na subdivisão *Situação Internacional* da seção *Idéias e Fatos*; e Leonardo Boff, com três textos, sendo um em *Artigos* e dois na subdivisão *Teologia* da seção *Idéias e Fatos*. Contudo, como apontado anteriormente, este posicionamento, apesar de a primeira vista parecer homogêneo pode ser dividido em dois, uma vez que às motivações para tal aposta no desenvolvimento econômico do Brasil partiam de objetivos estratégicos distintos. Além disso, acreditamos que é provável que estes três autores sejam apenas dois.

Segundo Bernardo Kucinski (2003), César Correia é o pseudônimo com qual Nelson Werneck Sodré, neste mesmo período, assinava seus artigos no semanário *Opinião*¹³² e

¹³² Segundo Hugo Alexandre Bellucco (2013), o semanário *Opinião* foi lançado no Rio de Janeiro em outubro de 1972 e é considerado – ao lado do semanário *Movimento*, fundado em 1975 como dissidência nacionalista radical do próprio *Opinião* – como um dos periódicos de maior circulação e expressividade da chamada “imprensa alternativa”, que procurou produzir, difundir e organizar o discurso contra-hegemônico da frente ampla de oposição ao regime militar, que ganhou corpo significativo a partir de meados da década de 1970. Apesar da participação de Nelson W. Sodré, o discurso predominante em *Opinião* e também em *Movimento* (em ambos os casos com destaque numérico para os artigos de Fernando Henrique Cardoso) adivinha de intelectuais oriundos da USP, cassados ou aposentados após o AI-5 e aglutinados no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) após sua fundação em 1969, que procuravam, por um lado, romper com as concepções acadêmicas e visões políticas dualistas entre arcaísmo social e “moderno” desenvolvimento econômico industrial, que informavam uma parte da esquerda brasileira (notadamente no PCB) e, por outro lado, criticar o modelo econômico concentrador de renda adotado como “milagre” pelos militares, buscando as particularidades da formação social brasileira e, a partir delas, um modo de realização do sistema capitalista em seu desenvolvimento desigual e combinado em uma situação específica de dependência econômico-estrutural.

podemos concluir que se trata do mesmo autor.¹³³ Acreditamos que a adoção do pseudônimo de César Correia pode ter sido uma homenagem de Nelson W. Sodré a seu avô, César Correia de Almeida, o que por sua vez nos levou a refletir acerca do enigmático autor Domingos de Almeida. Não encontramos nenhuma informação sobre tal colaborador da revista *Vozes*, cuja combinação de nome e sobrenome é muito comum no Brasil – tal qual César Correia – mas é possível que este remeta ao ilustre Domingos José de Almeida, fazendeiro que exerceu cargos políticos públicos e também foi militar, jornalista, além de importante liderança da Revolução Farroupilha que, “empunhando a bandeira republicana”, se insurgiu contra o governo imperial brasileiro no século XIX. Assim sendo, a partir da análise de seus textos em *Vozes*, entendemos que é muito provável que Domingos de Almeida seja mais um pseudônimo adotado por Nelson W. Sodré – o que o tornaria o colaborador a assinar a maioria esmagadora dos textos referentes às transformações sociais na revista *Vozes* deste período¹³⁴ – e será a partir desta dedução que apresentaremos as análises de seus textos.

¹³³ Nelson Werneck Sodré nasceu na cidade do Rio de Janeiro em 1911 e faleceu em Itu (SP) em 1999. Ingressou no colégio militar do Rio de Janeiro em 1924 e na Escola Militar do Realengo (na mesma cidade) em 1930, sendo designado, em 1934, para o Regimento de Artilharia de Itu e seguindo carreira militar até o posto de general de brigada, ao qual foi promovido em 1961, contudo, devido a seus posicionamentos políticos atrelados ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) – ao qual havia se filiado em 1943 e manteve frequentes períodos de aproximação e afastamento – foi designado para o Quartel-Geral da Oitava Região, em Belém (Pará), o que o levou a optar pela passagem à reserva. Já na década de 1930 tornou-se colaborador regular da grande mídia impressa, realizando críticas literárias para periódicos e publicando diversos livros sobre a história da literatura brasileira. Foi um dos fundadores do *Instituto Superior de Estudos Brasileiros* (ISEB), criado em 1955 e, a partir de 1956, ligado ao Ministério da Educação e Cultura durante a presidência de Juscelino Kubitschek, sendo destinado ao estudo, ensino e divulgação das ciências sociais no país, na prática servindo como principal órgão difusor das políticas desenvolvimentistas inspiradas no pensamento do CEPAL. O ISEB foi palco do embate entre, grosso modo, defensores do desenvolvimento a partir da abertura ao mercado internacional, com entrada de investimentos estrangeiros, frente aos defensores nacionalistas de um desenvolvimento capitalista autônomo, lado este no qual, além de intelectuais nacionalistas liberais, se colocavam os membros ligados ao PCB – entre o eles o próprio Nelson W. Sodré – uma vez que partiam da tese (considera ortodoxa e comumente conhecida como “etapista”) de que o Brasil não possuía as condições necessárias para a eclosão de uma revolução socialista, uma vez que ainda era preciso passar por um processo de desenvolvimento econômico industrial no patamar de uma “revolução burguesa”, assim criando-se uma classe operária numerosa e as inerentes contradições do sistema capitalista entre as forças produtivas e os meios de produção, que trazem em si o gérmen necessário para sua própria destruição. O ISEB foi fechado prontamente após o golpe de 1964. A partir do início do período de participação no ISEB Nelson Sodré retornou à publicação de livros, desta feita, voltados à história e reflexões acerca de temas como colonialismo, imperialismo, classes sociais, e revolução no Brasil. Duas semanas após o golpe de 1964 teve seus direitos políticos cassados pela Junta Militar que assumiu o poder, o que logo foi estendido a impedimento de lecionar e publicar artigos na imprensa (daí a necessidade de pseudônimos). Destaque entre sua extensa produção de livros nas décadas de 1960 e 1970 – muitos deles retirados das prateleiras pela censura do regime – em 1966 publicou obra de referência obrigatória sobre a história da imprensa no Brasil (SODRÉ, 1999).

¹³⁴ Essa presença destacada de Nelson Werneck Sodré como colaborador na revista *Vozes* desse período também pode ser explicada por meio de um provável convite de Eduardo Chuahy, contratado em 1970 como responsável pela profissionalização das estratégias financeiras da Editora *Vozes* – o que se inseria no bojo do já referido processo de modernização e expansão comercial da editora empreendido sistematicamente sob a direção do frei Ludovico Gomes de Castro (1962-1986) –, um militar cassado pelos ditadores que havia trabalhado com João Goulart em seu mandato presidencial e era amigo de Nelson Sodré (ANDRADES, 2001, p. 131).

Nas páginas da revista Vozes César Correia critica a neutralidade não intervencionista como uma proposição falaciosa, na medida em que o Estado inevitavelmente, por meio dos incentivos fiscais, entraves diversos, subsídios e tributos desenvolve prioritariamente este ou aquele setor da economia: “[...] a cada dia que passa, a realidade mostra que o Estado neutro jamais existiu [...] A grita contra a estatização, que foi grande em 1964, continua [...]” (1972, n. 1, p.59-60). Desta forma, defende que a intervenção e as estatizações devem ser consideradas como indispensáveis para o desenvolvimento e que a questão fundamental não passa pela neutralidade ou não, mas pela pergunta a ser colocada e que não vem sendo discutida (lembrando que se vivenciava o auge do “milagre econômico”): “A quem serve o Estado? E a resposta é que dará a qualidade da intervenção” (1972, n. 1, p. 60).

Neste sentido, afirma que os índices de crescimento econômico (largamente propagandeados pelo regime) são mera expressão numérica que tende a traduzir mal e deformar em decorrência de generalizar, isto é, tratar a população como um todo com necessidades iguais, assim escondendo o inegável processo de concentração de renda em curso. O autor entende que isto é uma tendência “natural” em um país que vivencia a etapa do desenvolvimento, no entanto, ultrapassando certo limite esta concentração pode ameaçar o próprio processo de desenvolvimento, uma vez que mantém parcela numerosa da população fora do mercado ou em nível muito baixo de consumo, desta maneira desestimulando a participação no processo, o que vem ocorrendo “de forma escandalosa” no Brasil, enquanto a qualidade de um modelo de desenvolvimento deve ser medida pela relação entre o crescimento da produção (inevitavelmente acompanhado por certo grau de concentração) e a elevação do padrão de vida da população e, quando ocorre desequilíbrio, cabe ao Estado intervir, evitando tensões sociais e garantindo a continuidade do desenvolvimento.

Outra crítica à política econômica diz respeito à importação de empresas inteiras de outros países. Defende um desenvolvimento autônomo da economia brasileira, valendo-se essencialmente de capitais nacionais, desta maneira “protegendo-se”, ao passo que o desenvolvimento apenas com a importação maciça de capitais estrangeiros seria uma opção sustentada pela interpretação do desenvolvimento – de teor meramente quantitativo e generalizante – baseada unicamente na verificação de índices numéricos de produção, consumo e crescimento econômico, sem levar em consideração quais camadas sociais estão produzindo e consumindo, mesma política econômica adotado no Brasil – ainda segundo o autor – desde 1955, no governo Café Filho, mantida por Juscelino Kubitschek e Jânio Quadros, timidamente ameaçada no final do governo João Goulart e, com as novas medidas

do regime, sendo “acabada e coroada” atualmente.¹³⁵ Conclui que é necessário nacionalizar a economia brasileira e também os índices para o cálculo da renda “verdadeiramente nacional”, uma vez que as consequências deste modelo de desenvolvimento que vem sendo adotado são as de que o crescimento “[...] aparecerá, brilhantemente, nos índices numéricos, PNB e PIB crescerão, e aparecerá também nos índices de exportação [...] Mas as empresas [estrangeiras] privilegiadas sabem calcular objetivamente seus lucros. E remetê—los.” (1972, n. 10, p. 60)

César Correia também critica (de forma “premonitória”) a ascensão do automóvel propagandeada como indicativo do desenvolvimento nacional. Para César Correia esta ascensão gera a necessidade de ampliação da superfície de rolagem, aumento do consumo de combustíveis, aumento dos espaços de estacionamento, poluição do ar, acidentes, atropelamentos, roubos e furtos, psicoses, entre outros problemas: “Será isso civilização? Será justo motivo de orgulho produzir milhões de automóveis por mês? Onde estará a criatura humana, ao fim desse processo diabólico?” (1973, n. 6, p. 67). Contesta optando pelo “modelo misto”, segundo o autor adotado na URSS, no qual os automóveis individuais existem, mas privilegiam-se os transportes coletivos.

Nesta mesma linha denuncia como equívoco a predileção pelas obras rodoviárias, cujo foco é o estabelecimento dos “corredores de exportação”, relegando o transporte ferroviário, o que é apontado (na recorrente na interpretação nacionalista “Isebiana” de Sodré) como mais um entrave para o desenvolvimento do mercado interno e, conseqüentemente, do país:

[...] os ‘corredores de exportação’, colocados como absolutamente predominantes, definem uma abdicação e uma dependência descabidas [...] menosprezo do mercado interno [...] colocação no exterior do centro de gravidade do sistema econômico brasileiro [...] o mundo não conheceu uma economia nacional poderosa, que não fosse baseada na existência de grande mercado interno [...] jamais existiu, depois do aparecimento da ferrovia para transporte de mercadorias, mercado interno que não fosse servido por boa rede de ferrovia [...] não há, hoje, nenhuma economia nacional desenvolvida em que o transporte ferroviário não seja o principal [...] O Brasil constituirá o primeiro exemplo, na história, de país de economia desenvolvida – se é que a nossa pode ser assim qualificada – em que o transporte ferroviário representa papel secundário [...] secundaríssimo [...] a produção interna é estabelecida à base de empresas estrangeiras desvinculadas da economia nacional, e serve apenas para o interesse dessas empresas e não aos do país e de seu povo [...] (1973, n. 9, p. 62-63)

Ademais, é o responsável por um dos raros casos nos quais se aborda temática referente ao México na revista brasileira. Trata-se da leitura pública realizada em 1970 do testamento

¹³⁵ Daniel Aarão Reis (2014) interpreta que as críticas à política econômica do regime como “entreguista” ignoravam o caráter nacional-estatista e, portanto, autonomista (mesmo recorrendo a capitais estrangeiros em uma conjuntura comercial favorável) assumido a partir do governo do general Médici, iniciado em 1969.

político do ex-presidente mexicano Lázaro Cárdenas.¹³⁶ Todavia, o testamento consiste em justificativa para o autor defender uma reforma agrária que limite o latifúndio agroexportador, gerando pequenas propriedades voltadas ao mercado interno. Desta forma, cita trechos do testamento nos quais o ex-presidente critica o regime em vigência em seu país por ter contrariado as metas da Revolução Mexicana ao permitir ascendente concentração de terras, frente ao que Correia conclui que o caso mexicano é um dos mais eloquentes exemplos “[...] de revolução despojada progressivamente de sua força, acabando no reformismo que conduziu à concentração da propriedade agrária [...]” (1972, n. 3, p. 58) Explica que isto ocorreu porque faltou ao México combinar o projeto de industrialização com uma política de desenvolvimento agrícola que destruísse o latifúndio, medida fundamental para a sustentação do mercado interno, sem o qual o pleno desenvolvimento nacional capitalista é impossível:

Não se trata de socializar a terra, não se trata de distribuí-la a granel, não se trata de nada que possa ser enquadrado em quadros “subversivos” – não se trata de revolução, em suma. Trata-se de conferir ao desenvolvimento pelo menos algumas estacas de sustentação. A do crescimento do mercado interno [...] A base do desenvolvimento está no mercado interno. Os que dizem o contrário estão enganando a si mesmos – ou aos outros. (1972, n. 3, p. 58-59)

Por sua vez, Domingos de Almeida, ao tratar da visita do presidente dos EUA Richard Nixon à China de Mao Tsé-Tung, ocorrida em 1970, aproveita-se de tal acontecimento – segundo o autor, algo “natural”, nada mais que o reconhecimento da importância do território chinês no quadro internacional, mas apresentado equivocadamente pelos meios de comunicação em massa como algo insólito – para atacar as “[...] as correntes extremistas de esquerda em todo o mundo, a chamada ‘linha chinesa’ [...] o esquerdismo mais virulento” (1972, n. 3, p. 64), uma vez que estes pensam o imperialismo como o principal inimigo, que deve ser combatido com armas, obrigatoriamente, com “todo o resto” constituindo desvios capitalistas da revolução, traição do povo, capitulação, etc.,¹³⁷ todavia, conclui o autor, a viagem e a consequente aproximação entre EUA e China demonstram que essa visão é falsa e, ao contrário do que acusa, é ela própria um serviço à “[...] reação, uma capitulação [...] Mr. Nixon [...] ajudou a colocar o processo de transformação da sociedade humana, em sua

¹³⁶ Grosso modo, pode-se afirmar que sob a presidência nacionalista do general revolucionário Lázaro Cárdenas (1934-1940) ocorreu o desfecho da Revolução Mexicana, por exemplo, por meio de medidas estatizantes, especialmente no que se refere à produção petrolífera e, sobretudo, em razão da grande e efetiva reforma agrária. Sugere-se conferir Hans Werner Tobler (1994), Werner Altmann (2002) e Carlos Alberto S. Barbosa (2010).

¹³⁷ Entendemos que este virulento ataque do autor à “linha chinesa” se insere nas disputas pela condução de projetos sociopolíticos e ideológicos entre o Partido Comunista Brasileiro (PCB), partido atrelado às diretrizes soviéticas e no qual Nelson W. Sodré era filiado, com o Partido Comunista do Brasil (PC do B), dissidência do primeiro que adotou o maoísmo como orientação estratégica político-militar entre 1962 e 1976. Para mais detalhes sobre o maoísmo sugere-se conferir a obra de Héctor Luis Saint-Pierre (2000, p. 151-172).

complexidade irrecusável, nos termos reais, e mostrou [...] como o radicalismo do tipo chinês estava próximo daquilo que dizia combater [...]” (1972, n. 3, p. 64)

Tratando das eleições nos EUA afirma que a “máquina partidária/ eleitoral” não representa necessariamente a vontade de seu povo, em função de ser montada de modo a evitar que candidatos radicais – que contradigam a marginalização política dos negros, católicos e judeus – cheguem a disputar os votos, ponto quanto ao qual não há discordância entre Republicanos e Democratas. A exceção teria sido John Kennedy que, por ser rico, de família tradicional e poderosa, conseguiu romper o esquema, mas, tal qual ocorreu a Martin Luther King, “pagou o preço” por tal ousadia. Desta forma, para o autor, as principais mudanças em curso nos EUA não aparecem nos processos eleitorais. Por outro lado, o processo eleitoral não pode ser ignorado, pois traduz parte das inquietações da sociedade e o resultado da disputa entre Richard Nixon (candidato à reeleição pelo Partido Republicano) e George McGovern (líder do movimento antibelicista e candidato pelo Partido Democrata) interessa muito ao Brasil, mas não é essencial, uma vez que as relações não dependem apenas dos governantes e das forças políticas que escolheram, mas, sobretudo de seus povos.

Por fim, Domingos de Almeida acusa a grande imprensa brasileira de manifestar-se de forma militante – inclusive distorcendo informações – em favor da derrubada de Salvador Allende, fornecendo destaque a eventos que provocaram manifestações (patronais) e encobrendo medidas mais amplamente apoiadas, como por exemplo, a nacionalização da exploração do cobre, que foi apoiada até mesmo por partidos oposicionistas, de modo que a imprensa brasileira está “[...] mais interessada em derrubar o governo daquele país do que a própria oposição chilena.” (1972, n. 10, p. 65). Para o autor o que falta ao Chile é o mesmo necessário para toda América Latina em seu “atual estágio de desenvolvimento”: um governo legitimamente eleito e a existência de uma oposição organizada, com liberdade para exercer sua função crítica, mas com condições para que o governo realize suas prerrogativas.

Sendo assim, conclui que seria um passo atrás se o governo de Salvador Allende se tornasse uma ditadura, “[...] porque este defende os interesses do país, particularmente contra a ação de consórcios externos [...]” (1972, n. 10, p. 66), todavia, acredita que caso a oposição não conjure suas ações em conspirações para interferências externas “[...] é de crer que os chilenos encontrarão a boa fórmula, o equilíbrio indispensável” (1972, n. 10, p. 65), ou seja, a “via chilena”, caso mantenha-se democraticamente é um avanço porque abre possibilidades para América Latina, como vimos também em Jorge Alonso em *Christus*, entretanto, ao contrario do mexicano, para Domingos de Almeida, implicitamente, no contexto brasileiro

este não é um caso aplicável (transição democrática ao socialismo) a não ser como exemplo de política nacionalista para o desenvolvimento (capitalista).

Portanto, em todos seus textos nas páginas de Vozes, Nelson Werneck Sodré apresenta posicionamentos nacional-desenvolvimentistas análogos aos que vinha defendendo desde os tempos do ISEB. Por outro lado, organiza seus argumentos de modo que soem, não somente como o melhor caminho para o desenvolvimento pleno do capitalismo no Brasil, como também o mais “humano”, isto é, o mais preocupado com a elevação da qualidade de vida da população brasileira, ademais da recusa veemente das vias armadas, o que torna seu pensamento bastante palatável para o ambiente e público católico da revista, além de perfeitamente compatível com a proposta de “desenvolvimentista cristã”, tal qual veremos com o próximo colaborador assíduo deste período, Leonardo Boff.¹³⁸

Leonardo Boff defende que a consciência que se pretenda verdadeira deve ser questionadora, sendo crítica aos sistemas e ordens vigentes, às autoridades, à moda, às convenções sociais, à imprensa, entre outros, sob o risco de repetir “erros trágicos” consequentes de uma moral de obediência cega, cujos exemplos históricos não faltam: o

¹³⁸ Leonardo Boff nasceu em 1938, na cidade de Concórdia (Santa Catarina) e seu nome de batismo é Genésio Darci Boff. Ingressou na Ordem Franciscana em 1959 e foi ordenado sacerdote em 1964. Formou-se em Filosofia em Curitiba (Paraná) e Teologia em Petrópolis (Rio de Janeiro). Em 1970 defendeu Tese de Doutorado em Teologia na Universidade de Munique (Alemanha) – um dos polos principais do *aggiornamento* católico – e regressou ao Brasil, onde passou a ocupar o cargo de coordenador do editorial religioso da Editora Vozes, no qual se manteve até 1985; vice-diretor da Revista Eclesiástica Brasileira (REB), na qual assumiu a direção em 1971; e editor da Revista Internacional de teologia *Concilium* (1970-1995). Leonardo Boff é autor em profusão de diversas obras, sendo identificado como um dos mais destacados expoentes da Teologia da Libertação, todavia sua evidenciação neste campo iniciou-se a partir de meados da década de 1970, quando os setores episcopais mais propensos à defesa da participação ativa da Igreja no âmbito temporal sociopolítico perderam a hegemonia no CELAM e a Teologia da Libertação, de um modo geral, paulatinamente voltou-se prioritariamente para suas bases populares, por meio da organização de Comunidades Eclesiais de Base, relegando a aposta na possibilidade eminente de rupturas revolucionárias e postergando a transformação social como consequência futura da ação conscientizada dos próprios “pobres”. Em seu próprio relato sobre o período como coordenador do editorial religioso (BOFF apud ANDRADES, 2001, p. 266) transparece que a editora Vozes tornou-se a “casa da Teologia da Libertação” no Brasil apenas após meados da década de 1970, sendo possível apontar a obra “Jesus Cristo Libertador”, publicada em 1972 e de autoria do próprio frei Leonardo Boff, como única exceção. Na própria revista Vozes aparece um texto defendendo esse livro de Leonardo Boff que foi sucesso editorial e rendeu diversas polêmicas, sobretudo sendo acusado de partir de “preconceitos filosóficos” (muito em função de seu constante recurso à hermenêutica) que teriam “viciado” a exposição da verdade dogmática. O texto “Em Defesa de Jesus Cristo Libertador” encontra-se na seção *Idéias e Fatos* da sétima edição de 1972 e é assinado por Carlos Mesters – frade carmelita holandês, missionário no Brasil desde 1949 e Doutor em Teologia Bíblica – que, em síntese, afirma que a obra não se constitui como uma “reflexão livre” acerca de Jesus Cristo, mas, pelo contrário, realiza uma contextualização partindo de profundo conhecimento dogmático e das Escrituras, que permite apenas que a própria mensagem do “Cristo histórico” apareça em sua época para, em seguida, apresentá-la como resposta aos anseios do homem latino-americano atual, também sem transgredir em nada a ortodoxia da Igreja e dos Evangelhos. Após ter sido condenado em função de suas obras teológicas ao “silencioso obsequioso” em 1985 (que entre outras consequências o retirou da direção da REB) pela Congregação Para Doutrina da Fé (equivalente moderno ao Tribunal da Inquisição), presidida pelo futuro Papa e então Cardeal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff assumiu, entre 1988 e 1990, a direção da Revista de Cultura Vozes, sob a indicação de frei Clarêncio Neotti. Na década de 1990, em meio a continuadas perseguições hierárquicas e motivado pela intenção de constituir matrimônio, abandonou o sacerdócio.

extermínio de judeus nos campos de concentração nazistas, massacres diversos, guerras e as inúmeras guerrilhas: “Todo homem pode errar [...] com a melhor das intenções [...] O mal atinge assim sua forma mais perfeita [...] identificar-se com os valores de um sistema político ou até religioso, sem reservar-se a atitude crítica é sinal de imaturidade espiritual [...]” (1972, n. 2, p. 78) Desta forma, o autor condena a opção pelo não questionamento a qualquer sistema opressor (inclusive político) em nome da obediência ao vigente. Por outro lado, inclui as vias guerrilheiras,¹³⁹ ainda que estas combatam um sistema opressor, entre os “erros trágicos” decorrentes da falta de uma consciência crítica.

Ademais, o autor aponta que o pecado é fruto da vontade de autoafirmação do homem ao intentar fazer de si o único ponto de referência de todas as relações e medida capaz de julgar os outros, gerando certezas e, assim, originando a repressão e quando ocorre no âmbito societário causa injustiça, divisões, violências e inumanidades, constituindo exemplos: a raça autoproclamada como absoluta, o lucro comemorado como determinante, o proletariado saldado como Messias, a segurança imposta como preço do desenvolvimento: “Quando a terra é proclamada como última realidade, quando o poder do homem é decantado como o fator decisivo e de tudo determinante então surgem utopias que prometem o céu e em seu lugar trazem o inferno [...]” (1972, n. 10, p. 65) Portanto, implicitamente, procura impor um ideal societário cristão (neo) intransigente, no qual a redenção humana ocorre em função da humilde referência histórico-temporal a Deus, assim condenando, lado a lado, o racismo nazista; as justificativas dos ditadores brasileiros para a repressão, a censura e sua manutenção no poder; e a aposta revolucionária no proletariado como pilar único a ser capaz de colocar o sistema abaixo e gerar a sociedade comunista idealizada.

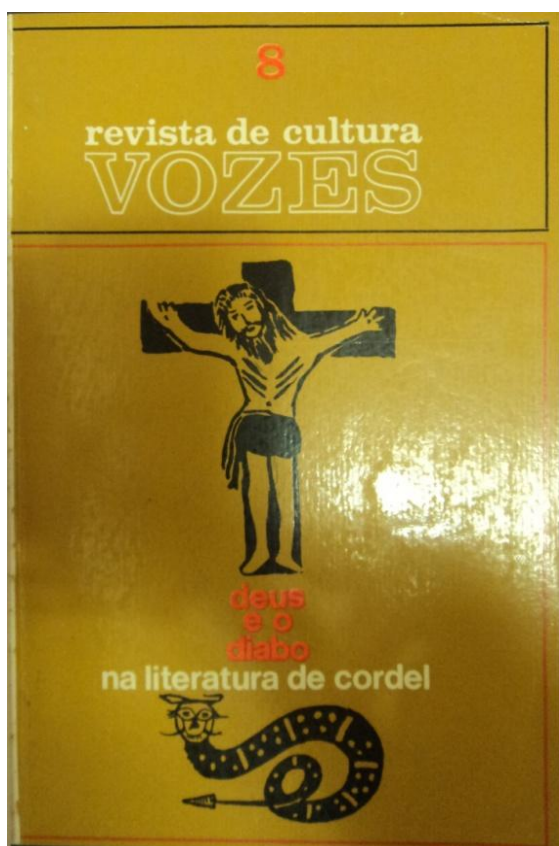
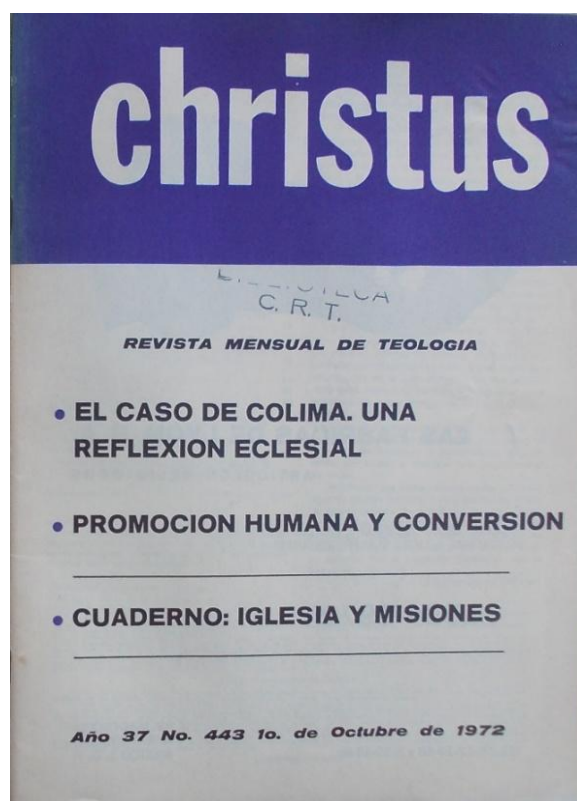
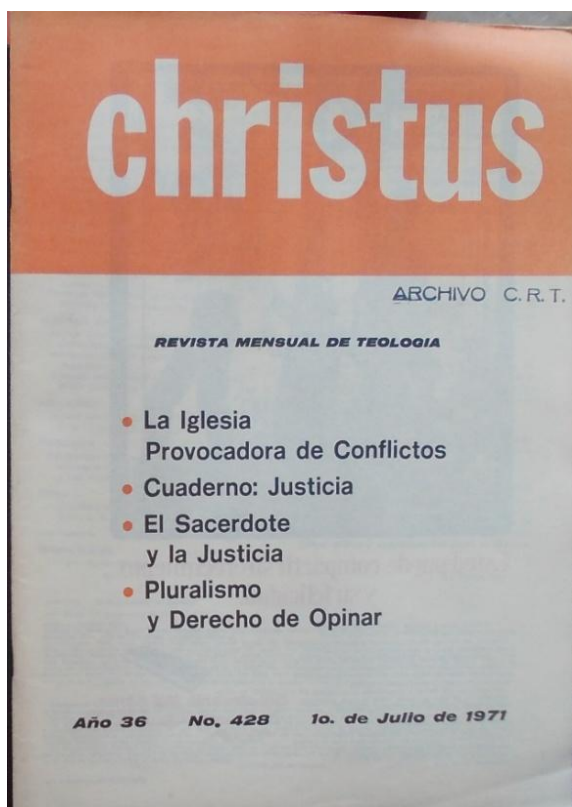
Por fim, Leonardo Boff afirma – repetindo argumentos favoráveis à ação temporal da Igreja, mas contrários à possibilidade de estabelecimento terreno ou identificação prévia de uma sociedade ideal (como apresentamos, já tratados em ambas as revistas) – que o Futuro Absoluto, o Reino de Deus, embora permaneça sempre misterioso e em aberto, já se manifesta no presente em processo de gestação, não acabado, e é missão da Igreja e seus fiéis serem, a exemplo da ação do Jesus Cristo histórico, gérmen da esperança no mundo temporal. Partindo

¹³⁹ Como apontamos no início deste capítulo, as organizações que optaram pela luta armada no Brasil (majoritariamente focadas no meio urbano) haviam sofrido derrotas esmagadoras em finais da década de 1960, mas, desarticuladas e isoladas, seguiram atuando timidamente ao longo de toda a década de 1970. A exceção foi a Guerrilha do Araguaia, organizada no meio rural pelo Partido Comunista do Brasil (PC do B) a partir de apropriações de princípios maoistas e que havia sido descoberta pelos ditadores militares justamente no início do ano de 1972, resistindo até 1974, o que interpretamos que ao menos em parte contribui para explicar a insistente preocupação presente nas páginas da revista *Vozes* no período, tanto por parte do frei Leonardo Boff, quanto de Nelson W. Sodré, acerca das “vias armadas” no Brasil. Para mais detalhes sobre a “ascensão e queda” das guerrilhas urbanas e da Guerrilha do Araguaia sugere-se conferir Elio Gaspari (2002).

disto condena todas “ideologias totalitárias” profanas e religiosas, seguindo o modelo prescrito na Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* do Papa Paulo VI (2014) – publicada em 1971 – na qual, essencialmente com características análogas à *Popolorum Progressio*, rejeita-se o socialismo/ marxismo e o “liberalismo capitalista”, optando-se por uma via cristã na qual o lucro seja relegado frente à dignidade humana.

Portanto, acerca das transformações sociais neste segundo período (1970-1974) seguem predominando nas páginas de Vozes os posicionamentos em prol de um desenvolvimento capitalista “humanizado”, isto é, com distribuição de renda e participação popular, inclusive com um crescimento do repúdio às opções socialistas e, sobretudo, revolucionárias armadas. No entanto, agora majoritariamente “bate-se na tecla” da necessidade de uma orientação radicalmente nacionalista desse desenvolvimento, voltado ao mercado interno e avesso ao ingresso de industriais e capitais estrangeiros na economia brasileira. Explicitamente as teorias da dependência não aparecem, quer seja na linha de Fernando Henrique Cardoso, isto é, como pressuposto para busca das possibilidades de um desenvolvimento (capitalista) desigual e combinado, projetado a partir do conhecimento das especificidades sócio-históricas do Brasil, ou em moldes marxistas mais radicais, que, em última instância, apontavam para a necessidade de uma ruptura sistêmica como forma de romper com a dependência, o que em grande medida predominava no pensamento de expoentes da Teologia da Libertação do período, como Gustavo Gutiérrez (1971) e, no próprio Brasil, Hugo Assmann (1970), autores que – à exceção de um texto de Assmann publicado no primeiro número de 1968 e que não tratava de questões relativas às transformações sociais – foram ignorados pela revista Vozes.

A partir de 1975, motivada, por um lado, pela crescente crise de legitimidade da ditadura militar e o recente fortalecimento de diversos setores oposicionistas democráticos ao regime em vigência e, por outro lado, pela viragem na correlação de forças internas no seio do catolicismo latino-americano e transformação das posturas sociopolíticas da Igreja hierárquico-institucional no Brasil – tudo isto inserido no bojo de uma fase de retração da “onda revolucionária” na América Latina – a revista Vozes passou a enfatizar em suas páginas posicionamentos distintos acerca das transformações sociopolíticas, marcando uma renovação de sua linha editorial, na qual se destacam as mudanças no pensamento do próprio frei Leonardo Boff.



Christus – revista mensal de teologia, julho de 1971 e outubro de 1972;
Revista de Cultura Vozes, números oito de 1970 e quatro (2ª edição) de 1972.

3. A Teologia da Libertação em Distintas Roupagens (Vozes: 1975 a 1977 – *Christus*: 1973 a 1976)

...por mais oprimida que tenha sido e continue a sê-lo a história latino-americana, ela possui em seu seio também a presença de liberdade e da libertação. Talvez não possa ser encontrada no nível político e econômico, mas deverá ser buscada em outras articulações da existência humana, onde o povo pode ser ele mesmo, viver de uma liberdade negada pelos poderosos, mas saboreada lá onde não podia alcançar o controle imperial... descoberta dos valores do povo... do cerne de seu ethos não contaminado pela ideologia oficial imperante... A opressão não conseguiu desumanizá-lo...

Frei Leonardo Boff

... Se ve así la necesidad del partido de la clase oprimida para poder incidir realmente en el cambio que transforme las estructuras... considerando válida la acción de organismos como las cooperativas, las asociaciones de colonos, de campesinos demandantes de tierras o defensores de su producto, sindicatos, etc., señalan también claramente las limitaciones orgánicas de esa clase de grupos... a no ser que trasciendan a una organización superior de lucha... Es decir, sólo un partido puede tener un proyecto socialista...

Padre Jorge Alonso

Tal qual apresentado anteriormente, em meados da década de 1970 houve uma transformação das relações de poder institucional no CELAM, de modo que os setores que defendiam uma forte atuação eclesiástica no campo sociopolítico perderam terreno para setores mais moderados, especialmente representados pelo novo Secretário-Geral da instituição, Dom Alfonso López Trujillo, que paulatinamente destacar-se-ia como um voraz e declarado crítico da Teologia da Libertação. Esta situação inseria-se no contexto de uma fase de retração da “onda revolucionária” na América Latina, o que levou a Teologia da Libertação, sobretudo por meio do surgimento de novos expoentes intelectuais/ religiosos,¹⁴⁰ à tendência de adotar posturas mais defensivas, desviando-se majoritariamente da aposta em rupturas estruturais imediatas e passando a centrar-se em processos de longo prazo focados na

¹⁴⁰ Como tratamos na Introdução, a Teologia da Libertação, apesar de sua insistente e central preocupação com a práxis e das inegáveis ligações estabelecidas com movimentos sociais e populares, constituiu-se essencialmente como um movimento sócio-teológico em âmbito intelectual eclesiástico e majoritariamente norteado por lideranças inseridas na instituição católica (e consequentemente em suas tramas e disputas internas pela conquista do poder de imposição das diretrizes sócio-teológicas), como o padre Gustavo Gutiérrez, frei Leonardo Boff, etc.

conscientização sociopolítica e organização das bases populares leigas ligadas ao catolicismo, o que segundo a interpretação de alguns autores tornou explícitas suas raízes intransigentes.

Em âmbito internacional, em decorrência de mais uma guerra árabe-israelense, entre outubro e dezembro de 1973 os países árabes produtores de petróleo elevaram abruptamente o preço do barril do produto de U\$ 2,90 para U\$ 11,65, no intuito de pressionar as potências ocidentais para que freassem os intentos de expansão territorial de Israel. Como consequência, os principais países capitalistas retraíram-se, adotando medidas protecionistas e levando o mercado internacional a um processo de recessão, desta forma invertendo o quadro comercial vivenciado entre 1967 e 1973 (REIS, 2014, p. 94-95).

O Brasil era um país muito dependente das importações de petróleo e foi com esta conjuntura internacional desfavorável, na qual o “milagre econômico” começava a dar sinais de crise, que o general Ernesto Geisel – que tomou posse como presidente em março de 1974 – precisou lidar. O novo governo ditatorial brasileiro seguiu com as políticas econômicas de caráter nacional-estatista, focando-se no Estado e nas empresas estatais como propulsores do desenvolvimento econômico nacional. No entanto, no plano político buscou restabelecer o projeto (que havia sido enterrado pelo AI-5) de um Estado de Direito (e não de Exceção, como no regime até então vigente), mas mantendo um caráter autoritário (REIS, 2014, p. 98). Tal proposta de abertura política seria levada a cabo por meio de uma “distensão” lenta, gradativa e segura, ou seja, paulatina e mantida sob um estrito controle.

Foi neste contexto que a CNBB começou a trazer para a entidade as temáticas relativas à justiça social que eram debatidas por setores minoritários do episcopado, especialmente nas regiões nordeste e norte do país (GOMES, 2014, p. 71), aos poucos se configurando como o episcopado mais tolerante frente à Teologia da Libertação e que mais se engajou contra a violação dos Direitos Humanos (MAINWARING, 2004), assim acirrando a tensão com o Estado ditatorial, todavia, sem nunca romper as relações entre ambas as partes. Jessie Jane Vieira de Souza (2009, p. 60-61) defende a hipótese de que o ponto nodal para o acirramento dos posicionamentos da CNBB em relação aos ditadores militares foi à nomeação do primeiro presidente protestante do país, o general Geisel, membro da Igreja Luterana.¹⁴¹

Por outro lado, o “terremoto político” que transformou o contexto brasileiro também deve ser interpretado como alavanca fundamental para essa mudança de posturas da CNBB. No pleito para renovação do Congresso Nacional de novembro de 1974 o MDB alcançou uma

¹⁴¹ Houve outro presidente protestante no Brasil: Café Filho, mas este chegou ao cargo em decorrência do suicídio de Getúlio Vargas e governou somente de agosto de 1954 a novembro de 1955.

expressiva e inesperada votação. O MDB configurava-se como partido das oposições moderadas:

[...] sob a proteção da Igreja católica, transformados ambos, o partido e a Igreja [...] em guarda-chuvas que abrigavam, sem distinções e discriminações, os que se opunham à ditadura e estavam dispostos a lutar contra ela explorando as brechas legais, mesmo que restritas [...] (REIS, 2014, p. 103)

A surpresa foi geral [...] O MDB teve mais de 70% dos votos nos grandes centros, e sua bancada de deputados pulou de 87 para 160 [...] A oposição legal, nove anos após da instauração do bipartidarismo, passara a ter voz na cena política, e suas concepções sobre a distensão, seu sentido e ritmos, não eram as mesmas do governo Geisel. O clima de euforia nas cidades [...] não atingia apenas as camadas populares, que mais estavam sofrendo com a defasagem entre os índices de inflação e os que regiam os reajustes salariais. Alcançava também as classes médias e setores do próprio empresariado [...] Uma viragem [...] a partir de novembro de 1974, o projeto de institucionalização da ditadura teria que se haver com vozes dissonantes [...] (REIS, 2014, p. 107-108)

Acompanhando este processo e em meio à tentativa de efetivação do tortuoso projeto de distensão política, lenta, gradual e segura, paulatinamente houve um arrefecimento da censura à imprensa (FICO, 2004, p. 37).

Neste contexto, a partir do primeiro número de 1975 (recorte inicial para este capítulo) a revista *Vozes* passou a apresentar mudanças. As características de sua materialidade e a ênfase exitosa em assuntos ligados ao universo acadêmico-cultural seguiram as mesmas, mas as questões relativas a temáticas explicitamente políticas puderam voltar à seção *Artigos* e a ser destaque nas capas da revista. Ademias, o próprio conteúdo dos textos que norteavam sua linha editorial ganhou novos contornos, intimamente ligados com as supracitadas transformações das relações de poder institucional no seio do catolicismo latino-americano e com as reações da Teologia da Libertação frente a este contexto.

Quanto à *Christus*, interpretamos que as mudanças a partir de abril de 1973 (quando se inicia o recorte temporal para este capítulo) relacionam-se com a troca de comando na direção da revista. O desligamento de Enrique Maza é explicado pela nova direção – no próprio número de abril de 1973 – como motivado por “questões pessoais”, todavia, Luis de Valle afirma que Enrique Maza entregou a revista às mãos dos teólogos da “tônica nova” que desde 1970 havia convidado como colaboradores, sendo que foi Alfonso Castillo – que como apresentamos anteriormente foi um dos fundadores e viria a ser o primeiro diretor do *Centro de Reflexión Teológica* (CRT) quando este foi oficializado em 1975 – quem “[...] Se encargó en la práctica del contenido de la revista Christus [...] Enrique Maza los dejó y pidió que ellos se encargaron de la revista. Lo hicieron. No podían al principio aparecer como tales y quién tomó ese cargo fué Xavier Cuenca.” (VALLE Noriega, 2011, p. 313-314)

Xavier Cuenca Cortina nasceu na Cidade do México em 1932 e faleceu em 2004. Ingressou na Companhia de Jesus em 1949 e foi ordenado padre em 1964. Foi colaborador da *Unión de Mutua Ayuda* (UMAE), pastoral em conjunto entre diversas dioceses do México que enfatizava a atuação social do clero a partir das orientações “reformistas” que emanavam do Vaticano. Interpretamos que a escolha da *Buena Prensa* (como já informado, órgão de imprensa oficial da Companhia de Jesus mexicana e que publicava *Christus*) pelo padre Xavier Cuenca como novo diretor foi uma estratégia no sentido de conter a radicalização crescente dos posicionamentos sociais na revista, inserindo-se no bojo de tentativas análogas empreendidas no mesmo período tanto na Companhia de Jesus, quanto no Episcopado mexicano e (como já apresentamos) também no CELAM.

Na Companhia de Jesus, como tratado no capítulo anterior, a primeira medida no sentido de conter as radicalizações internas foi a condenação do movimento *Cristianos Por el Socialismo*, o que levou à saída da ordem de diversos jesuítas, refletindo nos conteúdos da própria *Christus*, na qual o posicionamento favorável às vias guerrilheiras praticamente desapareceu juntamente com a saída de seu principal defensor, o padre Martín de la Rosa. Em âmbito local, em fevereiro de 1974 ocorreu a destituição prematura (VALLE Noriega, 2011, p. 122-132) do padre Enrique Gutiérrez do comando da Ordem jesuítica mexicana, que apesar de compactuar com linha “reformista” advinda tanto via Vaticano, quanto pelo Prepósito Geral da Companhia (padre Pedro Arrupe), havia tolerado e até mesmo fornecido relativo suporte para posicionamentos radicalizados adotados por jesuítas de sua província, dentre eles o padre Martín de la Rosa.

Por fim, a partir de 1973-1974 a linha diretiva do Episcopado mexicano adotou posturas novas, mais firmes e verticalizadas, tanto em reação às transformações no contexto sociopolítico mexicano, quanto em suas forças internas em disputa.

Em seu governo, o presidente Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) procurou acalmar os ânimos sociais exaltados contra o “regime revolucionário”, sobretudo a partir da eclosão do movimento estudantil de 1968. Para isto, apoiado no supracitado contexto internacional de subida dos preços do barril de petróleo em 1973 (conjuntura esta que ao contrário do Brasil era favorável ao México, país exportador da matéria-prima fóssil), adotou diversas medidas econômicas e sociais “modernizadoras e reformistas” – o que, todavia, apesar da grandiloquência retórica e de algumas tímidas ações em sentido de maior abertura

democrática e de participação política, não alterou em profundidade o caráter autoritário da “ditadura perfeita”¹⁴² do PRI.

Contudo, tais políticas encontraram enormes entraves por baterem de frente com interesses de setores das elites empresariais urbanas e, especialmente a partir de 1973 das elites fundiárias, em decorrência de uma crise agrária que se arrastava desde 1965 e que a partir de meados da década de 1970 acabou resultando no nascimento de movimentos campestinos e/ ou indígenas em várias partes do país, diante dos quais o presidente Luis Echeverría procurou apaziguar a situação por meio da retomada da reforma agrária e da busca por cooptação dessas novas organizações que surgiram. Desta forma, o clima de polarização e violência vivenciado no país intensificou-se: por um lado, as guerrilhas e “guerra suja” estatal (tal qual apresentado no capítulo anterior), por outro, o embate crescente entre as “oligarquias” e o reformismo (para alguns autores “populismo”) do governo Echeverría (GÓNZALEZ Gómez & GONZÁLEZ Gómez, 2012, p.176-192; LUISELLI Fernández & MARISCAL Orozco, 1978, p. 67-88; MOGUEL & LÓPEZ, 1990, p. 321-376; SARMIENTO Silva, 1985, p. 203-205).

Neste contexto, o setor dominante do Episcopado mexicano – apesar de alguns pontos de discordância e polêmicas, sobretudo relacionadas a questões ligadas à laicidade do sistema educacional ou à permanência das restrições constitucionais à liberdade religiosa – passou a apoiar de maneira ampla ao governo federal:

Echeverría pretendía llevar a cabo una reforma estructural de la sociedad que, por lo menos en términos programáticos, no se apartaba mucho del proyecto social católico. (BLANCARTE, 1992, p. 299)

No es extraño por lo tanto que en dicho apoyo participaran prácticamente todos los sectores eclesiales. En efecto, a pesar de que los grupos más radicales de la Iglesia consideraban al gobierno Echeverría como reformista o populista o ambas las cosas, dicha opción les era preferible a la de apoyar a la oligarquía nacional. (BLANCARTE, 1992, p.307)

E Luis Echeverría soube cativar este apoio com diversas atitudes de benefício e aproximação à Igreja, dentre as quais se destaca sua visita diplomática ao Vaticano em fevereiro de 1974 (LOAEZA, 2013, p. 85-108; BLANCARTE, 1992, p. 295-326).

Ademais, no âmbito eclesiástico interno houve um reordenamento das correntes em disputa. Por um lado, a partir de 1973 o até então enfraquecido e desarticulado grupo minoritário “integrsta” ou “tradicionalista pré-conciliar” ganhou organização por meio do estabelecimento de redes nacionais e internacionais, e também começou a surgir outra

¹⁴² Termo empregado – num debate ocorrido em 1990 – pelo consagrado escritor peruano Mario Vargas Llosa para caracterizar o regime político institucionalizado após a Revolução Mexicana.

corrente dissidente, os “pentecostais católicos” ou “católicos carismáticos”; por outro lado foram estabelecidos bilateralmente certos acomodes quanto às demandas sociais entre parte dos grupos radicalizados e a linha majoritária hierárquica. Diante deste contexto interno ocorreu uma intensificação do combate a toda forma de desvio ou oposição aos ordenamentos hierárquicos, em sentido de forçar a unidade eclesial (BLANCARTE, 1992, p. 332-359).

Assim sendo, passou a ocorrer certo diálogo (ou embate) nas páginas de *Christus* entre uma posição “moderada” e mais acorde às diretrizes vaticanas e da ordem jesuítica, à qual interpretamos a presença como lograda por interferência da direção do padre Xavier Cuenca, ou seja, da “mão” da própria *Buena Prensa*; frente a posicionamentos mais radicalizados, que alcançaram superioridade tanto no que se refere à quantidade de textos publicados, quanto na ocupação de espaços destacados na revista, o que atribuímos à “direção invisível” do CRT por meio da figura de Alfonso Castillo, que, ademais, a partir do número de janeiro de 1975 passou a ocupar o cargo de subdiretor de *Christus*.

3.1. A eclipsante predominância de frei Leonardo Boff nas páginas de Vozes

O retorno dos temas sociopolíticos à seção *Artigos* de Vozes a partir de 1975 fica evidente já em seu primeiro número do ano, no qual os dois destaques da capa são “A Revolução Peruana” e “Política e Poder”, sendo este último referente ao texto que abre a revista, de autoria do filósofo “Isebiano” Roland Corbisier – que não volta a assinar nenhum outro texto em nosso período de investigação – no qual se destrincha uma análise teórica do poder político que desborda em algo próximo a uma ode ao socialismo.

Neste período o colaborador principal no que tange às transformações sociais é Leonardo Boff, que se impõe como novo norte para a linha editorial do periódico a partir de seus textos, sendo nove tratando diretamente do assunto,¹⁴³ cinco deles na seção de *Artigos* – quatro destacados na capa e um abrindo o número da revista. Os outros quatro textos, apesar de encontrarem-se na seção de menor destaque, *Idéias e Fatos*,¹⁴⁴ diferenciam-se por possuírem tamanho atipicamente grande, nove ou dez páginas (além de três deles abrirem a seção), enquanto os outros textos no mesmo espaço vão de três à no máximo sete páginas.

¹⁴³ Neste período a predominância de Leonardo Boff é tamanha que apenas Clodóvis Boff – padre da Ordem dos Servidores de Maria, Doutor em teologia, irmão de Leonardo Boff e então também um expoente da Teologia da Libertação – assina mais de um texto (dois) relacionado às transformações sociais na seção *Artigos*.

¹⁴⁴ Seção que também a partir de 1975 não é mais subdividida em temáticas, o que interpretamos como indicativo de que isto não era mais necessário porque os assuntos sociopolíticos puderam voltar à seção *Artigos*.

Nas páginas de Vozes neste período, Leonardo Boff – ao contrário do período que analisamos no capítulo anterior, quando defendia uma “humanização do desenvolvimento capitalista” – deixa explícita uma nova interpretação do social, não mais focada somente no Brasil, mas na América Latina como um todo, dentro da linha socioeconomicamente homogeneizante do subcontinente norteadas pelas teorias da dependência estrutural.

Desta forma, o frei propõe uma reflexão teológica acerca da “graça divina”¹⁴⁵ que capte o aspecto social do pecado, isto é, as “injustiças estruturais”:

[...] graça e opressão social, graça e processo de libertação, graça e sistemas de convivência etc., são temas que não puderam entrar na perspectiva da teologia tradicional [...] o lugar da reflexão teológica, vinculada aos detentores do poder social e religioso, filtrava os temas da graça. No fundo e inconscientemente só se refletia o que interessava e confirmava o sistema vigente [...] (1975, n. 3, p. 53)
A graça só é graça para nós hoje, se ela emergir de dentro deste nosso mundo [...] concreto que perfaz nossa situação latino-americana [...] (1975, n. 4, p. 9)
[...] a estrutura social, político-econômica, não é exterior ao homem, mas atravessa-o pelo centro, gerando uma situação de dependência do nosso Continente, uma situação de opressão e captividade da grande maioria de nossos irmãos [...] Agora a graça é pensada em termos libertadores de toda a opressão [...] (1975, n. 2, p. 22-23)
A riqueza e o extraordinário desenvolvimento técnico-científico dos países do hemisfério norte são sentidos como indecentes porque exigem um alto custo social: a marginalização e empobrecimento dos países dependentes [...] Contra isso se articula um sentido de libertação, de solidariedade, de revolução cultural que barre, uma vez por todas, a exploração do homem pelo homem [...] (1975, n. 3., p. 55)

Neste sentido, realiza uma análise da tecnologia que, de acordo com Michel Löwy (2000, p. 105), é característica da Teologia da Libertação em sua combinação de, por um lado, elementos católicos intransigentes antimodernos e, por outro, apropriações do marxismo, sobretudo por meio das teorias da dependência, ou seja, uma avaliação que não é positiva ou negativa *a priori*, mas julgando a partir de seus efeitos sobre os “pobres”:

[...] a des-graça se manifesta no acúmulo do saber e do poder técnico na mão de poucas nações que se impõe sobre outras, mantendo-as submissas ou dependentes; homens que detêm o saber e o poder tecnológico para desfrutar abusivamente em detrimento de outros [...]; [...] na forma de empobrecimento de continentes inteiros aos quais é tirado o acesso à liberdade, à saúde, às benesses do progresso, para que um pequeno grupo possa desfrutar maximamente [...] A des-graça não é algo ao lado da técnica e da ciência: é a ciência e a técnica enquanto se fazem autofundantes, se fecham sobre si mesmas e se constituem princípio único totalizante da experiência e por isso instrumentos de uma ambição desmesurada de poder. (1975, n. 6, p. 67-68)
A experiência que se faz na América Latina é que a ciência e a técnica estão a serviço da empresa de dominação [...] Não serviram como fator debelador de clássicos e

¹⁴⁵ De acordo com Silfredo Bernardo Dalferth (2008) “a graça de Deus” na obra de Leonardo Boff consiste em um conceito holístico e hermenêutico atrelado às suas concepções cristológicas, sendo que, grosso modo, a “graça” é interpretada não meramente como inserida dentro da realidade temporal histórica, mas perfazendo toda a realidade, assim constituindo um conceito que pensa a realidade a partir de um lugar de fé, no qual não existe a diferenciação entre profano e sagrado, mas um todo sacramental que engloba todas as esferas: o religioso, o econômico, o político, o social, etc. Neste sentido, toda “graça” é fruto da presença e atuação de Deus que está em tudo e sua contraposição, a “desgraça”, que nunca é absoluta porque nada existe fora de Deus, ocorre em função da rejeição da “graça divina” possível em função do livre arbítrio humano.

velhos problemas do homem, mas para aumentar e tornar ainda mais humilhante a vala que separa ricos privilegiados e pobres marginalizados. (1975, n. 3, p. 56)

Por outro lado, existe a possibilidade da tecnologia, ao se abrir para a graça divina, isto é, aceitando a presença de Deus em seu encontro com o homem, lograr ser ela própria graça ao mesmo tempo em que contribui para a concretização histórica da graça:

[...] A técnica [...] significa um poder imenso de criação de mais justiça, de libertação do homem das injunções pelas quais o mundo o destina preso, doente, faminto, ameaçado pelas forças naturais. Conscientizado o poder técnico como um poder dado e suportado por Deus, o homem pode modificar a face da terra, de maneira racional, coerente e humana, segundo as leis que ele descobre [...] (1975, n. 6, p. 69-70)

Como desdobramento deste tipo de avaliação da tecnologia, Leonardo Boff aborda, ainda de forma incipiente, uma temática que futuramente se tornaria um eixo central de suas reflexões sócio-teológicas: a questão ecológica (DALFERTH, 2008). Defende que o “etos cultural moderno” encontrava-se em crise, o que levou, entre outros pontos diversos, à consciência do limite das matérias-primas não renováveis, da poluição em suas diversas formas e do desequilíbrio causado pela destruição ecológica, assim surgindo um “questionamento inarredável” da “empresa técnico-científica” e do sentido do tipo de progresso traçado sob seus auspícios nas sociedades ocidentais modernas. Frente a esta situação, argumenta:

As lamentações da contra-cultura, os apelos éticos das instituições consagradas e as medidas saneadoras serão inócuas se não se descer à raiz do problema [...] a solução [...] Repousa numa dimensão mais profunda; é resultado e consequência de um modo de ser do homem moderno e de um sentido que este deu a seu relacionamento com a natureza. O homem da modernidade [...] se distancia das coisas, se coloca sobre elas [...] para fazê-las objetos de ciência e de uma possível operação transformadora [...] Saber é poder [...] O sentido de viver é saber e dominar a natureza, reduzir tudo a objeto de pesquisa e de posse do homem. A empresa técnico-científica [...] logrou um tal avanço avassalador que constitui um perigo para o futuro de toda espécie de vida na terra. Daí a importância [...] de considerarmos alternativas que levem a uma revolução do nosso ethos cultural. O homem moderno precisa redescobrir a dimensão arcaica, recalcada nele [...] aquela dimensão sempre presente no homem de todos os tempos pela qual ele se sente numa *union mystique* com as coisas, con-vivendo com a natureza numa grande casa, como irmãos e irmãs. (1975, n. 5, p. 16-17)

Esse tipo de proposta nos fornece indícios de que autor não pensava as transformações sociais entendidas necessárias como meramente resultantes de um processo de ruptura estrutural, o que se confirma em outras passagens de seus textos na revista brasileira. Ao invés de apostar em uma ruptura revolucionária eminente que romperia com a dependência, foca-se em processos de longo prazo para organização e criação de uma “nova consciência” nas bases populares defendendo que, desta forma, seria possível lograr que no futuro o sistema capitalista fosse sobrepujado de “baixo para cima” – proposição esta que Mairon E. Valério

(2012) aponta como característica de uma “segunda fase” da Teologia da Libertação, que ganhou corpo a partir de meados da década de 1970 frente à perda do respaldo que até então advinha do CELAM e, além disso, também motivada pela cada vez mais sentida derrocada prática das propostas revolucionárias em diversos países da América Latina, o que Alberto Martín Álvarez e Eduardo Rey Tristán (2012) interpretam como uma fase de retração da “onda revolucionária” latino-americana desencadeada a partir da Revolução Cubana.

Quando se propõe a realizar uma análise calcada na realidade latino-americana das situações concretas de “graça e des-graça”, o autor informa que suas reflexões embasam-se na teoria da dependência enquanto “opção hermenêutica” que considera mais pertinente por estar mais de acordo com a fé do que outras interpretações advindas de grupos comprometidos com a sustentação do sistema estabelecido, ou seja, opta por uma leitura “estruturalmente dependente” da América Latina não necessariamente por considerá-la a interpretação mais científica e, portanto, mais verdadeira ou avançada – como defendiam outros autores ligados ao universo da Teologia da Libertação, inclusive presentes nas páginas da revista *Christus* – mas por considerar mais coerente em relação à sua concepção (libertadora) da fé. Isto o leva a adotá-la apenas parcialmente, isto é, enquanto explicação da situação sócio-estrutural latino-americana, mas sem aceitar os caminhos, implícitos ou explícitos, prescritos como meio para superação da dependência, quer sejam eles a possibilidade de um desenvolvimento (capitalista) relativamente autônomo (desenvolvimento desigual e combinado) ou a necessidade imperativa de ruptura sistêmica e adesão ao modelo estrutural socialista:

Adotamos [...] a leitura feita pela assim chamada teoria da dependência. Ela é uma teoria e não uma verdade conquistada e por isso uma etapa da pesquisa. Possui seus limites internos: diagnostica bem a estrutura do subdesenvolvimento, mas não logra adequadamente mostrar como se possa sair dele por caminhos viáveis. (1975, n. 7, p. 64)

Desta maneira, o frei franciscano apresenta uma longa explicação histórica acerca dos processos que geraram essa dependência estrutural do subcontinente, concluindo que as tensões criadas carecem de saídas autônomas, uma vez que o crescimento econômico em países dependentes agrava a desigualdade social e a miséria por aumentar a concentração de riquezas, e assim, ainda que ocorra um grande desenvolvimento – indiretamente referindo-se ao “milagre econômico brasileiro” (inclusive citando em uma breve passagem o governo do general Médici como exemplo) mantém-se sempre a estrutura dependente:

O império mantém países satélites, internando dentro deles o modo de produção e de consumo e o etos cultural que organiza decisivas manifestações da vida, impedindo assim aos países de encontrarem seu próprio caminho de autonomia através de projeto nacional auto-sustentado [...] Exportaram-se para cá, na universalização da

atitude técnica-científica inexorável, as ideias de progresso quantitativo, da produção e consumo de massa, da apropriação privada dos bens da natureza e [...] de uma corrida desenfreada para desfazer, sem significativo sucesso, a distância que separa os países opulentos dos países pobres [...] Esta infra-estrutura condiciona as ideologias e as formas de cultura que se entrosam com a empresa de dominação, legitimando-a e convencendo ao povo [...] (1975, n. 7, p. 64-65)

Como reflexão teológica consequente frente a esse impasse, propõe que a libertação seja alçada à ideal e meta a ser alcançada dentro de um “longo e pesaroso processo histórico”. Assim sendo, interpretamos que o autor em parte retoma – em roupagem sócio-teológica nova e mais rebuscada – argumento análogo ao que Arnaldo Zenteno apresenta nas páginas de *Christus* de que, grosso modo, uma ruptura estrutural imediata não resolveria os problemas sociais porque não alteraria o cerne destes, sendo necessária uma “mudança (cristã) de mentalidades” ou, no caso de Leonardo Boff, a paulatina criação de uma nova “consciência (cristã) popular”, todavia, este último vai além, uma vez que adota um tom anticapitalista para compreensão da realidade latino-americana, claramente influenciado pelas teorias da dependência em moldes marxistas, e visa como fim último possibilitar a transformação estrutural, aqui pensada como necessária, mas construída em longo prazo e sob o controle e direção do próprio “povo pobre”, então conscientizado por intermédio da ação (cristã) libertadora:

Consideramos acadêmica e, no fundo, inócua a discussão de qual dos eixos é o primado, se do econômico, se do cultural ou do político. Vigora entre eles uma relação dialética. A saída não reside, assim nos parece, numa transformação de uma das prioridades. Mas na criação de bases populares com uma nova consciência, capaz de elaborar um projeto nacional e implementá-lo através de uma nova práxis libertadora. (1975, n. 7, p. 65)

Para Leonardo Boff – em perspectiva que interpretamos como relacionada ao pensamento católico (neo) intransigente – esta proposição, apontada como cerne da Teologia da Libertação, é fruto de um processo de elaborações reflexivas surgidas a partir da Conferência de Medellín que, em seu entendimento, adotou as análises sociais da teoria da dependência, mas com “enriquecimentos críticos”, acabando por concluir que o capitalismo, a “sociedade industrial” e mesmo o socialismo são figuras de uma opção fundamental do homem, de um “etos cultural” que possui história e concretizações – o mesmo etos orientado pelo saber e pelo poder sobre o mundo e sobre os outros que o autor aborda diversas vezes ao longo de seus textos nas páginas de *Voices* e que é caracterizado, indiretamente ou diretamente, como “anticristão”, por exemplo: “O ethos cultural que informa estruturalmente a mentalidade capitalista é profundamente antievangélico e inumano [...] introjetado no

próprio oprimido que passa a hospedar o opressor dentro de si, aceitando inconscientemente, os valores do sistema [...]” (1975, n. 8, p. 41) ¹⁴⁶

Desta forma, conclui o autor, qualquer revolução que não afete e troque esse sentido que leva a uma “vontade de dominação” não será “autêntica revolução”, tal qual defende que ocorreu no caso do “Império russo”:

Vivemos cativos de um ethos cultural com seu peso de instituições e realizações históricas que não permitem o homem desabrochar humanamente. (1975, n. 8, p. 36) [...] pobreza, miséria, exploração [...] são consequências de um modo de o homem se relacionar com os bens da terra em regime de detenção privada dos bens de produção. É o egoísmo, o individualismo instaurado em sistema econômico que está à base do drama que caracteriza as sociedades ocidentais [...] (1975, n. 8, p. 38)

Ademais, a aposta na ruptura sistêmica é descartada pelo autor não como possibilidade futura, mas como “estrategicamente inviável” nas condições históricas atuais:

O desenvolvimento supõe a mudança da própria estrutura social e a criação de uma nova sociedade [...] Não se pode nem se deve esperar que as metrópoles abdicuem de sua dominação. A estratégia proposta é evidentemente revolucionária [...] Grupos arrojados passaram a práticas revolucionárias de tipo guerrilhas urbanas e campesinas. Redundaram num grande impasse, pois não levaram senão à exacerbação das forças repressivas. Não se fazem revoluções voluntariamente [...] Devem submeter-se às suas leis e às suas condições objetivas e não aos imperativos voluntarísticos de uma ideologia revolucionária. Os mais moderados da teoria da dependência, como muito mais senso histórico e conscientes das mediações políticas e estratégicas de toda revolução, propuseram a mudança do sistema pelo caminho de mudanças no sistema. Isso não significa uma renúncia ao ideal revolucionário, mas uma estratégia para sua realização em termos históricos e processuais. É já uma libertação em processo. (1975, n. 8, p. 34)

Assim sendo, Leonardo Boff recusa as vias guerrilheiras por entender que estas são ineficazes e não logram nada além do aumento das forças repressivas ¹⁴⁷ – de forma semelhante com aquilo que apresentavam os textos de Alfonso Castillo na revista *Christus* analisados no capítulo anterior. Além disso, empurra a ruptura estrutural ¹⁴⁸ para um momento futuro, no qual o “povo pobre” e “portador de uma nova consciência” (implicitamente uma nova consciência cristã) será o protagonista da ruptura sistêmica e consequente criação de uma nova sociedade mais humana (leia-se mais cristã), construindo uma argumentação

¹⁴⁶ Interpretamos que quanto a este ponto também se tornam nítidas as apropriações que a Teologia da libertação em sua “segunda fase”, em especial o próprio frei Leonardo Boff, realiza do pensamento de Paulo Freire, ao qual retomaremos com mais atenção no próximo capítulo.

¹⁴⁷ Interpretamos que neste período frei Leonardo Boff dialoga constantemente com fracasso notório (apesar de sua não completa extinção) das vias armadas de inspiração cubana no Brasil desde o início da década de 1970 e com o novo contexto político do país, no qual a oposição democrática ao regime ditatorial, com ampla participação da Igreja católica, ascendia cada vez mais como possibilidade efetiva.

¹⁴⁸ Em momento algum Leonardo Boff condena explicitamente “as vias violentas” como inaceitáveis em quaisquer circunstâncias, mas apenas como ineficazes, além de estrategicamente ingênuas e contraproducentes, frente à conjuntura atual. Subtende-se que em um distante momento futuro seria o próprio povo pobre e portador

próxima (como veremos ainda neste capítulo) a que realizava Jorge Alonso na revista *Christus* em período análogo, todavia, no caso deste, no intuito de defender o apoio às políticas “reformistas e nacionalistas” do governo mexicano do presidente Luis Echeverría, até o momento futuro no qual haveria condições revolucionárias possibilitadas pela “conscientização popular” que, contudo, para o caso jesuíta mexicano interpretamos que era entendida menos como uma “nova consciência” (impregnada de teor católico neointransigente) e mais como uma paulatina “conscientização classista”.

A derrocada do governo chileno de Salvador Allende, que propunha uma “transição democrática ao socialismo”, pelo golpe de Estado de 1973 encabeçado pelo general Augusto Pinochet e apoiado pelos Estados Unidos, serviu como mais um “sinal” para o autor se opor à possibilidade revolucionária no momento atual (meados da década de 1970), uma vez que, ainda que alcançada, não lograria manter-se, pois a “libertação” somente poderia ocorrer na América Latina como um todo e não em um único país:

Uma revolução regionalizada no continente é politicamente impraticável. O sistema possui força de coação suficiente de alinhar as nações que dele quiserem desviar. O caso do Chile ficou paradigmático [...] O império como tantos outros do passado pode refazer o equilíbrio interno e prolongar por muito tempo sua vigência. (1975, n. 8, p. 34)¹⁴⁹

Seguindo esta linha de raciocínio, indiretamente aponta que o alinhamento ao “lado comunista” (via revolução) tampouco traria a libertação integral buscada como meta:

[...] A libertação lograda conduz certamente à independência, mas não ainda ao desenvolvimento, porque os países [...] não dispõem de tecnologia própria. Nenhum país pode se desenvolver sozinho [...] Isto, porém, nos leva bem mais além da teoria da dependência [...] Há reformas profundas que não são desenvolvimentismo e sedimentação do regime de dependência e opressão; são verdadeiras reformas revolucionárias que preparam a lenta superação de todo um tipo de sociedade. (1975, n. 8, p. 35)

de um novo “etos cultural” quem decidiria os caminhos mais adequados para a ruptura sistêmica. Contudo, nas entrelinhas é possível identificar sinais de certa aversão do autor quanto ao recurso às armas.

¹⁴⁹ O debate acerca da possibilidade ou não de manter a “revolução em um único país” remete as disputas desenroladas na União Soviética pós-revolucionária, que posteriormente formam apropriadas e adaptadas pelo projeto cubano (encabeçado por Ernesto “Che” Guevara e que levou ao seu assassinato na Bolívia), mantido até meados da década de 1970 (CASTAÑEDA, 1994, p. 55-83), que entendia como necessidade à expansão da revolução para toda a América Latina. Em linhas gerais, após a morte de Lênin em 1924 ocorreu uma disputa pelo controle do poder entre dois líderes da União Soviética com visões distintas acerca dos caminhos para consolidação do socialismo: Josef Stálin defendeu a tese desenvolvida por Nikolai Bukarin, a qual propunha que, frente à derrocada da revolução socialista na Europa à exceção da Rússia, caberia à União Soviética reforçar-se internamente, investindo no desenvolvimento da indústria, assim garantindo sua independência e construindo o socialismo em um único país; enquanto Leon Trotsky interpretava que a prioridade deveria ser a busca pela revolução mundial, focando-se em países onde o capitalismo encontrava-se em crise, pois esta seria a única forma de garantir a vitória do socialismo em território soviético em função do “atraso” russo em relação aos países “capitalistas avançados”, o que tornava impossível resistir isoladamente aos ataques do imperialismo capitalista ou tampouco realizar a transição ao socialismo. Para mais detalhes conferir Leon Trotsky (1985).

As saídas revolucionárias [...] situam-se no âmbito do utópico e do politicamente inviável. As transformações revolucionárias no sistema podem desencadear um processo histórico que leve lentamente a superação do ethos cultural para outro [...] Nenhuma das libertações parciais é a libertação integral, mas sem elas a libertação integral seria pura fantasmagoria e não uma realidade escatológica que se prepara e antecipa na história [...] Não se pode querer, sem o risco de agravar a situação do oprimido, ser libertado a todo custo. Existe um sentido de espera para não esvaziar a ação de sua eficácia. Por isso, especialmente à fê cabe elaborar e viver uma dimensão mística mesmo dentro de um regime de opressão. (1975, n. 8, p. 37-38)

Neste sentido, como analisaremos mais adiante, a argumentação de Leonardo Boff novamente se torna bastante próxima à defesa “reformista” como “prévia revolucionária” que Jorge Alonso apresenta nas páginas da revista mexicana em período aproximado. Todavia, as especificidades dos contextos locais marcaram suas diferenças, sendo que essa “dimensão mística” de que fala Leonardo Boff estava atrelada, sobretudo, a aposta na lenta organização das comunidades eclesiais de base em sentido “cristão-anticapitalista”, frente ao contexto brasileiro no qual a aposta na derrubada da ditadura e com ela do capitalismo (“pecado estrutural”) pela então dispersa e esfacelada esquerda revolucionária estava praticamente descartada (REIS, 2014, 1103) e era ascendente, especialmente em meios católicos, o clima de esperança em uma oposição democrática ao regime ditatorial; enquanto o foco de Jorge Alonso, como veremos, era o apoio “tático” às reformas promovidas pelo Estado mexicano.

O novo “etos cultural” que Leonardo Boff está buscando já estaria, “em germe”, inserido na “cultural popular latino-americana” – nas entrelinhas interpretada como íntima e inerentemente cristã e anticapitalista – precisando apenas ser alimentado e canalizado sociopoliticamente:

Nenhuma situação por pior que seja é só opressão, e não permite a graça aparecer [...] Em face disso, uma leitura teológica coerente consigo mesma não poderá dividir os homens em oprimidos e opressores e os países em desenvolvidos e subdesenvolvidos. Não deixará de ver a pertinência de certo tipo de análise sociológica, mas deverá conscientizar também os limites de sua vigência [...] Deverá dizer [...] que todo homem é simultaneamente oprimido e opressor, agraciado e desgraçado [...] Em outras palavras: por mais oprimida que tenha sido e continue a sê-lo a história latino-americana, ela possui em seu seio também a presença de liberdade e da libertação. Talvez não possa ser encontrada no nível político e econômico, mas deverá ser buscada em outras articulações da existência humana, onde o povo pode ser ele mesmo, viver de uma liberdade negada pelos poderosos, mas saboreada lá onde não podia alcançar o controle imperial [...] (1975, n. 8, p. 40)

[...] descoberta dos valores do povo, de sua cultura popular, do cerne de seu ethos não contaminado pela ideologia oficial imperante [...] É vitória da graça de Deus que o povo pode ser livre apesar de ser oprimido social e politicamente, livre na forma como criou sua cultura popular, a religiosidade, sua música, sua cultura, sua linguagem. A opressão não conseguiu desumanizá-lo [...] (1975, n. 8, p. 42-43)

Desta maneira, interpretamos que Leonardo Boff está afastando-se de leituras da Teologia da Libertação que se identificavam mais proximamente com as proposições sociopolíticas ligadas ao marxismo (como entendemos ser o caso de Jorge Alonso na revista

mexicana); ao mesmo tempo em que expressava características de seu pensamento que são nitidamente herdadas do catolicismo intransigente, uma vez que idealiza uma suposta cultura popular e comunitária latino-americana que em “essência” seria cristã e anticapitalista, o que para Mairon Valério (2012) consiste em aspecto fundamental da Teologia da Libertação em sua segunda fase a partir de meados da década de 1970. Contudo, consideramos importante apontar as ressalvas que Michel Löwy coloca à redução da Teologia da Libertação como unicamente um mero desdobramento radical do catolicismo intransigente integral.

Para Michel Löwy a Teologia da Libertação denunciava e se opunha:

[...] as consequências perniciosas e malignas que um certo tipo de progresso econômico, o liberalismo e a civilização moderna trazem para os pobres da América Latina. Essa crítica combina elementos tradicionais – isto é, referência aos valores sociais, éticos e religiosos pré-modernos – e valores da própria modernidade. (LÖWY, 2000. p. 94)

Dentre essas críticas, Löwy (2000. p. 93-109) aponta que as principais eram:

- a hostilidade ao capitalismo, que combinava uma repulsa moral herdada do catolicismo antimoderno, com a condenação moderna, sobretudo marxista, da exploração gerada pelo sistema capitalista dependente, que culminava com a exigência de sua abolição;
- a rejeição da separação entre as esferas religiosa e política, que pode ser pensada como uma continuidade do catolicismo latino-americano mais intransigente, contudo apresentava inovações radicais, uma vez que propunha a separação entre Igreja e Estado, negava a formação de partidos ou sindicatos cristãos, assim reconhecendo a necessidade de autonomia dos movimentos sociais e políticos, mas defendia a participação de cristãos nos movimentos ou partidos populares não religiosos, pois entendia que a separação cabia ao nível institucional, enquanto no campo ético/ político a atuação era essencial;
- a crítica do individualismo, que foi uma das principais bandeiras empunhadas pelos agentes pastorais ligados às comunidades eclesiais de base que visavam “[...] reconstruir, através das CEBs, um estilo de vida comunitário, com a ajuda das tradições do passado rural que ainda estão presentes na memória coletiva dos pobres – hábitos de cooperação, solidariedade e ajuda mútua [...]” (LÖWY, 2000. p. 101), todavia seu objetivo não era reconstruir comunidades tradicionais fechadas e autoritárias, uma vez que eram incorporadas “liberdades modernas”, sobretudo a livre escolha de participar ou não das comunidades;
- e uma desconfiança ante a modernização tecnológica, que não era rejeitada a priori, no entanto não eram “[...] avaliadas pelos resultados econômicos que produzem [...] e sim em termos de suas consequências para os pobres.” (LÖWY, 2000. p. 105)

Portanto, para Michel Löwy a Teologia da Libertação não se prendeu a dicotomias maniqueístas entre “modernidade pecaminosa” e ideal social católico, tal qual o catolicismo intransigente. Apesar das inegáveis heranças intransigentes, a opção pelos pobres foi o critério central pelo qual era avaliada a sociedade ocidental moderna.

3.2. O retorno de Arnaldo Zenteno às páginas de *Christus*

Após as transformações de *Christus* ocorridas a partir de 1971 o padre jesuíta Arnaldo Zenteno havia perdido espaço como colaborador do periódico, tendo apenas dois textos publicados entre 1971 e 1973 (os dois em 1971). Todavia, entre 1974 e 1976 aparece com seis textos, o que o coloca como o autor mais assíduo da revista mexicana – ao lado de Jorge Alonso – neste período de nossas análises. Interpretamos que este retorno de Arnaldo Zenteno é devido à tentativa hierárquica da Companhia de Jesus, por via da nova direção de Xavier Cuenca, de impor posicionamentos sociopolíticos mais moderados à revista *Christus*.

Como já apresentado, a partir de 1974 (até 1979) o padre Arnaldo Zenteno tornou-se vice-diretor do *Centro de Investigación y Acción Social* (CIAS) da Companhia de Jesus mexicana, mesmo período a partir do qual tanto a hierarquia episcopal mexicana, quanto a da Ordem jesuítica buscaram mais enfaticamente a contenção das radicalizações internas. Por outro lado, o controle efetivo do conteúdo de *Christus* e, consequentemente de sua linha editorial, encontrava-se mais sob o cargo do CRT, por meio de padre Alfonso Castillo, do que da direção oficial de Xavier Cuenca. Desta maneira, o peso das posturas sociopolíticas de Arnaldo Zenteno acabou sendo secundário, algo como um contraponto caracterizando um debate interno na revista, frente às posturas mais radicais, predominantes tanto em quantidade de textos, quanto no que se refere aos destaques no periódico mexicano, sendo que as solitárias posições do padre Arnaldo Zenteno tem apenas um de seus seis textos publicados neste período destacado na capa de *Christus*.

Contudo, em um único, porém importante ponto a moderação discursiva do padre Arnaldo Zenteno vai distanciar-se diametralmente do discurso episcopal mexicano predominante no período: a avaliação do governo de Luis Echeverría.

Arnaldo Zenteno defende – nitidamente dialogando e apropriando-se de reflexões características da Teologia da Libertação em sua “segunda fase” – que o papel nodal do clero no âmbito das ações temporais consiste em conscientizar (baseando-se em análises científicas da sociedade, porém evitando quaisquer identificações políticas-ideológicas) acerca do “pecado institucionalizado”, isto é, a dinâmica de distanciamento entre as classes sociais que

impera no sistema capitalista, promovendo – comunitária e pacificamente e sem pretensão à liderança, sem “caciquismos” – a organização do povo “pobre e oprimido” por meio da formação autônoma de cooperativas, uniões ejidais¹⁵⁰ ou de colonos, comunidades eclesiais de base, etc., desta forma assumindo compromissos sociais e políticos ao lado dos pobres (para além de apenas reivindicações de direitos básicos), visando como objetivo final a “autolibertação” destes, ou seja, que como fruto de seu próprio esforço organizativo – e não por um desenvolvimento ilusório vindo de cima para baixo ou como “ferramentas” da busca pelo retomada de poder às mãos da Igreja – o povo, constituindo-se paulatinamente em “homem novo”, possa emergir de sua condição de “classe explorada”, obtendo poder político suficiente para contradizer o sistema atual e tornando-se autor de sua própria história ao transformar continuamente as estruturas sociais:

Ojalá en esta lucha con los oprimidos [...] no caigamos en la tentación del poder: el poder de nosotros para el pueblo. Es un largo camino pero es necesario que él crezca, que nosotros disminuyamos [...] Que el poder sea no para el pueblo, sino un poder del pueblo de las mayorías y solamente así habrá cambio profundo de estructuras, un mundo más justo y fraterno como quiere nuestro Padre [...] De tenerle miedo al poder del pueblo [...] líbranos Señor. De querer recuperar el poder, díque para el bien del pueblo, líbranos, Señor. De no creer – esperar que el pueblo pueda llegar a tener “poder” para cambiar radicalmente nuestra sociedad, líbranos, Señor. (1975, Nov. p. 23)

Assim sendo, o autor denuncia o que interpreta como “engodo populista e reformista” das políticas sociais sob a administração presidencial de Luis Echeverría, por interpretar que estas não são suficientemente capazes de resolver os problemas essenciais do povo, que são sua condição econômica de explorados e a ausência de uma efetiva “voz política” na sociedade: “Ante la crisis el régimen trata de responder con un líder, con la apertura democrática y en general con un lenguaje de preocupación social [...] El populismo, en fondo, lleva a la manipulación del pueblo y no a la auténtica concientización y organización de la base [...]” (1974, set., p. 7)

¹⁵⁰ O *ejido*, em linhas gerais, constitui-se como uma forma jurídica da posse da terra, cuja propriedade pertence ao Estado, que fornece o usufruto coletivo a agrupamentos camponeses comunitários e com autoridades locais reconhecidas legalmente. A exploração coletiva da terra era uma prática comum na Meso-américa no período de domínio da Confederação Mexicana que foi apropriada pelos espanhóis, sendo substituída pelo sistema de *encomiendas* e *repartimientos*. Paulatinamente estes sistemas foram desaparecendo frente a outras formas de posse e exploração da terra, mas somente abolidos legalmente e por completo em território mexicano com a Constituição de 1917, sob a promessa de restabelecer o sistema de *ejidos*, o que foi concretizado, ao menos parcialmente, apenas com a reforma agrária conduzida pelo presidente Lázaro Cárdenas a partir de 1934. Em 1960, 23% das terras cultivadas no México eram *ejidos*. Em janeiro de 1992, o então presidente Carlos Salinas de Gortari promulgou reformas legais que acabavam com o direito legal à reforma agrária (conquistado com a Constituição de 1917) e regularizavam a posse fundiária dos *ejidos* através do *Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares* (PROCEDE), que concedia títulos de direitos parcelares a cada *ejidatário* particular, o que os convertia em microprietários rurais com direitos de uso e aproveitamento irrestrito da parcela atribuída.

Desta forma, ainda que negue acintosamente as “propostas reformistas ou desenvolvimentistas” contrapondo-as à necessidade de “transformações radicais das estruturas” (todavia enfatizando que estas não são sinônimas de marxismo, comunismo ou socialismo), justificando que a consecução da justiça passa por uma nova e mais humana (leia-se cristã) configuração social, política e econômica, não se tratando “[...] meramente de un problema de distribución mejor de la riqueza [...]” (1974, out., p. 16), interpretamos que o padre Zenteno não está afastando-se de posicionamentos passíveis de serem enquadradas nas linhas predominantes da doutrina social católica em suas leituras moderadas da Conferência de Medellín ou do catolicismo social pregado pela Ordem jesuítica, ambas orientadas, em menor ou maior medida, pela Carta Encíclica *Populorum Progressio*.

Neste sentido, o autor realiza uma “inversão” da determinação econômica e do próprio entendimento acerca da transformação social, uma vez que caracteriza como “reforma” a transformação estrutural sem “transformação do homem”, ao passo que aquilo que anteriormente denominava como “mudança de mentalidades” estaria intrinsecamente relacionado à transformação social autêntica, isto é, transformação estrutural, mas acompanhada (implicitamente precedida) pela transformação dos “valores que sustentam as estruturas”. Para isto, aponta para o uso equivocado da palavra “reforma” na supracitada Encíclica papal, afirmando que esta foi empregada apenas no intuito de demarcar uma contraposição a qualquer insurreição revolucionária ou outro tipo de transformação violenta, mas em sua essência seria favorável à “transformação profunda de estruturas”, tal qual ocorre na Conferência de Medellín, na anteriormente referida Carta Pastoral do Episcopado Mexicano, além de outras declarações do Papa Paulo VI:

Estructura es la organización real (y/ o formal) estable de las relaciones sociales, económicas, políticas, etc., vigentes en la sociedad y los valores básicos en que se fundamentan. Por lo mismo un cambio de estructuras se refieren a un cambio real y estable de esas relaciones y de sus fundamentos mismos o sea de sus valores básicos [...] Cualquier otra transformación que no sea de los fundamentos, será evolución o reforma. (1974, out., p. 9)

Que el valor máximo no sea el lucro, competencia, ambición de poder [...] O sea el cambio de estructuras implica la transformación misma de los fundamentos del sistema social, económico, político. (1974, out., p. 16)

Além disso, o padre Arnaldo Zenteno defende seus posicionamentos indicando que também se baseiam em posturas análogas às do próprio Prepósito Geral da Companhia de Jesus, padre Pedro Arrupe, que interpreta o mundo como a objetivação histórica do pecado e geradora de contínuos pecados, de tal forma que cabe aos cristãos, especialmente membros do clero, atacá-lo em nível individual e sócio-estrutural. (1975, mar., p. 46-47)

Interpretamos que o autor segue a linha social católica neointransigente que defendia em *Christus* desde nosso primeiro período de análise (1968-1970), ou seja, que sem uma prévia “mudança de mentalidades” (em sentido humano/ cristão) nenhuma transformação social seria efetiva. Entretanto, seu pensamento guinou em direção a uma “opção pelos pobres”, em sentido político e até mesmo anticapitalista, como foco para essa “conscientização humana/ cristã” que levaria às transformações sociais autênticas, o que pode ser enquadrado como uma leitura relativamente moderada da própria Teologia da Libertação em sua “segunda fase”, próxima à apresentada por Leonardo Boff na revista Vozes em período análogo, todavia sem indícios de simpatia por quaisquer formas de “socialismo cristão” ou do radical rechaço moral ao “capitalismo dependente latino-americano”, em parte decorrente do recurso deste último às explicações advindas das teorias (marxistas) da dependência.

Outro assunto relevante tratado por Arnaldo Zenteno diz respeito à sua avaliação dos posicionamentos sociais do então Cardeal Karol Józef Wojtyła, que assumiria como Papa João Paulo II a partir de 1978. Consideremos tal questão importante porque este é um dos pontos que marcam grandes diferenças entre a revista mexicana e brasileira em nosso derradeiro período de análise no próximo capítulo.

O padre Zenteno – como intentamos demonstrar representante de visões mais moderadas nas páginas de *Christus* – já em 1975 considerava que o Cardeal Wojtyła, por conta de sua excessiva preocupação quanto aos riscos de que os compromissos políticos assumidos pelo clero levassem a Igreja à tentação de desbordar em “antropocentrismos” sob as formas de secularização e materialismos, ou seja, se equiparasse ao “humanismo ateu”, optava por centrar-se unicamente numa acepção abstrata da relação entre “promoção humana” e salvação – em posturas indicadas como amplamente apoiadas pelo já referido Monsenhor López Trujillo, Secretário-Geral do CELAM – por conseguinte acabando por esvaziar a discussão acerca da libertação, que o autor jesuíta defendia como fundamental para o contexto latino-americano: “Quizá esta sea una de las causas por las que se quiere distinguir promoción y evangelización, o sea el temor a este humanismo, o anti-evangelio que llama [el Cardenal Wojtyła]” (1975, fev. p. 43)

3.3. Jorge Alonso e a paulatina tomada de rédeas do CRT na revista *Christus*

Tal qual Arnaldo Zenteno, o padre Jorge Alonso possui seis textos publicados neste período, contudo, dois deles estão destacados nas capas, além de abrirem a seção *Caderno*, o que torna Jorge Alonso o colaborador mais importante da revista mexicana para este recorte

temporal de nossas análises. Com já apontamos, interpretamos isto como resultado de uma paulatina ascensão do CRT ao comando da linha editorial de *Christus* após a saída de Enrique Maza de sua direção, por meio da ação “por baixo dos panos” de Alfonso Castillo, o que se consolida a partir de 1977 – como veremos no próximo capítulo.

O próprio padre Alfonso Castillo tem apenas duas colaborações diretamente tratando de questões sociais publicadas neste período, sendo um texto (novembro de 1973) no qual apresenta uma avaliação do golpe no Chile como um grande retrocesso para a América Latina e o outro (outubro de 1974) no qual defende as análises sociológicas construídas a partir do conceito de dependência estrutural da América Latina. Entretanto, estes dois textos estão destacados nas capas e abrem a revista, enquanto no mesmo período e tratando de assuntos de mesma natureza o Papa Paulo VI também aparece com apenas duas publicações em *Christus*, mas sem qualquer destaque – lembrando que até 1970 a divulgação de publicações hierárquicas, sobretudo papais, era uma constante na revista.

Em suas colaborações deste período o padre Jorge Alonso mantém a postura radicalmente anticapitalista, todavia agora menos receosa ante ao “ateísmo marxista” e até mesmo abertamente favorável ao socialismo como meta. Por outro lado, frente às mudanças no contexto sociopolítico do México passa a adotar um posicionamento quanto ao governo do presidente Luis Echeverría que o mantém (ainda que por motivos apresentados como “táticos”) próximo das posturas políticas majoritárias defendidas pela hierarquia episcopal mexicana.

Jorge Alonso segue opondo-se ao “reformismo” como solução em face da “[...] enfermedad estructural [...] La mayoría ha decretado estado de ‘coma’ y han reforzado lo que mantenga esta pseudovia: son activos reformistas [...]” (1973, out. p. 9) Frente a estes defende a opção pela:

[...] esperanza-utopía, que [...] niega lo existente, porque anticipa algo mejor [...] la Esperanza se capta como utopía. No el sueño que mitigue lo crudo de la realidad, sino el proyecto revolucionario del cambio [...] del sistema que sufrimos [...] La Esperanza es una negación dialéctica: a partir de lo dado y no de lo imaginado. Por eso los movimientos revolucionarios han surgidos siempre de tal negación [...] La utopía brota de la constatación de una sociedad dividida antagónicamente en clases, donde hay explotados y explotadores. Sin embargo, en su realismo radical, la utopía no piensa que construirá el cielo en la tierra [...] sabe que en el momento en que se concrete como realidad hará surgir de nuevo su impulso crítico que no permita nuevas desigualdades [...] en cada realización utópica, la utopía que llega a ser realidad genera una nueva utopía que impulsa hacia una nueva realización [...] Por eso la utopía es revolucionaria. (1973, out., p. 9-10)

Desta forma, essa “esperança-utopia”¹⁵¹ é interpretada em consonância com a escatologia temporal católica – uma vez mais de forma próxima ao apresentado em textos de colaboradores da revista Vozes, especialmente Jerônimo Jerkovic – levando o padre Jorge Alonso a concluir que a utopia não é o mesmo que a “Esperança”, mas que esta é o fundamento de toda a ação utópica e virtude essencialmente cristã no mundo secular. A utopia, portanto, consiste em impulso contínuo de crítica ao estabelecido, enquanto a “Esperança” enquadra a utopia dentro de um “horizonte humano”.

Seguindo esta linha de raciocínio, o autor assume de forma mais explícita o recurso (anteriormente não referido, porém evidente) ao marxismo como ferramental explicativo da realidade social, defendendo que para realizar a crítica utópica da sociedade estabelecida deve-se recorrer aos pontos de coincidência entre o cristianismo e a “interpretação humanista” da obra de Karl Marx.

Para o autor, o estabelecimento de tal diálogo segue possuindo como principal obstáculo o ateísmo marxista. Aponta que o Papa Paulo VI entende que, apesar da validade de certos aspectos críticos, enquanto ideologia unitária que pretende explicar a totalidade do homem e do mundo, o marxismo permanece inerentemente ateu e, portanto, incompatível com o cristianismo. Ademais, Jorge Alonso entende que em sua “obra madura”¹⁵² Karl Marx:

[...] fue vehemente en contra de un socialismo ‘cristiano’ [...] pues apoyado en concepciones vagas y abstractas [el cristianismo] impedía un conocimiento científico y por lo tanto la praxis consecuente. Una vez que desaparezca la sociedad de clases desaparecerá también la ideología que sostenía a las clases dominantes. Con esa ideología desaparecería la religión. El marxismo considerado, apegado ciento por ciento a las formulaciones de Marx, deja cerrado el campo: la religión es ideología y por lo tanto debe desaparecer [...] (1974, mai., p. 38)

Contudo, o jesuíta afirma que há “profundos conhecedores” do marxismo¹⁵³ que buscam a conciliação com o cristianismo ao interpretar, partindo do conceito de “uso social” buscado na obra *Contribuição para a Crítica da Economia Política* (já da fase “madura” de Karl Marx), que o fato religioso e a fé são passíveis de funcionar como ideologia, isto é, superestruturais “máscaras” da realidade que servem à manutenção da dominação de classe imperante na sociedade capitalista, mas também como utopia: “La religión como valor de uso

¹⁵¹ A referência (apesar de não citada explicitamente) de Jorge Alonso quanto a este ponto da “esperança-utopia” é a obra (em três tomos) *O Princípio da Esperança*, do filósofo (já referido no segundo capítulo desta Tese) Ernst Bloch – especialmente em seu primeiro tomo (BLOCH, 2005) – publicada originalmente em 1959.

¹⁵² A divisão da obra de Karl Marx em textos da juventude e da maturidade é apropriada pelo autor a partir do livro *Para leer El capital*, de Louis Althusser (2004), originalmente publicado em 1965.

¹⁵³ Jorge Alonso aponta entre esses “profundos conhecedores do marxismo” Roger Garaudy (foco dos textos de Jerônimo Jerkovic publicados na revista Vozes em nosso primeiro período de análise) e Giulio Girardi, presbítero, filósofo e teólogo italiano notoriamente ligado à Teologia da Libertação e ao já tratado movimento *Cristianos por el Socialismo*.

se puede demostrar con la práctica [...] Por tanto, si la religión en su praxis sirve para la liberación social, tendrá un uso social diferente al uso de mantener las estructuras de dominación y explotación.” (1974, mai., p. 39)¹⁵⁴

Assim sendo, Jorge Alonso assume ainda mais abertamente explicações baseadas nas teorias (marxistas) da dependência:

[...] lo que quieren poner el problema internacional en que unos países se han adelantado en el desarrollo mientras que otros se encuentran atrasados, está encubriendo el hecho de que esos países no pudieron desarrollarse sino explotando a sus colonias y el mercado de los países débiles. Que nunca podrán llegar los países llamados subdesarrollados al desarrollo, puesto como meta porque sus condiciones de explotados se los impide. Que lo que realmente existe es dependencia y dominación. (1975, abr., p. 9)

Todavía persiste seu posicionamento de que a transformação sistêmico-estrutural necessária deve ser algo empreendido pelo próprio “povo pobre”, neste caso identificado pelo autor como operários e camponeses, mas, diferentemente daquilo que apresentamos com os textos de Leonardo Boff na revista Vozes, para quem a futura sociedade a ser construída pelo povo pobre, apesar de necessariamente anticapitalista, é algo aberto e ainda incognoscível, Jorge Alonso passou a aceitar como meta o estabelecimento de um governo socialista e de trabalhadores, a ser alcançado por meio de uma “classe operária” que assuma a posição de dirigente da luta para libertar o povo da “escravidão capitalista”: “[...] Hoy el proyecto libertario es socialista.” (1975, nov., p. 30)

Por outro lado, interpreta que o poder popular na sociedade mexicana ainda é incipiente e, portanto, para essa “direção revolucionária” é tempo de organização e conscientização, tanto acerca dessa meta a ser alcançada no futuro, quando das atuais condições e correlações de força, evitando a todo custo cair em “cálculos intelectuais” dogmáticos e pré-determinados, quer sejam mecânicos ou sofisticados, pelo contrário, sempre orientando-se pelas circunstâncias concretas e visando o benefício do povo.

Neste sentido, ao contrário do período anterior, no qual o autor procurou restringir suas referências balizadoras ao meio eclesástico/ teológico, desta feita aponta a trajetória do “grande líder do povo chinês”, Mao Tsé-Tung, como exemplo máximo de “realismo revolucionário”, uma vez que este soube avaliar as situações, realizando “alianças de classes” para enfrentar inimigos comuns (como no caso da invasão japonesa) e recuos programáticos

¹⁵⁴ Um profícuo estudo acerca, ente outros pontos, de casos nos quais se desenvolveram “afinadas eletivas” entre o messianismo de ascendência judaica e utopias revolucionárias ligadas ao marxismo pode ser encontrado na obra *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)* (LÖWY, 1989).

conforme o contexto exigia e, desta maneira, logrou a vitória e manutenção da Revolução Socialista na China:

Al gran líder del pueblo Chino que lo condujo a la Victoria, Mao, los “puritanos” lo llegaron a acusar de “derechista” cuando su realismo revolucionario lo lanzó contra los extremistas [...] Los que [...] aplicaban soluciones que suponían ya el socialismo llevaban el movimiento popular al fracaso. Delirantes [...] que no correspondían a la correlación de fuerzas [...] Mao [...] Hizo un programa que veía por los intereses de la pequeña burguesía. Eso era indispensable por el tiempo de revolución democrática [...] La historia confirmó que lo que a muchos parecía una desviación revolucionaria en realidad era el único camino hacia la revolución. (1975, nov., p. 31)

Desta forma, argumenta o autor, é dentro da luta em curso no meio estatal mexicano entre setores “pró-imperialistas” contra os “nacionalistas e reformistas” que se deve organizar o povo, atualmente desmobilizado e despolitizado, para que assim, paulatinamente, tome consciência de seus interesses comuns e de sua força e comece, enfim, a lutar pelo poder na certeza de sua capacidade de vitória:

Como en la China de los años treinta, la alternativa vuelve a ser de nuevo el fortalecimiento de un capitalismo monopolista de Estado [...] la toma del poder no puede darse sino a partir de las bases reales que implican un análisis de la realidad mexicana en su aquí y ahora [...] Por ese mismo se trata de unir al pueblo contra el imperialismo y la gran burguesía en una alianza popular revolucionaria. Esto obviamente nos es el socialismo; pero como en China, dadas nuestras condiciones, es un paso necesario [...] Con esto la lucha del pueblo se fortalece, puede conquistar posiciones y va adquiriendo las posibilidades reales de asumir el poder para construir al socialismo. El primer paso es nacionalista, democrático, popular, frente al enemigo principal: el imperialismo norteamericano. Y en todo ese movimiento los trabajadores deben ir tomando cada día más un papel dirigente. (1975, nov., p. 32)

Ademais, Jorge Alonso defende que a necessária unidade popular somente será alcançada se tiver como ponto de partida as lutas por direitos individuais, sociais e políticos, por exemplo, pelo fim do latifúndio, pela elevação do nível econômico e da participação política do povo, entre outros: “[...] hay que buscar que la vanguardia dirigente de los trabajadores se apoye en la mayoría de las masas.” (1975, nov., p. 32) Neste sentido, retoma sua argumentação – apresentada no período/ capítulo anterior – que ataca a sacralidade da propriedade privada, todavia, ressalva que está há de ser tolerada em certos casos e até certo ponto porque em um primeiro momento a expressão da “classe trabalhadora” é espontânea, por exemplo, em sua luta pela terra e, desta forma, apenas em um momento futuro, no qual alcancem sua organização/ conscientização, será possível questionar o sistema como um todo, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção.

Portanto, o padre Jorge Alonso defende uma tática de alianças para enfrentar inimigos comuns sem renunciar aos objetivos finais, isto é, sem deixar que a tática domine a estratégia,

mas tampouco sem permitir que as forças se dispersem atacando “inimigos secundários” ou “aliados momentâneos”. (1975, nov., p. 33)

Nesta interpretação que reivindica inspiração no maoísmo ¹⁵⁵ – aqui apresentado de forma completamente oposta “às vias chinesas” que Nelson W. Sodré atacava virulentamente em nosso segundo período de análise na revista Vozes – o objetivo final, estratégico, consiste na instauração do socialismo, ou seja, da “pátria nova”, onde o povo tenha conseguido o poder e a justiça destrua toda exploração do homem pelo homem, tornando realidade a sociedade fraterna. (1975, nov., p. 33)

Por sua vez, os “inimigos comuns” apontados a partir de sua análise da conjuntura sociopolítica no México são, primeiramente, o imperialismo dos Estados Unidos, o que demanda uma tática de luta para o fortalecimento do Estado Nacional, e os setores da “oligarquia” que resistiam às políticas reformistas do governo de Luis Echeverría o que, implicitamente, leva o autor a concluir que a própria hierarquia episcopal mexicana deve ser encarada como “aliada momentânea” da luta popular revolucionária, sobretudo ante aos interesses dos latifundiários:

El gobierno reconoce que el desarrollo del país se cargó sobre las espaldas de los campesinos [...] y la callada clase poseedora enfrentó violentamente el gobierno [...] (1976, fev., p. 18)

Si tal fracción carece de respaldo el enfrentamiento de la burguesía, la hará ceder ante el poder del gran capital. La fortaleza que alcance esta alianza de clase trabajadora dará la posibilidad de mayores enfrentamientos con la burguesía hasta que logre variar de tal la correlación de fuerzas que los obreros y campesinos tengan el poder. (1976, fev., p. 20)

Por outro lado, diante da pouca efetividade das medidas estatais para a reforma agrária e o aumento da violência dos latifundiários, o autor propõe atitudes radicais:

No solo hay que exigir la derogación del amparo en materia agraria sino también que tales grupos [guardias blancas] ¹⁵⁶ sean desarmados, o que se armen los campesinos [...] para que tengan la defensa de sus vidas. (1976, fev., p. 19)

El que tal fracción de la burocracia política se declare en lucha contra el latifundismo se debe a luchas campesinas [...] La acción campesina hostigada responderá con violencia constructiva de nueva sociedad. Su organización y alianza estratégica pueden romper el eslabón débil del sistema. En la correlación de fuerzas

¹⁵⁵ De acordo com Héctor Luis Saint-Pierre (200, p. 155-156) em perspectiva maoista “ortodoxa” o exercício da política em prol da independência e igualdade para o povo, frente à posição fortificada das classes dominantes em decorrência de sua associação como o imperialismo, deve (partindo da construção ou manutenção de condições subjetivas favoráveis) estar necessariamente atrelado à guerra revolucionária para a tomada do poder, sendo que os próprios problemas políticos são pensados sob uma perspectiva tático-estratégica bélica. Todavia em seu longo texto Jorge Alonso não referencia nenhuma obra teórica ou outra qualquer sobre o “modelo revolucionário” adotado e/ ou proposto na China maoista, citando e baseando suas argumentações apenas a partir da apresentação de fatos históricos ligados aos processos sociopolíticos ocorridos no país extremo oriental.

¹⁵⁶ *Guardias blancas* são forças paramilitares comumente empregadas por latifundiários dos rincões rurais mexicanos. Em alguma medida podem ser comparadas aos jagunços do coronelismo, sobretudo da região Nordeste, no Brasil.

actuales los campesinos cuentan. La contradicción del proyecto económico y político del Estado actual está propiciando la coyuntura. (1976, fev., p. 19)

Por fim, o ponto que diz respeito ao protagonismo popular para a transformação sistêmico-estrutural e a validade ou não do recurso às vias violentas para esta empreitada. Tal qual Leonardo Boff, Jorge Alonso acredita que o próprio povo deve ser o condutor do nascimento de uma nova sociedade e que o contexto não era favorável às lutas que visassem uma ruptura imediata. No entanto, para o franciscano brasileiro – como apresentado neste capítulo – o processo deveria passar pela criação (ou fortalecimento) de um “etos cultural” anticapitalista (em última instância um etos cristão neointransigente), levando à construção de uma nova sociedade por meios não violentos; enquanto para o jesuíta mexicano a conscientização popular, movida acima de tudo por meio de lutas sociais, pode ser identificada como um processo de conscientização (ou formação) classista operário-camponesa e existem sinais claros de que para o autor a transformação sistêmica pode sim ser alcançada recorrendo às armas.

Assim sendo, Jorge Alonso apresenta uma divisão, quanto às conexões entre fé e política, entre seis grupos cristãos, de forma que torna bastante explícitas onde se enquadram suas opções quanto a esta questão:

- O primeiro abdica das ciências sociais como instrumento para análise da realidade social, assim apresentando-se como apolítico, o que consiste na adoção, involuntária, de uma prática política que favorece aos grupos dominantes, uma vez que reproduz e inculca nos oprimidos, por meio de uma religiosidade exclusivamente transcendental e individualizante, a ideologia dominante que justifica a situação de injustiça social (1976, jun., p. 38);
- O segundo, apesar de perceber a existência da opressão e da necessidade de mudanças, optando pelos pobres, não recorre a uma “análise científica” da realidade concreta, do que decorre que suas soluções propostas são sempre imediatistas e ineficazes, porque nunca chegam à raiz dos problemas. Fomentam a formação de organizações sociais, como cooperativas, círculos bíblicos, comunidades eclesiais de base, entre outros, inclusive muitas vezes reivindicando ideias da Teologia da Libertação, mas sempre desvinculas do conhecimento acerca do cerne norteador da exploração social, uma vez que não conseguem desvencilhar-se do anticomunismo, o que os impede de traçar o socialismo como meta final e empregar o marxismo como ferramenta para o conhecimento e transformação da realidade social – o autor os classifica como “reformistas” (1976, jun., p. 38-39) (a partir da ótica de Jorge Alonso neste segundo grupo são possíveis de serem enquadradas as posturas de Arnaldo Zenteno);

- O terceiro grupo é classificado como “funcionalistas”, isto é, aqueles que concebem a sociedade como um organismo vivo e, desta maneira, interpretam os problemas como disfunções que devem ser sanadas para a manutenção do corpo social. Novamente não se capta a raiz dos problemas e, assim, faz-se o jogo dos dominadores, uma vez que suas proposições não vão além de meras reformas, não aceitando que a única solução eficaz é a superação do capitalismo e, nem mesmo, o fato da luta de classes: “En el fondo buscan remedios para que las clases explotadas estén menos mal y puedan seguir siendo explotadas dentro del falso concepto de colaboracionismo de las clases” (1976. jun., p. 39);
- O quarto é caracterizado como dogmático e sectário por apresentar uma análise “genético-estrutural” ou “determinista econômica”, o que consiste em uma simplificação esquemática e mecanicista da realidade social, impossibilitando uma análise sólida da situação conjuntural o que, por sua vez, também faz o jogo da classe dominante porque leva a proposições equivocadas, norteadas por formulações “verbalmente muito revolucionárias”, mas que resultam em ações que beneficiam a burguesia e prejudicam profundamente ao povo: “Sabem por dónde anda la raíz de todos los problemas; pero [...] [no] saben cómo llegar a ella a través de brotes concretos cotidianos.” (1976, jun., p. 39);
- O quinto grupo percebe a importância do econômico como condicionante em última instância, mas não como determinante único e, assim, distinguem bem o estrutural do conjuntural. Todavia:

[...] sus alternativas políticas [...] pueden desembocar en el espontaneísmo voluntarista de masas [...] En la práctica los grupos cristianos en búsqueda de expresión comunitaria renovadora [...] responde a un ahondamiento en el perderse en la masa que en la masificación pierde el peso y la eficacia para la liberación objetiva [...] Suele haber purismos en lo político, que impida las alianzas necesarias para el cambio. (1976, jun., p. 40)

Este seria o grupo, ainda pela ótica de Jorge Alonso, no qual é possível enquadrar os posicionamentos que Leonardo Boff apresenta nas páginas da revista Vozes em período análogo;

- Por fim o sexto grupo, que marca as opções do próprio autor. Este é capaz de captar a análise “genético-estrutural”, mas também:

[...] la necesidad del grupo dirigente de la clase oprimida. Se ve así la necesidad del partido de la clase oprimida para poder incidir realmente en el cambio que transforme las estructuras [...] considerando válida la acción de organismos como las cooperativas, las asociaciones de colonos, de campesinos demandantes de tierras o defensores de su producto, sindicatos, etc., señalan también claramente la limitaciones orgánicas de esa clase de grupos [...] a no ser que trasciendan a una organización superior de lucha [...] Es decir, sólo un partido puede tener un proyecto socialista al que acomode su estrategia y táticas [...] una confrontación

entre los grupos que son más afines puede llevar a avances significativos y a una homogeneización en cuanto a la necesidad de captación teórica de la necesidad orgánica del partido de clase.¹⁵⁷ (1976, jun., p. 40-41)

Desta forma, apesar das analogias e diferenças que já apresentamos entre a interpretação de Leonardo Boff e Jorge Alonso acerca da Teologia da Libertação no que se refere às características, meios e metas das transformações sociais, ressalta-se uma última, porém fundamental diferença: enquanto para o primeiro a essência do anticapitalismo já está em germe contida em um suposto etos cultural popular latino-americano e a paulatina construção popular comunitária consiste, em si mesma, “na libertação já em processo”; para o segundo – muito mais atrelado a um escopo marxista – uma vanguarda diretiva (implicitamente com participação cristã e até mesmo eclesial) “esclarecida e engajada” inicialmente é necessária, sendo que a organização popular reivindicatória e/ ou comunitária é válida e também necessária, mas apenas enquanto meio, como caminho para conscientização de classe por via de lutas sociais até a futura aglutinação em torno um partido socialista que oriente as táticas para o logro da vitória revolucionária objetivada.

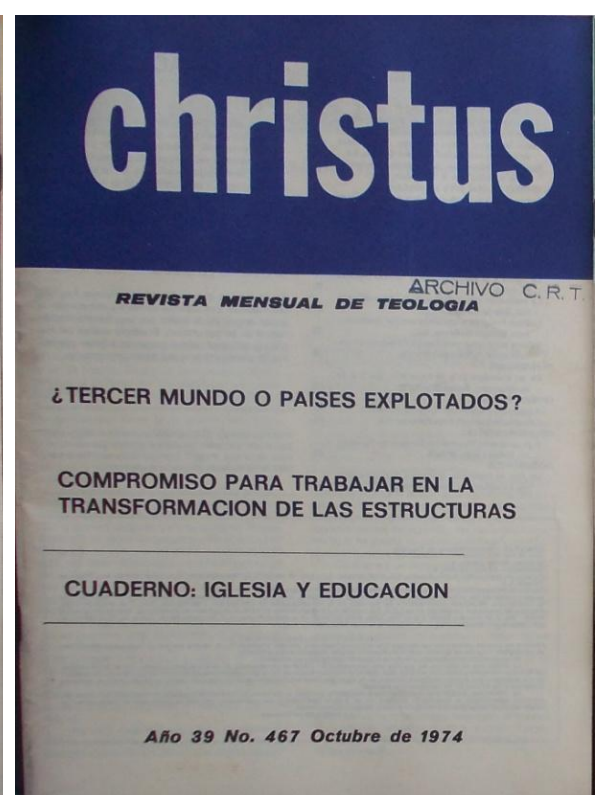
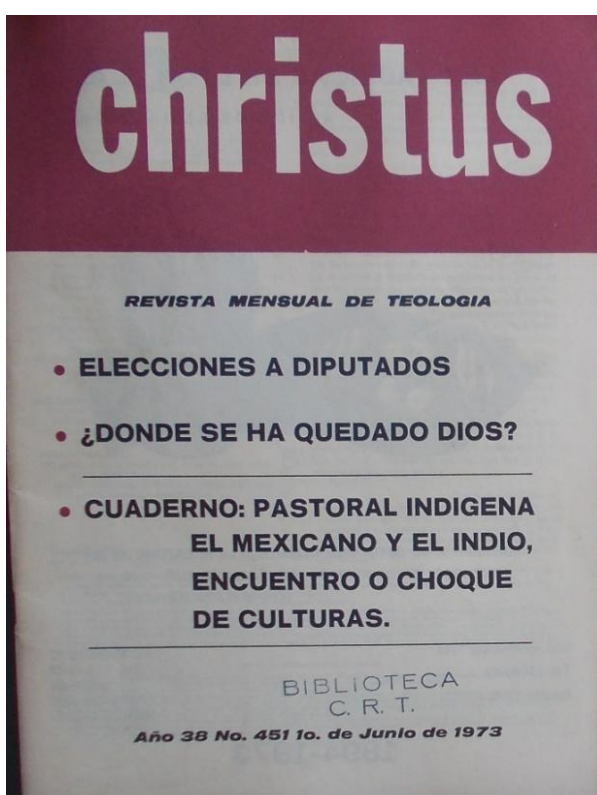
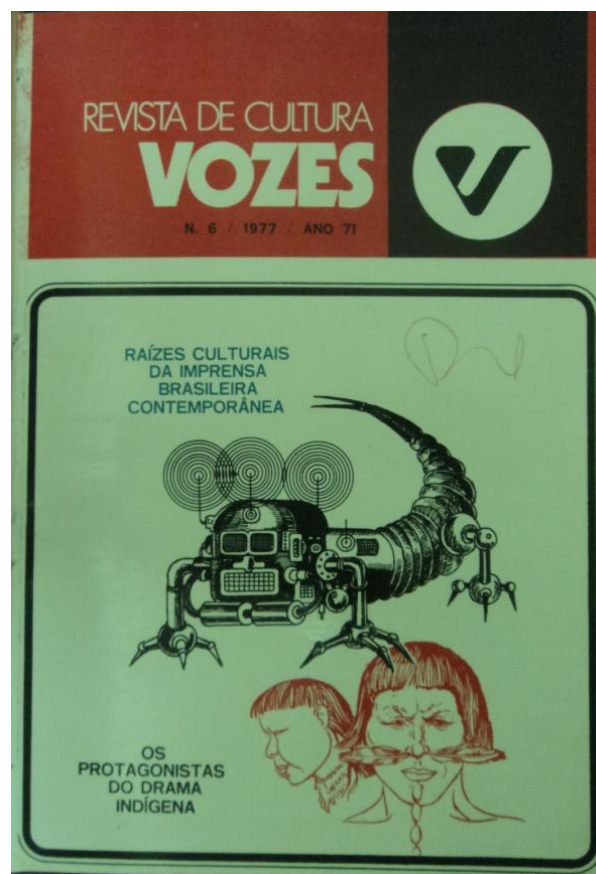
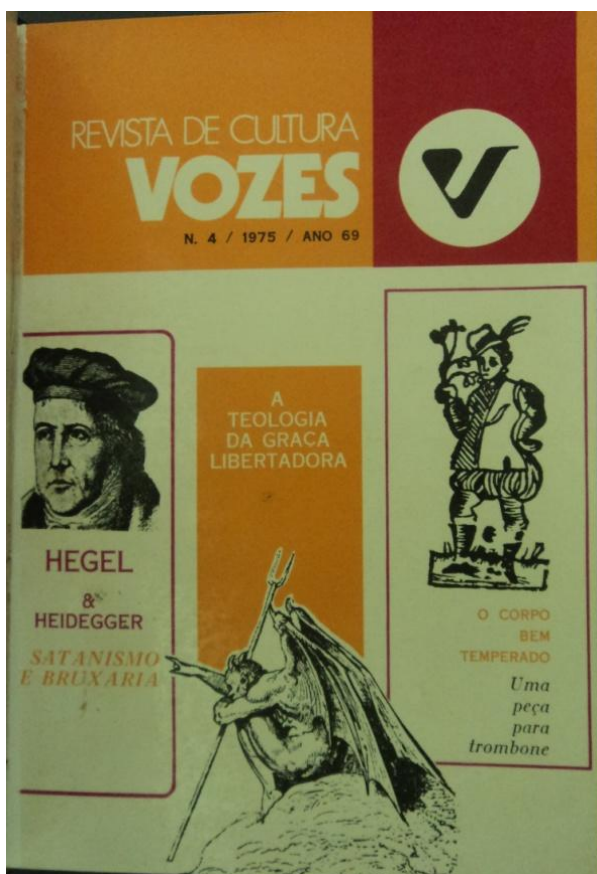
Portanto interpretamos que, no bojo da referida fase de retração da “onda revolucionária” desencadeada pela Revolução Cubana na América Latina e em um contexto nacional no qual o governo federal mexicano “vendia-se e era comprado” pela fração dominante da hierarquia episcopal (e outros setores sociais) como estando em embate contra as “oligarquias” (associadas ao imperialismo) urbanas e rurais, o padre Jorge Alonso, enquanto representante máximo da linha editorial da revista *Christus* neste período, atrelou seu entendimento da Teologia da Libertação com uma apropriação do maoísmo, propondo uma “política revolucionária de massas”.

Contrapondo-se ao “foquismo” de inspiração cubana por entender, por um lado, que a vanguarda guerrilheira poderia “desligar-se” do povo e, sobretudo, que seu “imediatismo” levaria ao aumento da repressão (*guerra sucia*) podendo retardar ou mesmo aniquilar os movimentos populares, e também ao “etapismo” dos partidos comunistas tutelados pelas diretrizes soviéticas, ao colocar em segundo plano a construção de condições objetivas (fruto do desenvolvimento capitalista), o padre jesuíta apropriou-se do maoísmo e das teorias da dependência para propor um projeto de “política de massas” no qual se defendia a necessidade de criação de condições subjetivas para detonar a necessária transformação sistêmico-estrutural. Condições subjetivas estas que seriam alcançadas aproveitando-se de

¹⁵⁷ Vale lembrar que em 1978 o padre Jorge Alonso foi expulso da Companhia de Jesus e da *Universidad Iberoamericana* (onde lecionava Antropologia Social) por conta de seu envolvimento engajado no *Partido Socialista de los Trabajadores*.

“alianças táticas” ante as contradições do capitalismo local (uma vez que as condições práticas na conjuntura sociopolítica mexicana impossibilitariam outras formas de luta), assim constituindo processos de conscientização classista proletária das massas (guiados por vanguardas políticas inseridas nos movimentos populares, camponeses e operários), paulatinamente levando ao ingresso nas fileiras de um partido socialista, que aglutinaria e dirigiria as lutas proletárias em uma meta final de transformação societária.

A partir do nosso próximo recorte temporal o processo de “tomada de rédeas” da revista mexicana pelo CRT concluiu-se efetivamente, o que levou a uma independência praticamente total frente ao episcopado e à hierarquia jesuítica e a uma radicalização ainda maior de seus posicionamentos sociopolíticos. Por sua vez, na revista *Voices* as transformações na cúpula católica e no próprio contexto sociopolítico brasileiro resultaram em que um adversário da Teologia da Libertação ganhasse certo espaço em suas páginas, em razão da equivocada percepção deste como aliado, ao mesmo tempo em que se percebe certo reforço dos posicionamentos voltados à autolibertação, todavia, desta feita procurando o diálogo e inserção da aposta na cultura popular – idealizada como cristã e não “contaminada” pelo ethos capitalista – nas ascendentes lutas operárias que o país vivenciava.



Revista de Cultura Vozes, números quatro de 1975 e seis de 1977;
Christus – revista mensual de teología, junho de 1973 e outubro de 1974.

4. Partido ou Movimento de Bases Comunitárias? (*Christus* 1977 a 1979 – Vozes 1978 a 1980)

...dado que la única alternativa se centra en liberar a la economía ‘asfixiada o estrangulada’ del imperialismo como el enemigo principal, la tarea principal se traduce en la construcción de una organización sólida y amplia dirigida auténticamente por las clases trabajadoras.

Padre Ignacio Medina

O seu ideal é, realmente, ser homens. Entretanto, na contradição que sempre estiveram imersos, e cuja superação não lhes está clara, ser ‘homens’ significa ser ‘opressores’. Isto porque a ideologia que lhes é imposta identifica e reduz ser homem a ser conforme a cultura dominante.

Padre Rogério de Almeida Cunha

Na esfera institucional-hierárquica o catolicismo do final da década de 1970 foi marcado pela assunção do Papa João Paulo II. Em 1978, com o falecimento de Paulo VI foi eleito como seu sucessor o Cardeal Albino Luciani, que adotou o nome composto que agrupava as alcunhas dos pontífices antecedentes que o nomearam bispo e cardeal: João Paulo I. Italiano de origem familiar humilde, filho de um trabalhador braçal simpatizante do socialismo, o novo Papa foi o primeiro desde o século XIV a recusar a cerimônia de coroação formal e era apontado como possuidor de tendências “progressistas” quanto ao catolicismo social, todavia faleceu com apenas um mês de pontificado.¹⁵⁸ Em seu lugar foi eleito o Cardeal polonês Karol Jozéf Wojtyła, que adotou o nome de João Paulo II em homenagem a seu antecessor. O novo Papa havia vivenciado a ocupação nazista durante a Segunda Guerra Mundial e a subsequente instauração de um governo comunista na Polônia sob a órbita da União Soviética de Josef Stalin – e a contragosto da majoritária população católica do país. A partir de 1973, em decorrência da crise petrolífera, a Polônia passou a enfrentar severas dificuldades econômicas que foram respondidas com medidas impopulares pelo governo local, entre outras, o aumento do preço dos alimentos, gerando protestos diversos contra o regime comunista, nos quais a participação dos católicos ocupava lugar de destaque e ganhou força com a inesperada eleição do Papa polonês.

¹⁵⁸ A causa de sua morte repentina não foi totalmente esclarecida e as hipóteses mais difundidas são a de que foi resultado de um enfarto do miocárdio ou de uma embolia pulmonar, por outro lado, existem diversas teorias conspiratórias (pouco fundamentadas) que remetem a um possível assassinato. Para mais detalhes sobre teorias que defendem que João Paulo I foi assassinato sugere-se conferir o livro do jornalista David Yallop (1984).

Na América Latina, além do novo pontificado, o ambiente eclesialístico do final da década de 1970 defrontou-se com um grande evento: a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, ocorrida na cidade de Puebla (México) em 1979. Tal Conferência estava programada para ocorrer em 1978 – sendo adiada em função do falecimento do Papa – e desta forma seus preparativos vinham sendo discutidos desde 1977.

Nas perspectivas da Teologia da Libertação (já em um contexto altamente defensivo frente às hierarquias episcopais latino-americanas) a Conferência de Puebla marcou, entre outros pontos, uma perda de força das teorias da dependência como “ferramenta científica” determinante e quase exclusiva para compreensão da realidade latino-americana e um ganho de ênfase em reflexões ligadas à diversidade étnico-cultural. As interpretações acerca da Conferência de Puebla são objeto de discordâncias, por exemplo: para Michel Löwy (2000) esta se caracteriza como início de uma reação da ala conservadora da Igreja, uma vez que ocorreu uma transformação no entendimento da missão e das opções da Igreja, ampliando-os suficientemente ao ponto de permitir que cada corrente pudesse interpretar de acordo com suas próprias tendências; enquanto para J. B. Libânio (2014) e Oliveros Maqueo (1990) essa ampliação relacionava-se com um aprofundamento de questões espirituais que possibilitou a consolidação da Teologia da Libertação; em uma interpretação que segue uma linha positiva semelhante a esta última, Fernando Torres-Londoño (2007) entende que *Puebla* marcou o aprofundamento de questões como, por exemplo, as culturais e, sobretudo, que esta Conferência apresentou em maior grau reflexões teológicas autônomas e próprias do contexto latino-americano; ainda em uma linha de interpretação positiva, contudo referindo-se a uma questão mais específica, Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (1999) entende que em *Puebla* ganhou força e vitalidade explícitas a consciência de respeitar os valores próprios das culturas indígenas; Roberto Blancarte (1992) interpreta que como resultado final da Conferência reiterou-se a posição social integral-intransigente, que condenava tanto o liberalismo capitalista, quanto o socialismo marxista, aceitando a opção (agora apontada como preferencial, mas não exclusiva) pelos pobres, mas reforçando o rechaço a toda conotação não cristã no que se refere à reflexão e ação social da Igreja e do catolicismo, posicionamento este predominante no Episcopado latino-americano e que advinha do próprio Vaticano.

Interpretamos que a Conferência de Puebla, em linhas gerais, marcou um momento a partir do qual se intensificou um sistemático ataque à Teologia da Libertação por parte do Vaticano sob o novo Pontificado de João Paulo II, todavia com uma nova estratégia, que evitava, a princípio, o confronto direto (adotado pela direção do CELAM desde meados da década de 1970) buscando colocar ênfase em questões que ganhavam cada vez mais

importância social como, por exemplo, a da diversidade étnica (e que Teologia da Libertação havia deixado em segundo plano frente às preocupações político-econômicas marcantes em seu contexto de surgimento e consolidação na primeira metade da década de 1970), mas desligando suas implicações de quaisquer ligações políticas ou estruturais mais diretas. Por esta razão muitos de seus expoentes inicialmente não identificaram João Paulo II como um adversário da Teologia da Libertação.

No México, o ano de 1977 foi marcado pelo início do governo de José López Portillo (que assumiu a presidência em dezembro de 1976). Todos os presidentes mexicanos entre 1946 – quando se consolidou a institucionalização do sistema político “revolucionário” – e 1976 haviam sido Secretários (cargo equivalente ao de Ministro no Brasil) de Governo do mandato presidencial antecedente e, desta forma, adivinham dos setores estritamente políticos da burocracia estatal. A eleição de López Portillo quebrou com essa “tradição não escrita”, uma vez que o novo presidente havia sido Secretário da Fazenda, ou seja, advinha da área econômica. Isto se deu em função da crise econômica iniciada em 1976 que fortaleceu a crescente pressão dos setores “oligárquico–empresariais” frente às “políticas nacional-reformistas” adotadas por seu antecessor (Luis Echeverría). O novo presidente assumiu já com um acordo firmado com Fundo Monetário Internacional (FMI) no qual, em contrapartida ao apoio financeiro recebido, comprometeu-se com a instauração de uma política de austeridade financeira, entre outros pontos, com a restrição de aumentos salariais e dos gastos públicos, elevação das tarifas de serviços públicos, diminuição do déficit fiscal e compromisso de pagamentos regulares da dívida externa.

Todavia, uma vez relativamente contida a crise e apaziguados os atritos com os setores “oligárquico–empresariais”, prontamente voltou-se à prática do intervencionismo estatal e expansão dos gastos públicos, focando-se no aproveitamento da alta do preço do petróleo para subsidiar (sem uma possível e necessária modernização) a indústria nacional e a produção de matérias-primas para exportação, o que gerou um clima de euforia, entre outros pontos, devido à diminuição expressiva das taxas de desemprego – apesar da manutenção de baixos salários sob a batuta do FMI. Por outro lado, a economia se tornou altamente dependente do petróleo, ocultando a fragilidade da indústria local, a debilidade da balança comercial e a exorbitante elevação das dívidas públicas, fatores estes que contribuíram decisivamente para a

eclosão da gravíssima crise econômica do início da década de 1980 ¹⁵⁹ (GÓNZALEZ Gómez & GONZÁLEZ Gómez, 2012, p. 191-194).

No âmbito político o governo López Portillo efetivou outra ruptura, desta feita com uma reforma da legislação eleitoral. Herdeiro da crise do sistema político revolucionário, que gerava crescentes demandas sociais em prol do aumento efetivo da participação democrática no México, o novo presidente decretou uma lei eleitoral que, entre outros pontos, diminuiu os requisitos para registrar um partido e estabeleceu estes como “entidades de interesse nacional”, desta forma garantindo acesso aos meios de difusão (sobretudo rádio e televisão) e financiamento público para todos os partidos registrados. No entanto, a maior fatia do financiamento e os melhores horários nos meios de comunicação destinavam-se ao PRI.

Assim sendo, houve uma ampliação do sistema político com surgimento e/ ou registro de novos partidos, abrindo espaços no quais estes podiam se desenvolver de forma permanente. Dentre as consequências principais da reforma houve o deslocamento do conflito político, até então sufocado entre os meios legais – o que consistia em um dos principais motivadores para a persistência de diversos movimentos guerrilheiros em território mexicano, mesmo sem nunca terem recebido qualquer tipo de respaldo cubano (CASTAÑEDA, 1994, p. 80-83) e enfrentando a brutal “guerra sucia” ¹⁶⁰ –, para o âmbito eleitoral, ao mesmo tempo em que se passava um novo “verniz democrático” na “ditadura perfeita”, uma vez que o PRI manteve-se muito próximo de configurar-se como um partido de Estado, detentor de toda organização e aparatos de controle e cooptação que impediam possibilidades reais de uma derrota eleitoral, mas restaurando a aparência de legitimidade democrática do sistema político mexicano. Inventou-se uma oposição política democrática, mas na prática esta era inexpressiva.

Neste período final da década de 1970, frente à abertura política eleitoral a Igreja católica mexicana viu-se obrigada a lidar mais solidamente com um espectro sociopolítico amplo, sobretudo no que se refere ao âmbito das esquerdas, o que dentro da postura integral-intransigente predominante em meio ao espaço Episcopado do país, levou à consolidação de posicionamentos constantes de crítica social ao Estado a partir de pontos de vista morais/cristãos, aos quais Roberto Blancarte (1992, p. 363-412) denomina como “nova

¹⁵⁹ Crise esta que levaria o México, a partir de meados da década de 1980, a tornar-se pioneiro quanto à adoção sistemática de uma política econômica austera estritamente norteadas pelo neoliberalismo, inclusive servindo de referência para os governos da Primeira Ministra inglesa Margaret Thatcher e para o presidente dos Estados Unidos Ronald Reagan.

¹⁶⁰ No início do governo José Lopez Portillo a contrapartida da reforma eleitoral foi à intensificação da repressão violenta e muita vezes ilegal (sobretudo por meio do recurso às já referidas *guardias blancas*) aos movimentos guerrilheiros, na prática levando enfim à derrocada destes.

intransigência”, o que segundo o autor marcou o setor majoritário da Igreja mexicana de 1977 até a eclosão da crise econômica no início da década de 1980.

Neste contexto, a revista *Christus* começou a dar sinais da decadência financeira. Como já apontado, em função dos novos e mais radicais posicionamentos sociais adotados pela revista houve uma drástica diminuição do número de dioceses que adotavam *Christus* como boletim oficial e em 1977 este número caiu para apenas oito. Desta maneira, como forma de diminuir custos as poucas cores que apareciam na revista entre 1971 e 1976 – nos títulos dos artigos e em algumas propagandas de livros ou da própria revista, sempre na mesma cor da logomarca de *Christus* na capa – foram abolidas e o preto e branco passou a dominar até mesmo a capa. Frente a este quadro a *Buena Prensa*, então dirigida pelo padre Wilfredo Guinea, encontrou a possibilidade que precisava para decretar o fechamento da revista a partir do ano seguinte, todavia este foi convencido e aceitou entregá-la aos cuidados do CRT:

Llego el momento en que el padre Guinea, quien dirigía Buena Prensa, optó por cerrarla porque ya no la querían muchos obispos y ya no era costeable [...] Como hubo algunos teólogos que se interesaron en proseguir con la revista, Guinea se la pasó, pero también la boicoteó porque les decía a los sacerdotes que ya no subscribieron a esa revista [...] la publicación sobrevivía con muchas deudas [...] (VALLE Noriega, 2001, p. 330-331)

Entretanto, ao contrario do que poderia se esperar, mesmo frente a essas dificuldades de custeio, a partir de 1978, quando o CRT assumiu a revista, houve uma melhora da qualidade material do periódico: a capa e a contracapa passaram a ser publicadas em papel de melhor qualidade, mais grosso e rígido, as cores voltaram à capa (a partir de 1979) e surgiram as primeiras imagens em meio aos artigos, as vezes minimamente ligadas ao assunto tratado no *Cuaderno*, comumente meramente ilustrativas, mas sempre apresentando uma temática única em cada número, por exemplo: pinturas acerca do martírio de Jesus Cristo na cruz, caricaturas satirizando as elites mexicanas de José Guadalupe Posada, partes de murais de José Clemente Orozco representando camponeses, entre outros, isto é, majoritariamente apresentando imagens que remetem ao sofrimento e à exploração do povo ou a suas lutas frente a esta situação.

Atribuímos tal melhora da qualidade física do periódico à circulação em setores católicos eclesiais e, sobretudo, leigos, garantida por meio das redes de militância ligadas à Teologia da Libertação, o que permitia ao periódico sobreviver relativamente prescindindo do público principal de até então, os sacerdotes mexicanos – hipótese que é reforçada pelo aumento da publicação de diversos (porém não assíduos) colaboradores leigos neste período.

Por outro lado, adotamos como recorte para este capítulo o ano de 1977 (e não 1978, quando o CRT assumiu a revista) porque é nítida uma nova guinada editorial na revista a partir do início desse ano, inclusive apontada pela própria direção de *Christus*. A partir de 1977 a capa assume novas características (além de ser inteiramente preta e branca, passa a ser mais simples, apenas com a logomarca de *Christus* e os destaques do número) e surgem novas seções, justificadas em uma nota da redação que abre o primeiro o número (janeiro) e na qual se afirma que em 1971 a revista havia começado uma nova etapa e, como consequência, vários leitores não estavam de acordo com as novas “opiniões e juízos” expressados na revista desde então: “[...] se habla mal, se rumora y murmura.” (1977, jan., p. 4) e frente a esta situação a revista se transformava novamente.

Dentre as novas seções duas aparecem como as principais e que, desta forma, serão o foco de nossas interpretações: *Teoría y praxis*, na qual se encontram “[...] artículos más de tipo estudio con vistas a implementar la comprensión de la realidad [...]” (1977, jan., p. 4) e apresenta, salvo raras exceções, um único e longo artigo, o que garante destaque e configura esta seção como a que abre efetivamente análises de cada número; e a permanência de *Cuaderno*, cuja temática sempre encontra-se destacada na capa, sobressaltando assim a importância do texto que abre esta seção.

Ademais, em novembro de 1977 a direção de *Christus* passa oficialmente às mãos de Alfonso Castillo (desta feita sem explicação alguma por parte da revista, como havia sido praxe até então) marcando assim o término efetivo da interferência hierárquica da Companhia de Jesus mexicana por meio da direção do padre Xavier Cuenca. Desta forma, fecharemos o recorte temporal deste capítulo (e consequentemente desta Tese) para o caso de *Christus* com o último número sob a direção de Alfonso Castillo (agosto de 1979), uma vez que interpretamos que a saída deste fecha um ciclo na revista mexicana, sendo que, como já apontamos, esta se deu no mesmo ano no qual o padre Castillo abandonou a Ordem jesuítica e o sacerdócio, em parte, em razão da acentuação dos conflitos e consequentes impedimentos diversos impostos a colaboradores de *Christus* e membros do CRT pela hierarquia mexicana e do CELAM, sobretudo no que se refere à organização e debates relativos à Conferência de Puebla, para a qual o próprio Alfonso Castillo não foi credenciado para participar – o que também levou à publicação de uma obra no início da década de 1980, na qual defende a visão (que tende a maniqueísmos) de uma situação de antagonismo entre o episcopado e o setor “progressista” da Igreja católica no México (ARIAS, CASTILLO & LÓPEZ, 1981).

Além disso, o padre Alfonso Castillo também é apontado pela nova direção da revista como principal responsável pelo perfil editorial adotado: “Es necesario reconocer que durante

los últimos [...] años Christus ha venido adquiriendo una fisionomía propia más definida [...] Esta labor de consolidación ha estado ligado de hecho a la dirección de Alfonso Castillo [...]” (1979, set., p. 4) E ademais, em sua análise da trajetória de *Christus* publicada na própria revista em 1986, Roberto Blancarte afirma que a partir de “finais de 1979” começou a predominar no periódico um processo de moderação do “radicalismo teórico” anterior, por meio da ênfase em concepções mais “teológicas e espirituais” que, ainda que recorressem ao marxismo como ferramenta para análise social, voltavam-se para o projeto de construção de uma “cultura popular como espiritualidade da libertação” (BLANCARTE, 1986, jan./ fev., p.57) – o que podemos interpretar que inaugura uma nova etapa na revista, marcada pelo diálogo com os projetos de transformação social característicos da dita “segunda fase” da Teologia da Libertação, isto é, em moldes análogos aos apresentados por Leonardo Boff na revista Vozes já a partir do período anterior de nossas análises (conferir capítulo III).

No Brasil de finais da década de 1970 a política econômica dos ditadores no poder lograva manter índices favoráveis de crescimento, todavia o país passou a possuir a maior dívida externa do mundo, além de ter havido um grande encarecimento do custo de vida, sobretudo nas grandes cidades metropolitanas, o que afetava especialmente aos trabalhadores que recebiam salários mantidos baixos e, desta forma, não possuíam reservas financeiras a serem protegidas pela correção monetária. Neste contexto, a irrupção da greve dos operários da Scania-Vabis, em maio de 1978 na cidade de São Bernardo (SP), pode ser apontada como marco sociopolítico. Esta greve foi resultado de um movimento por reajustes salariais iniciado em 1977 e respaldado pela descoberta de índices de inflação “maquiados” pelo regime militar. De maneira inesperada a greve rapidamente ganhou corpo, sendo aderida por funcionários da Volks e da Ford, assim alcançando cerca de 50 mil operários e, em seguida, disseminando-se por outras cidades, sobretudo na região metropolitana do estado de São Paulo, mas também em vários pontos do país. Daniel Aarão Reis interpreta que a partir deste acontecimento a “[...] política de institucionalização da ditadura, cuidadosamente planejada, nunca mais seria a mesma. Haviam se intrometido na história, sem serem chamados, o imprevisto e o improvável.” (REIS, 2014, p. 121)

Outro marco fundamental desse período foi o fim dos Atos Institucionais no alvorecer do ano de 1979, o que acabou com a censura política e devolveu aos tribunais sua autonomia, desta maneira revogando-se o Estado de Exceção e instaurando uma “fase de transição” sob

um Estado de Direito, porém ainda autoritário: “[...] no período de transição já não havia ditadura, mas ainda não existia uma democracia.” (REIS, 2014, p. 125) ¹⁶¹

Sob este novo contexto foi eleito indiretamente como presidente o general João Batista Figueiredo, que assumiu as funções em março de 1979 e teve que lidar com a pungente força do operariado paulista, liderado pelo então presidente do Sindicato dos Metalúrgicos, Luis Inácio “Lula” da Silva, e apoiado, entre outros grupos políticos e intelectuais, por diversas organizações católicas de base e Igreja locais (empolgados com a possibilidade de “autolibertação” dos trabalhadores, o que também garantia distancia das propostas comunistas), em movimento que levaria à fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), ocorrida em fevereiro de 1980.

Por sua vez, o setor majoritário da hierarquia eclesiástica brasileira que, como já apontamos, havia atingido seu ápice crítico ao regime entre meados e o final da década de 1970 – mas sem nunca romper definitivamente suas relações com o Estado – frente ao fim do Estado de Exceção no país e das novas orientações Vaticanas sob o papado de João Paulo II, começou a arrefecer suas críticas sociopolíticas, passando gradativamente a priorizar questões institucionais e atividades religiosas, uma vez que mesmo entre bispos, teólogos e organizações de base consideradas “progressistas” ganhou força a preocupação em delimitar o envolvimento político da Igreja brasileira, assim preservando sua identidade como instituição religiosa (GOMES, 2014, p. 76-78).

Sob essas condições a revista *Vozes* não apresentou nenhuma transformação em sua materialidade e tampouco na bem sucedida ênfase temática em assuntos “acadêmico-culturais”. Desta forma, o número de textos destacados na capa da revista que abordam diretamente questões ligadas a projetos ou reflexões acerca das transformações sociopolíticas, apesar de significativo, não é tão numeroso como ocorre no caso de *Christus*.

Contudo, interpretamos que nestes últimos anos de nossas análises o viés predominante na linha editorial da revista brasileira em alguma medida “reage” ao contexto de agitação

¹⁶¹ Em linhas gerais esta é a interpretação defendida por Daniel Aarão Reis, ou seja, que o ano de 1979 marcou o final da ditadura enquanto Estado de Exceção e inaugurou uma fase de transição, sob um Estado de Direito Autoritário, que se estendeu até 1988, quando ocorreu a promulgação da nova Constituição, uma vez que, grosso modo, o autor entende que a adoção do ano de 1985 como marco para o retorno de um regime democrático ao país contribui para reforçar uma memória que silencia acerca das bases políticas e sociais de apoio à ditadura ao longo de todo o regime e, assim sendo, não considera plausível admitir a assunção de um presidente civil com notórias ligações de apoio ao regime militar (ou civil-militar como prefere Daniel Aarão Reis) como referência determinante do retorno à democracia. Outros autores, como Evaldo Vieira (2000, p. 187-217), defendem posicionamento relativamente análogo. Como já apontado anteriormente, Carlos Fico e Marcos Napolitano, entre outros autores, adotam interpretação em balizas mais “tradicionais” ao defenderem o ano de 1985, quando o primeiro presidente civil assumiu, como marco final do regime militar.

operária vivenciado no país, buscando conciliá-lo com as reflexões teológicas em meio a esse período de transições hierárquicas no seio eclesiástico. Encerramos nosso recorte temporal em 1980 por entendermos que este ano também fecha um ciclo editorial, uma vez que a partir de 1981 percebemos que o político, ligado ao chamado “processo de democratização” do país (disputas eleitorais regionais, luta por eleições presidenciais diretas e pela promulgação de uma nova Constituição, entre outros), passou a consistir a ênfase principal da revista, configurando uma nova fase de debates e reflexões.¹⁶²

Assim sendo, focaremos nossas análises de Vozes nos colaboradores mais assíduos publicados neste período, considerando os espaços (seção *Artigos* ou *Idéias e Fatos*) ocupados e os destaques fornecidos pela revista.

4.1. Revista *Christus*: libertação como conscientização de classe sob a égide de um partido socialista/ comunista

Um dos indícios que entendemos fortalecer nossa hipótese de que já a partir do início do ano de 1977 *Christus* havia assumido uma linha editorial sem quaisquer limitações por parte da hierarquia jesuítica mexicana, consiste no retorno de Martín de la Rosa ao periódico que, como apontamos anteriormente, em função de atritos com seus superiores na Ordem, derivados de seu radicalismo pró-revolucionário e socialista, havia optado por abandonar a Companhia de Jesus e o sacerdócio. Seu artigo neste período consta na seção *Cuaderno* de abril de 1977. Todavia, este colaborador publica apenas este texto em nosso derradeiro período de análise, ou seja, não volta a ocupar o espaço de relativo destaque que lograra alcançar na revista mexicana nos primeiros anos da década de 1970 (conferir capítulo II), uma vez que agora a revista adotava outra linha editorial, mais homogênea, também socialista, mas partindo de outras abordagens teóricas e diferentes proposições de meios para o alcance das transformações sociais entendidas como necessárias.

Dois colaboradores norteiam os posicionamentos editoriais de *Christus* neste período,¹⁶³ sendo o primeiro deles o padre Ignacio Medina Núñez,¹⁶⁴ que assinou cinco artigos da seção

¹⁶² Acreditamos que, em alguma medida, isto foi incentivado pela reforma eleitoral que ocorreu no final do ano de 1979 e que acabou com o bipartidarismo político por meio da legalização de seis novos partidos, assim deslocando de forma mais efetiva os debates para o âmbito das disputas democráticas e pela democratização do país, ademais de que a Teologia da Libertação via-se crescentemente acuada pelas cúpulas eclesiásticas, sendo obrigada a focar-se cada vez mais na sua própria legitimação e nos embates ante as sufocantes estruturas hierárquicas intraeclesiásticas, ao invés de questões relativas a projetos de transformação societária.

¹⁶³ Recordamos que Jorge Alonso havia sido expulso da Companhia de Jesus no início do ano de 1978.

Teoria y praxis e um abrindo a seção *Cuaderno*. Além disso, Ignacio Medina assumiu o cargo de subdiretor da revista quando o padre Alfonso Castillo tornou-se oficialmente o diretor (em novembro de 1977) permanecendo até a saída deste, em agosto de 1979 (quando encerramos nosso recorte temporal).

Em todos seus textos o padre Ignacio Medina emprega linguagem abertamente remetente a conceitos e interpretações baseadas em ferramental teórico e político marxista, partindo da justificativa de que, uma vez que a Igreja está inserida no tecido social, querendo ou não, ela influencia neste e, portanto, deve agir cientificamente orientada. Assim sendo, defende que o amor cristão e a exigência escatológica de construção do Reino de Deus, para serem eficazes, demandam imperativamente uma análise científica estrutural e conjuntural da realidade, resultando que a libertação baseada no Evangelho converte-se em compromisso na luta de classes contra a estrutura histórica do pecado, uma vez que a “evolução social” ocorre a partir das lutas entre classes que levam a transformação de um “modo de produção” para outro. Contudo, ressalva que estas análises da realidade devem evitar cair em dogmatismo, idealismos ou imediatismos para a ação, isto é, devem basear-se em análises táticas científicas que permitam o aproveitamento das crises e contradições da sociedade burguesa para ir avançando nas lutas populares por seus interesses objetivos, dirigindo-as adequada e progressivamente ao “inimigo fundamental” e, desta maneira, possibilitando que o próprio povo pobre (identificado como classe operária) torne-se o agente de sua própria libertação.

Partindo dessas premissas, o autor realiza uma longa explanação histórica acerca da dependência estrutural latino-americana, precedida e logo acompanhada por uma explicação acerca do surgimento e desenvolvimento do capitalismo, em linhas gerais, tratando da passagem do “mercantilismo” para o “capitalismo manufatureiro” e chegando à atual fase imperialista, na qual o subdesenvolvimento dos países periféricos converteu-se em condição econômico-estrutural (em suma, voltada para a produção de matérias-primas para exportação a baixo preço) da manutenção do desenvolvimento nos países centrais (cujas classes dominantes historicamente encontram-se associados à burguesia latino-americana), constituindo um arranjo estrutural no qual o centro e a periferia são partes que se completam de um mesmo sistema mundial, o que impossibilita o caminho para um desenvolvimento

¹⁶⁴ Ignacio Medina Núñez nasceu em 1948, na cidade de Guadalajara (Jalisco – México) e ingressou na Companhia de Jesus em 1964, sendo ordenado sacerdote em 1976. Licenciou-se em Filosofia pela *Universidad Jesuita* (Guadalajara) em 1971. Não encontramos informações precisas, mas há indícios de que tenha abandonado a Companhia de Jesus e o sacerdócio em período análogo ou um pouco posterior ao de Alfonso Castillo – e provavelmente também por motivos similares. A partir do início da década de 1980 seguiu carreira acadêmica na área de Sociologia, realizando Mestrado (1983) na *Universidad Iberoamericana* (México D.F.) e Doutorado (1996) na *Universidad de Guadalajara*.

autônomo na América Latina e, portanto, somente pode ser desfeito por meio de uma ruptura sistêmica, com a qual a classe trabalhadora passe a controlar exclusivamente os meios de produção. Todavia, o autor destaca que a sucessão de um modo de produção para outro não é linear, mecânica ou tampouco inelutável, demandando que condições objetivas sejam produzidas (pelos homens) e, desta forma, a vitória do socialismo não está determinada *a priori*, consistindo em algo que se precisa realizar historicamente, a partir dos condicionamentos conjunturais em cada região.

Desta maneira, primeiramente aponta que o México encontra-se em uma conjuntura de consolidação do capitalismo (dependente) nacional, o que é acompanhado por crises agrárias vivenciadas no país, assim acentuando a exploração à “classe camponesa”, entretanto, isto gera as contradições necessárias que possibilitam o nascimento e desenvolvimento de uma “força popular insurgente” antissistêmica, que no caso mexicano, para o autor, deve partir de uma conscientização e organização que leve os camponeses a se unirem aos outros trabalhadores, isto é, ao operariado urbano.

Neste sentido, o padre Medina interpreta que diante das crises agrárias e consequente possibilidade de insurgência no campo, os presidentes Luis Echeverría e López Portillo adotaram medidas de caráter “populista” para com os camponeses, visando controlá-los politicamente (cooptá-los) e apaziguar a situação. Para isto, estes governos apostaram na criação de *ejidos*, praticamente abandonados pelas políticas públicas desde o governo Lázaro Cárdenas (conferir notas de rodapé número 28, 135 e 148). Todavia, o autor interpreta que o “modelo populista” para o campo não ultrapassa a “racionalidade capitalista”, uma vez que o trabalho campesino comunal está inserido na “lógica mercantil” e assim mantém o México, tais quais as demais nações latino-americanas, como um país dependente e subordinado aos países altamente industrializados.

Por outro lado, Ignacio Medina entende que essa “política populista” de criação de *ejidos* permite avanços porque potencializa a possibilidade de conscientização dos camponeses, sobretudo em decorrência das tomadas de decisão em acordos gerais realizados em assembleias, o que desenvolve a aprendizagem democrática e a “consciência coletiva”; e também porque quando eram obrigados a trabalhar em parcelas individuais de terra cada camponês lidava com seus problemas particulares diante de um “*patrón*” e as contradições entre os próprios camponeses aparentavam ser as principais, enquanto no sistema de propriedade coletiva (*ejido*) os trabalhadores rurais são colocados diante de uma estrutura, pois os empréstimos para produção se convertem em dívidas ao Banco de Crédito Rural frente às quais todos estão submetidos, desta maneira gerando um sentimento de união:

En esta relación el Banco se ha convertido en la contradicción para los campesinos en el ejido colectivo. Ellos se sienten asalariados de un amo desconocido e inmanejable, lo cual es una experiencia contrastante con la relación de clientela que antes mantenían con el patrón de la finca. Además, el Banco, con el poder y responsabilidad que tiene de acreedor, interfiere continuamente en el ciclo de la siembra dando normas que a veces no son las más adecuadas sobre el tipo de semilla, el tiempo y el modo de sembrarla. (1977, jan., p. 14)

Assim sendo, conclui o padre Medina, o momento conjuntural no México não apresenta condições para a luta revolucionária ou para buscar medidas que já correspondam ao socialismo, mas existem possibilidades para o aproveitamento da rivalidade – gerada pelo aprofundamento das contradições capitalistas – entre setores da burguesia mexicana (“populistas x oligarcas”) no sentido de guiar o “avanço da consciência campesina”, estimulando processos “superestruturais ideológicos e políticos” que levem a união coletiva em níveis cada vez maiores até alcançar o âmbito nacional e, por fim, galgando obstáculos em direção à comunhão com o operariado, visando criar as condições propícias para a superação do sistema em outro modo de produção. Para o autor, o “novo movimento campesino” não deve possuir como meta somente a terra, mas principalmente “[...] la alianza con otras clases oprimidas para un gobierno popular revolucionario.”¹⁶⁵ (1977, jan., p. 18)

Aprofundando essa linha de raciocínio visando estabelecer quais seriam as melhores táticas de ação a partir de uma análise conjuntural mais ampla do México (desta feita não focada apenas no âmbito campesino), o autor traça uma diferenciação entre o que denomina, por um lado, como “contradição fundamental”, determinada pela estrutura econômica – no caso do capitalismo entre capital e trabalho/ burguesia e proletariado – e, por outro lado, a “contradição principal”, relativa ao momento conjuntural de um determinado país, região ou setor social, que se transforma continuamente e é relativa à correlação de forças e contradições aproveitáveis, definindo-se fundamentalmente por fatores políticos.

Partindo dessas premissas defende que a situação mexicana é diferente dos países latino-americanos nos quais se vivenciam ditaduras e onde, conseqüentemente, as classes dominantes locais exercem seu domínio via aparato repressivo policial/ militar, enquanto no

¹⁶⁵ A crise agrária agravada no México em meados da década de 1970, entre outros fatores, levou ao surgimento de diversos novos movimentos e organizações camponesas e indígenas ao longo do território mexicano. Alguns destes novos movimentos foram diretamente relacionados com setores locais da Igreja católica. Neste contexto desenvolveu-se, grosso modo, um embate entre os defensores da valorização ética indígena somada à luta pela terra e por direitos sociais e econômicos – dentre os quais o bispo de Chiapas Samuel Ruiz García ocupava papel de destaque e não por acaso praticamente desapareceu da revista *Christus* neste nosso último período de análise, como veremos no capítulo V – frente os que entendiam, tal qual o padre Ignacio Medina, que a luta pela terra consistia apenas em algo equivalente a uma etapa inicial de conscientização e, desta forma, que os movimentos indígenas e campesinos deviam visar essencialmente à união (o que muitas vezes pode ser interpretado como equivalente à subordinação) com o movimento operário urbano antissistêmico. Para mais detalhes acerca do caso *chiapaneco* sugere-se conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

México esta dominação é exercida por meio da “hegemonia ideológica da sociedade civil”, desta maneira demandando luta pela conquista desta hegemonia, uma vez que entende haver espaço para atuação política no país – provavelmente entusiasmado com a recente reforma político-eleitoral – adotando como “aliado tático” o setor da classe dominante mexicana que, indiretamente, encontra-se em luta contra o imperialismo (que para o autor consiste no principal inimigo conjuntural em toda América Latina) em função da contradição que gerou uma disputa contra o setor da burguesia nacional associado ao capitalismo internacional e, assim, paulatinamente levando os trabalhadores a alcançar “consciência de classe”.

Ademais, para o autor esta conscientização classista consiste em condição prévia indispensável para o desenvolvimento progressivo de uma correlação de forças favorável, ultrapassando a determinação relativa ao desenvolvimento das forças produtivas e demandando processos de luta ideológica e política, nos quais vai se conquistando a libertação da ideologia dominante inculcada, o que é logrado por meio da ação de “intelectuais orgânicos” nos movimentos e organizações dos trabalhadores que, desta maneira, vão adquirindo uma visão de si mesmos enquanto classe operária, e da sociedade enquanto dividida em classes com interesses antagônicos, até o alcance da “hegemonia ideológica”¹⁶⁶ que possibilitará a futura superação do capitalismo por meio do culminante “momento militar” de tomada do poder sob a égide de um partido revolucionário e popular, isto é, efetivamente controlado pelos trabalhadores. Desta forma, o padre Ignacio Medina conclui que a força de uma organização operária não está somente em seus números, mas também em sua homogeneidade ideológica/ classista.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Uma das referências diretas realizadas pelo padre Ignacio Medina é a Antonio Gramsci quando aborda (superficialmente) essa necessidade dos “intelectuais orgânicos” frente à “hegemonia ideológica burguesa” no México. Grosso modo, o conceito de “intelectual orgânico” de Gramsci diz respeito ao papel dos intelectuais não mais afastados do mundo material do trabalho e engajados na luta pela hegemonia acerca da representação superestrutural da sociedade ao lado dos interesses da classe operária, desta forma exercendo um papel dirigente no processo de transformação social comandado por esta. Para mais detalhes sugere-se conferir a obra *Os intelectuais e a organização da cultura* (GRAMSCI, 1982). Entretanto, como veremos mais adiante, interpretamos que a apropriação de Antonio Gramsci (em grande medida disseminada nos meios ligados à Teologia da Libertação, sendo que muitos destes teólogos compreendiam seus próprios papéis sociais como de intelectuais orgânicos) foi realizada em relação a projetos sociopolíticos distintos na revista *Christus* em comparação com o que aparece nas páginas de *Vozes* em período análogo.

¹⁶⁷ Interpretamos que é justamente em função desta busca por “homogeneidade ideológica” que as questões étnicas, entendidas como um possível fator de fracionamento dos interesses operários classistas e que vinham sendo abordadas de forma pioneira e mais profunda em *Christus* do que em *Vozes*, foram praticamente descartadas na revista mexicana neste último período de nossa pesquisa, enquanto em período análogo começou a galgar mais espaços de destaque na revista brasileira, na qual, desde 1975, a ênfase das apostas quanto às transformações e projetos sociopolíticos, ainda que também visasse alguma forma de socialismo, encontrava-se na busca por uma transformação sociocultural (e não sociopolítica partidária) a partir das bases, em linha que remete à sua herança católica intransigente, o que permitia mais facilmente a incorporação de temáticas étnicas, ao invés da exclusão destas. Voltaremos de forma mais atenta a este assunto no próximo capítulo.

Outro ponto abordado por Ignacio Medina diz respeito ao caráter escatológico da missão temporal cristã – retomando argumentos anteriormente apresentados por diversos autores em ambas as revistas, a começar por Jerônimo Jerkovic em nosso primeiro período de análises na revista *Vozes* (conferir capítulo I). Ainda que negue qualquer proposta “reformista” ao apontar a necessidade de instauração do socialismo como meta, por exemplo:

[...] la alternativa socialista es la única salida verdadera para el desarrollo de los pueblos latinoamericanos [...]” (1977, jun., p. 24)
 [...] la opción sólo se da entre capitalismo y socialismo, y en torno de ese último proyecto político deben unirse cristianos y marxistas; la fe exige la lucha por la justicia, y por medio del análisis científico. La fe en Cristo está mediada en nuestro momento histórico por la política, por un compromiso real de liberación de la clase trabajadora. (1978, ago., p. 11)

Por outro lado ressalva que a Igreja não pode confundir este projeto sociopolítico dos oprimidos com a missão de construção do Reino de Deus, que consiste em algo sempre aberto, parcial e incompleto no plano temporal, o que demanda que a capacidade crítica radical da mensagem evangélica de salvação seja sempre mantida.

Por fim, partindo destas análises o padre Medina propõe-se a realizar uma avaliação das “alternativas políticas de esquerda” no México do período pós-reforma eleitoral. Considera como alternativas de esquerdas os partidos que possuem o socialismo como norte a ser alcançado e aponta que as diferenças entre estes dizem respeito às táticas. Detêm-se longamente na avaliação das propostas e projetos de dois partidos (registrados após a reforma eleitoral) e uma corrente política (o único movimento não partidário que aparece no artigo) pelos quais demonstra nítida preferência.

O primeiro destes partidos é o *Partido Comunista Mexicano* (PCM).¹⁶⁸ Em suma, aponta que o PCM interpreta o socialismo/ comunismo como uma meta de longo prazo (a ser alcançada por via revolucionária) e como “inimigo principal” na conjuntura atual do país à burguesia monopolista interna, associada ao imperialismo, portanto, defende que os passos iniciais a serem dados, aproveitando o reformismo político da atual governo, referem-se às lutas dos trabalhadores contra a oligarquia financeira, a opressão imperialista e por transformações democráticas profundas na economia e na política, visando uma “revolução democrático-popular” como forma de transição ao socialismo. A garantia de que tal

¹⁶⁸ A simpatia (e até mesmo predileção) do autor por um partido comunista (e não apenas socialista), entre outros fatores, pode ser compreendida como uma das consequências das declarações do Secretário Geral do PCM em 1977, quando, em meio às consultas aos diversos partidos realizadas pela *Comisión Federal Electoral* para o estabelecimento da referida reforma político-eleitoral, defendeu publicamente que os sacerdotes e ministros de todos os cultos religiosos (impedidos de participar da política eleitoral pela Constituição de 1917) passassem a ser considerados, enquanto cidadãos, como portadores do direito de ingressar em qualquer partido e participar das disputas eleitorais. Para mais detalhes consultar Roberto Blancarte (1992, p. 362-367).

proposição não se configure em reformismos estaria na construção de uma consciência socialista na classe operária em aliança tática com outras forças anti-imperialistas e antioligárquicas. Isto implica na busca por filiação obrigatória ao Partido, no intuito de não restringir as lutas trabalhadoras em curso no México aos objetivos econômicos imediatos ou a objetivos políticos meramente reformistas.

O segundo destes é *Partido Socialista de los Trabajadores* (PST) – o mesmo cuja filiação foi um dos fatores determinantes para expulsão de Jorge Alonso da Companhia de Jesus em 1978 – para quem o “inimigo principal” era interpretado como o imperialismo estadunidense, que seria quem de fato dirige o monopólio capitalista, em associação à oligarquia interna. Desta forma, o objetivo imediato buscado pelo PST seria a construção de um governo dirigido pela classe trabalhadora como forma de transição ao socialismo, o que se visava alcançar por meio do estabelecimento de alianças táticas com os setores nacionalistas mexicanos frente ao inimigo conjuntural principal, ou seja, o imperialismo estadunidense – desta maneira em modelo que, apesar de não referenciado, remete ao caso vivenciado no Chile de Salvador Allende. Por fim, o modo para lograr essa liderança operária do movimento que levaria ao socialismo focava-se no trabalho político com as organizações sindicais.

A última organização avaliada com atenção por Ignacio Mediana é a corrente política que girava em torno da revista *Estrategia* que, apesar de não constituir um partido, defendia a necessidade deste como organizador das lutas trabalhadoras como passo prévio necessário à conquista do socialismo no México. Para esta corrente o “inimigo principal” consistia no capitalismo monopolista estatal, subordinado ao capital monopolista internacional, o que resultava na aposta de aproveitamento das reformas propostas pelo governo burguês para intensificação das lutas trabalhadoras, sobretudo sindicais, inicialmente focando na melhora das condições de vida, o que a princípio não visa acabar com a exploração, mas, desde que sempre enfatizando que os interesses de burgueses e operários, apesar das alianças táticas, são antagônicos, serviria para convencer os trabalhadores que “[...] nadie puede defender su propia causa como ellos mismos.” (1978, jul., p. 27), o que os levaria progressivamente à luta pela tomada revolucionária do poder e instauração do socialismo.

Desta forma, queremos destacar que os meios para a transformação social em território mexicano propostos por Ignacio Medina em alguma medida comportavam diferenças estratégicas, mas passavam sempre pela necessidade de “alianças táticas” com os setores “burgueses nacionalistas” e focavam nestas como formas de “conscientização” dos trabalhadores (urbanos e camponeses) estritamente enquanto “classe operária”, sob a direção necessária de um partido socialista/ comunista que levaria à ruptura sistêmica fundamental,

mas a ser lograda no futuro (quando se alcançassem as condições subjetivas prévias) e que poderia e até mesmo tendia a ser realizada por vias armadas (momento militar).

O segundo colaborador mais assíduo e destacado na revista mexicana deste período é Enrique Dussel,¹⁶⁹ com dois artigos em *Teoria y praxis* e dois abrindo a seção *Cuaderno*. Apesar de presente na Cidade do México desde 1975 foi somente com o alcance da independência de *Christus* frente à hierarquia jesuítica e episcopal a partir de 1977 que está assiduidade do colaborar argentino, notoriamente associado a posicionamentos radicais ligados à Teologia da Libertação, pode ocorrer.

Nesses artigos Enrique Dussel interpreta que o México passava por uma espécie de “nova fase do populismo”, que em alguns momentos denomina como “pós-populismo” e teria se iniciado com o governo de Luis Echeverría, caracterizando-se por um nacionalismo modernizador e desenvolvimentista. O autor aponta o que entende como a essência de qualquer tipo de populismo: um projeto de conciliação e/ ou aliança de classes em defesa de interesses nacionais. Em contraposição a este “pós-populismo” no México e na América Latina propõe uma “Filosofia da libertação latino-americana”:

[...] filosofía del intelectual orgánico a la praxis no ideológica. Digo no ideológica porque es crítica real al status quo. La práctica de liberación del pueblo oprimido, entonces, es la condición de posibilidad desde la cual puede partir un pensar filosófico él mismo liberador. Esto exige un método riguroso [...] que hemos llamado método analéctico [...] La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en que el texto responde a un contexto revolucionario, actual o posible, revolución continental que Bolívar soñó pero que sólo en el futuro será posible. (1977, abr., p. 25)

Explicitamente ou nas entrelinhas, em todos seus textos percebe-se que essa “Filosofia da Libertação” dialoga e até mesmo baseia-se nas teorias marxistas da dependência e é com estes parâmetros que o autor realiza uma longa análise acerca da América Latina, na qual já inicia afirmando que uma “autêntica acumulação autocentrada” é impossível no

¹⁶⁹ Enrique Dussel nasceu na cidade de Mendoza (Argentina) em 1934, onde se licenciou em Filosofia em 1957 pela *Universidad Nacional de Cuyo*. Em 1959 defendeu Tese de Doutorado na mesma área pela *Universidad Complutense de Madrid* (Espanha). Entre 1959 e 1961 viveu em Israel como auxiliar do padre missionário Paul Gauthier, exercendo a função de carpinteiro. Na década de 1960 dedicou-se a estudos de Teologia e História na Universidade *Sorbonne* (França) e em 1965 obteve título em Estudos da Religião pelo Instituto Católico de Paris (França), posteriormente defendendo outro Doutorado, desta feita na área de História. Em 1968 regressou a Mendoza e à *Universidad Nacional de Cuyo*, onde passou a lecionar Ética. Em 1973 foi excluído de suas relações com o CELAM (mesmo ano no qual o Cardeal Alfonso Trujillo assumiu o Secretariado Geral da instituição) e em 1975 foi expulso da Universidade por defender uma “Filosofia da Libertação” que então começa a desenvolver, o que o levou a exilar-se na Cidade do México, onde passou a lecionar nos departamentos de Filosofia da *Universidad Autónoma Metropolitana* (UAM) e da *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM). No final da década de 1970 Enrique Dussel já era notoriamente associado à Teologia da Libertação, sendo considerado um de seus principais expoentes.

subcontinente, em função de sua “dependência político-econômica estrutural”, isto é, dependência comercial, financeira e tecnológico-industrial que determina limites quanto ao caráter dos regimes políticos locais. Desta forma, o desenvolvimento latino-americano, meta tanto do “pós-populismo”, quanto dos regimes ditatoriais, é interpretado pelo autor como não sendo nada além de um projeto capitalista dependente de uma economia hegemonizada por empresas transnacionais, em troca da necessidade de capitais estrangeiros e ajuda tecnológica, o que resulta em processos de industrialização que são fictícios, uma vez que organizados por um sistema cuja estratégia é o domínio total das economias por meio das empresas transnacionais:

[...] la distribución de los beneficios es imposible – como lo ha demostrado el ‘Milagro brasileño’ [...] La posibilidad entonces de una auténtica acumulación supone revolución de independencia política y económica [...] el populismo de periferia (Vargas, Cárdenas, Perón) intentaron la vía del capitalismo nacional independiente y fracasaron rotundamente: todos ellos pudieron desarrollarse sólo en la dependencia [...] a la larga, estratégicamente, la única vía posible para un desarrollo nacional independiente es la vía tomada por Cuba, China, Angola y algún otro país periférico. (1977, nov., p. 12)

Frente a esta análise propõe-se a pensar o papel que cabe aos cristãos em prol das necessárias “vias socialistas”, indicando que se deve traçar um corte quanto às táticas para a ação entre países sob uma ditadura e o restante da América Latina (a exceção óbvia de Cuba). Nestes últimos, o exemplo de “resistência cristã” (sem aprofundar em detalhes de suas características) indicado é o da “voz profética” de Ernesto Cardenal: “Se trata entonces de una situación de lucha por liberación: liberación histórica que vislumbra como futura una revolución política y económica (que Cuba ya ha dejado atrás), como signo de Liberación Escatológica de Reino de los Cielos.” (1977, nov., p. 13).¹⁷⁰ Nos países com “relativa

¹⁷⁰ Neste período o então padre nicaraguense Ernesto Cardenal era um “poeta engajado” já relativamente conhecido, sobretudo nos meios militantes ligados à Teologia da Libertação. É importante destacar que mesmo com um processo revolucionário, que possuía efetivo e público (desde 1977) apoio de amplos setores do baixo clero católico ligado à Teologia da Libertação, estando em curso – inclusive com importantes vitórias da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) contra a dinastia ditatorial dos Somoza (sobretudo a conquista do Palácio Nacional, Sede do Congresso, em 1978) que levaram à tomada do poder em julho de 1979 e escolha de Ernesto Cardenal como Ministro da Cultura e do padre Miguel d’Escoto como Ministro das Relações Exteriores pelo novo governo – ambas as revistas voltaram o foco de sua atenção para a Nicarágua somente a partir do início da década de 1980, o que se pode se explicar, primeiramente, pela grande repercussão alcançada pela Cruzada Nacional de Alfabetização do governo revolucionário sandinista em 1980, encabeçada pelo padre jesuíta Fernando Cardenal (irmão de Ernesto) – especialmente para o caso da revista mexicana – e depois, pelos os quases subsequentes ataques, diretos e indiretos, do Papa João Paulo II à participação de membros do clero católico no governo revolucionário da FSLN. Entretanto, interpretamos que o motivo principal para o processo revolucionário em curso na Nicarágua não ganhar destaque nas páginas de ambas as revistas neste nosso último período de pesquisa refere-se à opção editorial pelo descarte da luta armada para ruptura sistêmica imediata como meio válido para os contextos de México e Brasil em finais da década de 1970. Todavia, como veremos neste capítulo, apesar deste ponto em comum as revistas adotaram respostas distintas para pensar e propor transformações sociais em seus países. Para mais detalhes acerca da Revolução Nicaraguense, a participação dos

liberdade política”, como é o caso do México, o “emergente proletariado urbano” deve ser o foco da “nova reflexão teológica”, evitando cair em reformismos ao não temer criar polarizações, mas estando ciente de que, na conjuntura atual, é impossível superar o capitalismo – todavia não entra em maiores detalhes acerca de como isto poderia ser feito.

Enrique Dussel também aborda o problema recorrente – como apresentamos – para os cristãos que optavam por alguma forma de socialismo: o seu suposto ateísmo inerente. Contesta, todavia, com uma nova e radical concepção sobre o assunto, afirmando que existem negações da religião e mesmo do divino que não são avessas ao cristianismo, uma vez que se uma doutrina econômica ou política se levanta contra o “fetichismo do dinheiro” que caracteriza o sistema capitalista, as pessoas que defendem essa doutrina, em razão de seu serviço ao próximo, abrem-se à realidade do “Outro infinito”, ainda que se proclamem ateus:

Lo trágico es que muchos miembros de las Iglesias [...] se habían identificado con las clases dominantes, en concreto, en sus luchas, en su praxis. No es entonces un milagro que los que querían nuevos sistemas más justos para los pobres vieran entre sus enemigos muchos miembros de las Iglesias, y que, por extensión, tomaron a su Dios como su enemigo (¿no es acaso esta posición de Lenin, por ejemplo?). Si alguien será juzgado en el Día terrible de Juicio creo que serán más aquellos hombres de Iglesias que permitieron tal equivocación que los mismos equivocados. Lo cierto es que lo negado no es Dios-Otro [...] que exige justicia con los pobres, que sale como garantía de los oprimidos, el Dios de Israel y del Cristianismo [...] al cual los revolucionarios no tuvieron muchas posibilidades de ver testimoniado [...] El ateo [revolucionario] ya se encuentra en el buen camino de Jesús, mucho más que creyendo tener fe en Cristo oprimen al pobre, explotan al obrero en jornal, siendo clase dominadora de un sistema injusto. El ateísmo no es entonces el problema. El problema es el fetichismo. Los profetas no se opusieron al ateísmo (que en verdad no existe, porque nadie es ateo de todas las divinidades, al fin afirma alguna: el dinero, la materia, etc.), sino a la idolatría, al fetichismo. (1977, nov., p. 22-23)

Outro ponto sensível enfrentado pelos cristãos que defendiam o socialismo é também tratado pelo autor: o stalinismo. Enrique Dussel entende o stalinismo como resultado político de uma forma de “fetichismo materialista” que justifica o Estado como algo eterno em suas configurações, ocupando desta forma o papel antes exercido pelas “religiões superestruturais” que glorificavam o Estado em cada uma de suas realizações:

Un Estado, como lo piensa Stalin, que es el aparato histórico de la Materia, queda consagrado y justificado en dicha Materia, que es su soporte eterno, infinito necesario. Habiéndose negado la religión burguesa como la irreligión burguesa había negado la religión [...] un nuevo tipo de absolutización que aunque en apariencia es anti-religiosa, cumple, sin embargo, la misma función ideológica en la formación social concreta que las anteriores religiones superestructurales. Al no haber planteado adecuadamente la función necesaria de la lucha ideológico-religiosa, se cae nuevamente en el culto como legitimación. El culto es el acto que rinde adoración en absoluto [...] En la religión supra estructural el culto es la certeza

que sabe cumplir con los designios divinos. Esta confianza [...] genera en el sistema la conciencia ‘tranquila’ [...] del cumplimiento del deber [...] (1978, mar., 24-25)

Frente a essas “religiões superestruturais” (segundo o autor necessariamente destinadas a desaparecer tal qual ocorrerá com as classes dominantes enquanto opressoras) e ao seu equivalente stalinista, Enrique Dussel defende uma “religião infraestrutural”, religião do “Deus - Outro”, na qual a libertação se apoia em persistente criação, isto é, manutenção da capacidade de crítica ao vigente como condição para o constante aperfeiçoamento no âmbito temporal, desta forma retomando o recorrente argumento escatológico da tradição social católica e, em seguida, o atrelando a uma interpretação materialista da sociedade – e dos meios para sua transformação – em teor nitidamente marxista:

La creación como doctrina es la apoyadura teórica del desbloqueo ideológico para el proceso revolucionario y liberador. Creación es ateísmo de la materia y afirmación de que la divinidad es siempre Otro que lo vigente [...] La religión infraestructural comienza por una crítica fundamental en nivel material de la sociedad injusta vigente. La materia, el objeto del trabajo y su fruto, el producto, es robado al trabajador en parte o en su totalidad en los modos de producción esclavista, feudal, encomendero o capitalista [...] (1978, mar., p. 27)

Para Enrique Dussel esta religião infraestrutural deve ser liderada por minorias “profético-revolucionárias”, cujo papel temporal na luta de classes é o de “intelectuais orgânicos”, em sentido gramsciano, todavia, “[...] tienen, con respecto al revolucionario político, un ámbito de crítica escatológica que le permite negar el fetichismo del sistema dominador por mayores y más radicales motivos [...] la opción revolucionaria [...] estaba fundada y posibilitada por la utopía religiosa.” (1978, mar., p. 28)

Por fim, quanto ao espaço da “cultura popular” nesta práxis libertadora empreendida pela religião infraestrutural na América Latina, Enrique Dussel vai tomar posição que, em certa medida, coloca-se na contramão do otimismo para com a cultura e religiosidade populares enquanto “não contaminadas”, como vimos com Leonardo Boff nas páginas da revista Vozes em nosso período anterior (conferir capítulo III). Para o colaborador da revista mexicana é fundamental realizar uma delimitação entre aquilo que possa apresentar algum caráter democrático e revolucionário nesta cultura popular, de tudo aquilo que é “podre” e vem da classe dominante. Tal tipo de posicionamento demarca a forma distinta como as questões étnicas aparecem nas duas revistas neste nosso último período de pesquisa – tal qual apresentaremos no quinto capítulo.

Portanto, interpretamos que a linha editorial da revista mexicana vivenciou um momento de transição entre 1973 e 1976 – sobretudo em decorrência da viragem ideológica

da direção e do CELAM– no qual as teorias marxistas da dependência mantiveram-se como ferramenta explicativa fundamental acerca da realidade estrutural latino-americana, entretanto, paulatinamente estas foram conciliadas com uma interpretação sociopolítica que descartava, ao menos para a “conjuntura mexicana”, a possibilidade de ruptura sistêmica em curto prazo, aproximando-se (a partir de apropriações das teorias maoistas) da estratégia de estabelecimento de “alianças táticas” frente a inimigos conjunturais no intuito de construir as condições subjetivas necessárias a partir da conscientização classista, levando à aglutinação proletária sob a égide de um partido socialista ou comunista e, por fim, à ruptura sistêmica. Contudo, este posicionamento consolidou-se somente quando, por um lado, a revista logrou sua completa autonomia em relação às hierarquias eclesiásticas e, por outro lado, a reforma política mexicana (que permitiu a legalização ou o registro de partidos ligados ao âmbito da esquerda socialista/comunista) delineou uma aparente possibilidade de movimento no campo político-democrático mexicano.

Ademais, neste último período aprofundaram-se as reflexões acerca do papel que os “cristãos engajados” (leigos e principalmente clérigos) deveriam desempenhar, apontando-os – a partir de apropriações gramscianas – como intelectuais orgânicos que deveriam inserir-se nos movimentos populares, camponeses e, sobretudo, operário-sindicais, dirigindo as disputas pela hegemonia ideológica no sentido de fomentar a conscientização classista operária; e também se adotaram posicionamentos que, explícita ou implicitamente, interpretavam o recurso bélico para a tomada do poder (mas apenas em um pressuposto momento futuro no qual as condições fossem favoráveis) como algo aceitável e até mesmo tendencialmente necessário.

Por sua vez, na revista brasileira em período análogo, a ênfase na conscientização e organização das bases ligava-se a uma concepção (neointransigente) do político que passava ao largo da busca por tomar o controle do poder estatal.

4.2. Revista Vozes: libertação como conscientização de classe nas bases comunitárias e a esperança acerca do papa João Paulo II

Na revista Vozes deste período o colaborador mais assíduo e destacado no que se refere diretamente aos projetos e reflexões acerca das transformações sociopolíticas é o padre Rogério de Almeida Cunha,¹⁷¹ com três textos na seção *Artigos* – dois deles destacados na

¹⁷¹ Até este período o padre salesiano Rogério de Almeida Cunha (falecido em 2011) havia se licenciado em Letras e Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade de Minas Gerais, na qual lecionava no curso de

capa do periódico – e um texto em *Idéias e Fatos*, sendo que este excepcionalmente também se encontra em destaque na capa de seu número na revista brasileira.

O padre Rogério de Almeida Cunha propõe-se a produzir respostas acerca daquilo que considera que atualmente torna “anti-humana” (leia-se anticristã) a vida sobre a Terra e de como é possível enfrentar tal contexto de desumanização. A partir dessas indagações conclui que o egoísmo é fruto – e não produtor – de uma estruturação social injusta, na qual imperam formas de violência institucionalizada que, por sua vez, alavancam constantemente novas formas de autoafirmação egoísta do ser humano. Por outro lado aponta que aquilo que há de específico no ser humano e, portanto, o que “humaniza o homem” é sua capacidade de reflexão, o que permite o desenvolvimento de uma “consciência crítica” diante dessa situação.

Essa “consciência crítica”, para o autor, é resultante de uma ciência que – ao contrário da ideologia que, consciente ou inconscientemente, possui a função de velar e legitimar a realidade objetiva – descobre e desvenda a realidade. E esta “ciência base” da “consciência crítica” está ligada às interpretações marxistas, isto é, materialistas dialéticas:

[...] mesmo uma filosofia do espírito só é humana se realizar sua reflexão dentro do processo de estabelecimento de relações concretas entre homens. Neste processo [...] cabe explicitar: o confronto com a matéria através do trabalho, a produção artefatos, a apropriação e consumo, o planejamento e a reflexão, a radicalidade da contradição e planetarização do conflito. (1978, n. 10, p. 52)

Contudo, ressalva o autor, as transformações não são logradas apenas por meio de modificações científicas ou ideológicas e também “[...] não há ciência sem alguma margem de princípios herdados [...] não existe ciência que não seja penetrada de uma ideologia veladora, advinda de uma certa práxis história e de um certo contexto.” (1978, n. 10, p. 54)

Desta forma, o padre salesiano defende a opção dos “chamados teólogos da libertação” ao “assumir uma ideologia” ligando-se a um grupo social específico, as “classes oprimidas”, uma vez que a reflexão científica, sustentáculo da “consciência crítica”, possui como função principal a antecipação, sistematizando as atividades e prevendo ações mais adequadas ou totalmente novas em vista de um futuro projetado e, assim sendo, a reflexão somente pode ser científica e crítica, portanto válida e verdadeira, na medida em que está associada à práxis crítica da qual é parte. E a consciência crítica comporta também a capacidade de refletir criticamente sobre a própria ideologia assumida.

Teologia. Também havia publicado diversos artigos acerca do conceito de “conscientização” na obra de Paulo Freire e prestava assessoria a movimentos sindicais e assistenciais que, na década de 1980, passaram a fazer parte das bases da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Partido dos Trabalhadores (PT). Posteriormente casou-se, conseqüentemente abandonado o sacerdócio, passando a militar em movimentos católicos favoráveis à

Ademais, indica em tom laudatório que o entendimento da necessidade de assumir propositalmente a ideologia das “classes oprimidas” aproxima os teólogos da libertação latino-americanos das teses de Antonio Gramsci acerca do intelectual orgânico: “Trata-se do ato refletido de se dedicar a uma práxis de aproximação da vida concreta dos homens [...]” (1979, n. 2, p. 39)¹⁷²

Em seguida o autor passa a discorrer acerca das relações entre a “consciência crítica” e a “consciência de classe”, concluindo que são formalmente distintas, uma vez que a consciência de classe é sempre crítica, sendo fruto da atividade social e política refletida que, ao assumir uma ideologia estabelece determinado tipo de lugar social e atividade política; enquanto a consciência crítica não é necessariamente classista e nasce do exercício científico-teórico associado a uma práxis. Entretanto, ambas são convergentes e acabam identificando-se.

Aponta ainda outra ressalva importante. Apesar de ao longo de suas reflexões essa “consciência crítica” aparecer, implicitamente, como um resultado evolutivo do pensamento humano, Rogério de Almeida Cunha não descarta a capacidade crítica e a consequente importância de outros tipos de reflexão, indicando que o “pensamento mitológico” que “ainda vive” em nossas sociedades, como “A ‘sabedoria popular’, a arte, a teologia, conhecem meios que ultrapassam em vários sentidos os limites da ciência [...]” (1978, n. 10, p. 58)

Sobretudo este último ponto abre espaço para a reflexão neointransigente da Teologia da Libertação no Brasil em sua “segunda fase”, tal qual defendida por Leonardo Boff nas páginas de Vozes (conferir capítulo III) – que interpretamos como norteador principal da linha editorial da revista brasileira a partir de 1975 – focando no trabalho com as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) em vistas de uma paulatina “conscientização comunitária” anticapitalista e “socialista cristã”.

O próprio padre Rogério de Almeida Cunha apresenta uma interpretação muito lúcida da acerca do caminhar da Teologia da Libertação na América Latina, na qual indica que esta se consolidou “[...] após a formulação da ‘teoria da dependência’ e com a publicação de obras como a de G. Gutuíérrez [...]” (1979, n. 5, p. 60); posteriormente, em função da tomada de cargos institucionais por setores “reformistas/ desenvolvimentistas” que voltaram forças ampliadas contra a Teologia da Libertação e, por outro lado, como fruto do “desbaratamento e

maior participação popular, pluralidade e democratização no meio eclesiástico e, sobretudo, no Movimento Pelos Padres Casados.

¹⁷² Mais adiante, quando analisarmos os textos do frei Leonardo Boff neste último período, abordaremos as apropriações da obra de Antonio Gramsci pela Teologia da Libertação em sua “segunda fase” focada no trabalho de conscientização e organização das bases populares comunitárias.

superação das guerrilhas” e rearticulação dos movimentos populares e operários, por volta de 1975/ 1976 iniciou-se uma nova e mais complexa etapa, que ainda se encontra em pleno desenvolvimento (1979), na qual os teólogos hispano-americanos que haviam ascendido após 1968 perderam espaço como principais referências para teólogos brasileiros (com destaque especial para Leonardo Boff) que se focam nas CEB’s, mas sem descartar o emprego do marxismo como ferramenta para compreensão histórica e do conceito de consciência e, tampouco, a concepção de libertação atrelada ao projeto socialista. (1979, n. 2, p. 41-47)

Assim sendo, o padre Cunha defende o argumento, análogo ao que vimos com Enrique Dussel na revista *Christus*, de que o socialismo em si não possui nada que o antagonize ao Evangelho e que esta falsa conclusão é resultante do desvendamento científico das ligações históricas da Igreja como aliada dos detentores (ou mesmo detentora) dos meios de produção, o que, partindo-se do princípio (ingênuo) de que toda a ação da Igreja sempre se baseou no Evangelho, levou por extensão à interpretação do próprio Evangelho como antissocialista e, em resposta, a Igreja passou a identificar, também falsamente, socialismo e ateísmo.

Entretanto, o autor procura deixar claro que existem diversos tipos de socialismo e, apesar de pontos em comum, o projeto da Teologia da Libertação não se identifica com “ortodoxias marxistas”, sobretudo quanto às suas “táticas de alianças”. Ademais, aponta que os regimes socialistas que existem atualmente (1979) ou começaram de uma “maneira anticristã”, isto é, por meio de sublevações armadas, ou perseguiram a Igreja (quer seja enquanto instituição ou a membros do clero e do laicato católico). Por fim, é mais um dos autores que retomam o elemento escatológico fundamental do projeto temporal cristão, apontando que este se mantém apartado de qualquer sistema socioeconômico e político, ao mesmo tempo em que possibilita e instiga a ligação a qualquer projeto societário que favoreça o exercício da justiça que o Evangelho anuncia e exige. (1979, n. 10, p. 46)

Portanto, as CEB’s são vistas pelo autor – em interpretação baseada em Paulo Freire que é referido, mas não em obras específicas ¹⁷³ – como uma forma de contraponto à utilização ideológica que o *establishment* faz das “mitologias da cultura popular”

¹⁷³ Como demonstra Mairon Valério (2012), o pedagogo e educador Paulo Freire é uma dos raros casos (talvez o único) de pensador sem formação eclesiástica ou teológica considerado como referência fundamental para a Teologia da Libertação – especialmente na sua segunda fase a partir de meados da década de 1970. Interpretamos que as reflexões do padre Rogério de Almeida Cunha nas páginas de Vozes quanto ao que se refere aos processos de conscientização são apropriações baseadas na obra *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987) – da qual trataremos mais adiante – e, sobretudo na obra *Ação Cultural para a liberdade e outros escritos*, publicada em 1976 (FREIRE, 1982), coletânea de textos na qual Paulo Freire, em linhas gerais e entre outros pontos, apresenta níveis superpostos de consciência infra e superestrutural e centra atenção no papel “pedagógico utópico” da ação cultural libertadora das Igrejas na América Latina para os processos de conscientização crítica das massas, apontados como fundamentais para desvelá-las de uma consciência alienada e, portanto, para a consequente práxis revolucionária.

(“consciência mágica”), assim tornando-as cultura de massa padronizada, dissociando-as de sua capacidade crítica e tornando-as inócuas, não racionais e reforçadoras do *status quo* ao adotar ideais de vida relativos aos padrões dominantes e desprezar suas próprias manifestações culturais. Desta forma os oprimidos internalizam mecanismos opressores, tornando-se eles próprios hospedeiros do opressor:

A estrutura do seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se ‘formam’. O seu ideal é, realmente, ser homens. Entretanto, na contradição que sempre estiveram imersos, e cuja superação não lhes está clara, ser ‘homens’ significa ser ‘opressores’. Isto porque a ideologia que lhes é imposta identifica e reduz ser homem a ser conforme a cultura dominante. (1979, n. 5, p. 47)

Desta maneira, a missão temporal da Igreja e do clero, sobretudo por meio das CEB’s, consiste em levar os oprimidos a distanciarem-se reflexivamente do opressor, tornando-se capazes de examiná-lo e também à ordem que serve aos seus interesses, captando-os criticamente, o que permitiria objetivá-los em processos de reflexão dialética ao longo dos confrontos do homem com sua realidade e seus semelhantes, uma vez que a consciência não é simplesmente como um “vaso” a ser preenchido com conteúdos ou tampouco um dado originário apenas distorcido pela existência.

Não há, portanto, possibilidade de aquisição automática de consciência crítica pela simples pertença a determinada classe social. Assim sendo, a conscientização é resultante da dialética entre indivíduos e sociedade por meio dos relacionamentos sociais, constituindo-se pela práxis reflexiva em meio às experiências vividas no processo (político) de estruturação social e de acordo com o desenvolvimento da criticidade (intelectual) frente a estas experiências sócio-históricas.

No entanto, Rogério de Almeida Cunha não se atém acriticamente às indicações de Paulo Freire, distinguindo o que considera como limitações e méritos acerca das proposições deste:¹⁷⁴ sua pedagogia libertadora carece de articulações políticas concretas; por outro lado, é forjada pelo próprio oprimido e não para ele, o que leva à percepção de que a opressão supera o limite do interesse econômico classista – ao qual se detém muitas análises “estruturais ortodoxas” que desconsideram totalmente a cultura e “naufragam” na impossibilidade de organizar o povo à revelia de sua maneira de ser e agir – uma vez que a satisfação de tais interesses não resolve todos os problemas, sendo que o conflito é próprio da

¹⁷⁴ Entendemos que neste ponto o diálogo de Rogério de Almeida Cunha, em maior medida, se dá com a clássica obra *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987), lançada em 1970, mas cuja primeira edição no Brasil foi publicada apenas em 1975 e na qual, grosso modo, tomando uma assumida opção classista, porém contrária ao

discrepância entre homem e realidade. Desta forma, na avaliação do padre salesiano, Paulo Freire desvenda os mecanismos que impedem ações (inclusive políticas) “humanizantes”, mas não se detém suficientemente no âmbito dos exercícios políticos que devem ser colocados em prática.

Em função desse entendimento de que os movimentos comunitários de bases necessitavam estar atrelados a processos de conscientização crítica, o que para o autor, na prática, configurava-se em conscientização classista, e diante do contexto das greves sindicais que eclodia no Brasil, o padre Rogério de Almeida Cunha procura enfatizar que a libertação temporal, enquanto autolibertação da “injustiça estrutural”, ou seja, da opressão empreendida em decorrência do sistema capitalista, em última instância deve ser levada a cabo como consequência da conscientização (classista) e ação do próprio pilar de sustentação sistêmica, o que o mantém na mesma linha de reflexão para as transformações sociais – baseada na aposta de organização cultural e política anticapitalista cristã das bases comunitárias – mas um pouco afastado da visão excessivamente otimista de Leonardo Boff para com a cultura popular (conferir Capítulo III):

O pivot das transformações sociais são as massas dos que trabalham diretamente na produção. (1979, n. 2, p. 47)

É fácil confundir a cultura popular, com a cultura de massa, e é esta confusão o maior tropeço do populismo, seja ele obreirista, camponês ou simplesmente proletarista. Se o ativismo mecanicista combatido por P. Freire despreza a autonomia da consciência ao desconsiderar a autenticidade da cultura popular, o populismo a falseia ao esquecer que esta cultura foi invadida, submergida, dualizada pela cultura dominante. Existe, portanto, uma cultura popular, proletária, que é um setor da cultura dominante, um subproduto dela, uma cultura dominada e que se distingue essencialmente da cultura popular e proletária enquanto cultura alternativa ou contra-cultura. (1979, n. 5, p. 55-56)

Esta contracultura, para o autor, está em construção como fruto, entre outros fatores, da religião como elemento de “autoconstituição” no seio das CEB’s e deve visar à construção de uma identidade nova, libertada do opressor e libertadora por meio de ações políticas concretas, uma vez que o momento atual no Brasil – como já apontamos marcado pelas greves dos trabalhadores – impõe um primado do político: “[...] processo de intelectualização do braçal através da reflexão que o mobiliza e organiza para a construção da história.” (1979, n. 5, p. 61)

Um último ponto abordado pelo autor diz respeito ao posicionamento do Episcopado brasileiro. Este é visto de maneira positiva por apoiar às CEB’s, mas por outro lado como tendo empreendido uma ruptura apenas “moderada ou reformista” frente ao capitalismo, o que

“sectarismo” que impede o diálogo entre cristãos e marxistas, trata da introjeção do opressor pelos oprimidos e

leva ao risco de brevemente ser “reabsorvido”. O autor entende que Episcopado brasileiro é capaz de identificar os processos de “alienação” e seus mecanismos, mas não superara a “linguagem intrassistêmica e funcionalista” que aponta apenas para a “marginalização” ao interpretar a realidade brasileira. Defende, pelo contrário, que a ruptura deve ser total e levar ao apoio ao socialismo, uma vez que não há alternativa ao capitalismo que se sustente em longo prazo dentro do sistema, mas sem nunca deixa de reler o contexto e as novas experiências à luz do Evangelho e da supracitada missão escatológica de realização da justiça.

Frei Leonardo Boff, neste período no qual suas reflexões eram indubitavelmente o norte principal para o pensamento católico considerado “progressista” no Brasil, seguiu como colaborador assíduo de Vozes a tratar de questões diretamente ligadas às transformações sociais. Seus posicionamentos partiam de uma concepção acerca da história da Teologia da Libertação que posteriormente foi reproduzida, em maior ou menor medida de forma acrítica, em textos militantes sobre tal assunto. Para o franciscano a Igreja católica passou por um longo processo de adaptação ao mundo capitalista burguês que culminou com a oficialização desta adaptação no Concílio Vaticano II, no qual emergiu uma “Igreja progressista”, ou seja, “[...] mais funcional ao mundo que vivemos sob a hegemonia da classe que controla o capital e os principais aparelhos de Estado. Esta dinâmica favorece a participação democrática, o espírito crítico e a modernização [...]” (1980, n. 5, p. 6) Quando essa renovação avançou até a América Latina deparou-se com a pobreza extrema e, prontamente, descobriu a opressão, suas causas e meios para a libertação, assim elaborando um projeto alternativo de sociedade e:

[...] uma forma nova de Igreja que se refaz a partir da fé do povo, mais participante, mais comprometida com as causas da justiça e com a mudança social. Não se trata mais de uma Igreja progressista, mas libertária [...] Os ‘inimigos’ (ideológicos) dos libertários são os progressistas porque estes acabam reforçando o sistema que deve ser superado; os tradicionalistas são considerados como persistência anacrônica de algo que não carrega o futuro e por isso não constituem perigo real [Por outro lado] [...] O sistema socialista vigente perdeu sua verve revolucionária pela cristalização da tecno-burocracia e pela leviatanização do Estado; deixou de ser para os oprimidos uma alternativa desejável, o socialismo democrático, desideratum de todos, deve ser ainda construído.” (1980, n. 5, p. 7)

Nesta passagem fica nítido que a defesa do frei Leonardo Boff acerca das transformações sociais passava por uma construção anticapitalista a partir das bases populares comunitárias, especialmente cristãs e focadas nas Comunidades Eclesiais o que, em grande medida, caracterizava a Teologia da Libertação em sua “segunda fase” marcadamente neointransigente. Este projeto social relaciona-se com a recusa de buscar as transformações entendidas como necessárias por meio do Estado, contrariamente ao que vimos na revista

Christus onde o projeto visava como meta à organização e conscientização das bases populares para incorporação sob a égide de um partido socialista ou comunista. Leonardo Boff, por sua vez, repetidamente critica o que denomina como “leviatazação do Estado” – quer seja no sistema comunista ou no capitalismo – frente à qual contrapõe a liberdade de reflexão e ação da “sociedade civil”.¹⁷⁵

No entanto, o foco principal de seus textos nas páginas da revista brasileira em finais da década de 1970 diz respeito à avaliação e expectativas acerca do novo Papa João Paulo II, o que abordaremos no próximo subitem. Por outro lado, há uma última temática rapidamente abordada pelo autor que nos interessa apresentar, ensejada por seus comentários sobre o assassinato de Dom Óscar Romero, em março de 1980,¹⁷⁶ e que diz respeito à condenação da “opção pelas armas”. Corroborando o posicionamento que era defendido pelo Arcebispo salvadorenho, Leonardo Boff afirma que a violência revolucionária é reativa à violência institucionalizada e motivada por uma luta por justiça para os pobres e oprimidos, todavia, à luz do Evangelho, os assassinios perpetrados por grupos de esquerda são tão anticristãos quanto os praticados pelas forças repressivas da direita no poder ou pela fome. Consideramos importante destacar este posicionamento enfático de Leonardo Boff porque interpretamos que ele contribui para explicar o silêncio nas páginas de Vozes, ainda maior que o da revista mexicana, acerca dos movimentos guerrilheiros/ revolucionários em ação na América Central, sobretudo quanto a já referida vitória revolucionária na Nicarágua, com notória participação de setores eclesiásticos católicos na nova administração instituída do país.

¹⁷⁵ Jorge G. Castañeda (1994, p. 151-174), em linhas gerais, afirma que os “novos movimentos sociais”, entre eles o das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, que surgiram nas décadas de 1960 e principalmente 1970 sob as ditaduras militares na América Latina, em resposta ao contexto de fechamento autoritário dos espaços legais de atuação política organizaram-se “fora do Estado”. Neste contexto, que aglutinava também as derrocadas das guerrilhas de inspiração cubana e da via chilena com golpe de 1973, parte da intelectualidade de esquerda latino-americana – dentro da qual o autor também insere os teólogos da libertação – “redescobriram” a obra de Antonio Gramsci e empreenderam uma teorização desses novos movimentos sociais que, ao mesmo tempo em que superava o entendimento “marxista-leninista ortodoxo” do político como inerentemente atrelado ao Estado, suscitava uma dualidade dicotômica entre Estado e sociedade civil, apostando “todas as fichas” numa autonomia total e quase mística desta última, que apagava as relações com o Estado que permeiam inerentemente todos os setores da sociedade.

¹⁷⁶ Nomeado bispo da cidade San Salvador em 1977, Óscar Arnulfo Romero era apontado como parte das alas consideradas conservadoras do Episcopado latino-americano. Contudo, grosso modo, com a intensificação da brutalidade repressiva estatal a partir de 1979 e o consequente crescimento das reações guerrilheiras – que levou à formação da *Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional* (FMLN) em 1980 – o Arcebispo, partindo de posicionamentos moderados pós-Puebla ligados à “opção preferencial pelos pobres”, passou a encabeçar um movimento de crítica não violenta ao regime, apontando que os grupos insurrecionais surgiram e se mantinham em resposta à inexistência de outros meios para alcançar as transformações necessárias diante da “violência estrutural”, mas sem nunca deixar de condenar a luta armada e focando no combate à violação dos Direitos Humanos e na busca pelo diálogo entre as partes em conflito para o alcance de uma solução pacífica. Não era favorável a uma revolução por vias armadas análoga ao que acabava de ocorrer na Nicarágua. Em março de 1980, durante a celebração da missa, foi assassinado por um atirador do exército salvadorenho, o que foi o

Em oposição ao que ocorreu na revista *Christus*, em cujas páginas de nosso recorte temporal anterior as posturas sociopolíticas do então Cardeal Josef Wojtyla eram vistas com desconfiança e neste nosso último período de pesquisa – marcado pela total independência de sua linha editorial em conflito com os setores majoritários das hierarquias eclesiais – não abriu espaço algum para textos de João Paulo II, na revista *Vozes* em finais da década de 1970 o novo Papa apareceu de forma significativa com textos abordando diretamente questões relacionadas ao âmbito sociopolítico, sendo um deles na seção Artigos e destacado na capa.

O foco desses textos do Papa polonês consiste na defesa ferrenha do antibelicismo, atrelada por um lado, à busca do cumprimento indiscriminado (tanto nos países capitalistas, quanto nos comunistas) da Declaração Universal dos Direitos Humanos e, por outro lado, na proposição de um entendimento do progresso humano que, ou invés de atentar meramente ao desenvolvimento técnico-científico, prime pelo desenvolvimento de valores espirituais e morais, uma vez que estes são definidores do “modo de servir-se dos bens materiais”, isto é, se estes estarão contra ou a serviço da dignidade humana integral.

Desta forma, o novo Papa condena a busca pelo lucro que se sobrepõe aos direitos humanos levando à distribuição injusta de bens materiais no interior dos países e no mundo, mas também condena qualquer tipo de resistência violenta, ainda que em contextos ditatoriais, uma vez que considera a subordinação humana aos bens materiais como “causa íntima das guerras” e defende que esta subordinação somente pode ser superada sistemática e radicalmente com o “progresso dos valores espirituais”, campo no qual a Igreja católica encontra sua “tarefa particular”. Neste sentido, retoma a proposição de “cooperação internacional” para o desenvolvimento humano integral. A combinação destes fatores consistiria na fórmula necessária para a manutenção da paz, causa que deve ser colocada acima dos interesses particulares das nações. (1979, n. 10, p. 38-41)

O Papa João Paulo II chega a admitir a existência da “dependência neocolonialista”, mas a forma de rompê-la não seria a mudança sistêmica e sim a cooperação, inspirada pela busca da paz como valor colocado acima de tudo, em prol do desenvolvimento humano integral:

Poderá acaso tal disparidade grave, que contrapõe áreas de saciedade e áreas de fome e depressão, ser banida de outro modo que não mediante uma cooperação coordenada de todas as Nações? E para isto é necessária antes mais nada uma união inspirada por uma autêntica perspectiva de paz. E depois tudo dependerá [...] de se conseguir que a pacífica cooperação não ponha condições de exploração, de

estopim que desencadeou uma guerra civil no país. Para mais detalhes sugere-se conferir, entre outros: Mario Salazar Valiente (1990); Tommie Sue-Montgomery & Christine Wade (2006).

dependência econômica ou política, as quais seriam somente uma forma de neocolonialismo. (1979, n. 10, p. 41)

Assim sendo, interpretamos que o Papa João Paulo II reafirma a proposição de um “desenvolvimento integral” herdada de Paulo VI, todavia em moldes politicamente ainda mais moderados, nos quais a “mudança de mentalidades” volta prevalecer absoluta como mote para as transformações sociais. A ação efetivamente política da Igreja deveria resumir-se ao combate à violação dos Direitos Humanos, na qual a liberdade religiosa por diversas vezes recebe atenção especial, uma vez que para o novo Papa o confronto entre “a concepção religiosa” e a “concepção agnóstica” é um dos “sinais dos tempos” da época e um das maiores ameaças aos direitos individuais e, sobretudo, religiosos (1979, n. 10, n. 42), o que indiretamente aponta para a situação de seu país natal, a Polônia e, por extensão, para o combate ao comunismo/ marxismo ateu: “[...] todas as ameaças aos direitos humanos, tanto no âmbito dos bens materiais como no âmbito dos bens espirituais, são igualmente perigosas para a paz [...]” (1979, n. 10, p. 40)

Como apresentamos, estas posturas sociopolíticas do Papa João II, apesar de alguns pontos próximos, ligados às raízes católicas intransigentes comuns, estão distantes da linha editorial da revista *Vozes* no período. Contudo, interpretamos que algumas ambiguidades em seu discurso social no período, sua atuação carismática e, sobretudo, o foco no combate à violação dos direitos humanos – posição que agradava a um ambiente católico laico e eclesiástico brasileiro que foi vítima em muitos casos e se notabilizou internacionalmente por denunciar as torturas e outras violações perpetradas pelo regime ditatorial do país – abriram esse espaço significativo nas páginas de *Vozes* para o Papa polonês, em alguns momentos apresentado até mesmo como um aliado da Teologia da Libertação.

Neste sentido, o embate entre o conteúdo e o título apregoado pelos responsáveis editoriais da revista *Vozes* para um dos textos de João Paulo II é expressivo. O título: “Papa universaliza a Teologia da Libertação” (1979, n. 4, p. 89-90). No texto, o Papa afirma que a libertação é um dos temas da fé inscritos na missão salvífica de Jesus Cristo e desta forma a Teologia da Libertação, que em demasia é relacionada exclusivamente à América Latina, deve alcançar uma dimensão universal, entretanto, sem descuidar que:

Libertação significa transformação interior do homem [...] é portanto processo espiritual, em que o homem se aperfeiçoa na justiça e na santidade verdadeira (Ef 4, 24). O homem, assim amadurecido internamente, torna-se representante e porta-voz dessa ‘justiça e santidade verdadeira’ nos diversos meios da vida social [...] Cristo! É necessário falar da nossa libertação em Cristo, é necessário anunciar esta libertação [...] Exatamente nestes tempos – em que se pretende que a condição de “libertação do homem” seja sua “libertação de Cristo”, isto é, da religião –

precisamente nestes deve tornar-se, para nós todos, cada vez mais evidente e cada vez mais plena a realidade da libertação em Cristo. (1979, n. 4, p. 89-90)

Ou seja, interpretamos que aquilo que o Papa polonês está propondo universalizar não é a Teologia Libertação tal qual aparece na revista Vozes – menos ainda a apresentada nas páginas de *Christus* – mas uma descaracterização desta, na qual a “mudança de mentalidades em sentido cristão” aparece como um *a priori* absoluto e há um implícito rechaço tanto aos crescentes processos de secularização social, quanto (e especialmente) ao espectro do “marxismo/ comunismo ateu”. Dois representantes das linhas editoriais de ambas as revistas neste período propuseram-se a avaliar os posicionamentos do novo Papa e os resultados da Conferência de Puebla.

4.3. Avaliações acerca da Conferência de Puebla e do papado de João Paulo II

A primeira viagem internacional de João Paulo II como novo pontífice foi ao México, em 1979, para participar e abrir a Conferência de Puebla. Sua passagem pelo território mexicano deixou marcas profundas. Especificamente no âmbito eclesiástico fortaleceu aos setores episcopais majoritários no país, neointransigentes, mas politicamente moderados e em sintonia com as orientações advindas do Vaticano e do CELAM sob o controle do bispo Alfonso Trujillo, frente aos grupos sociopoliticamente mais radicais, tal qual o ligado à revista *Christus*. Seguindo linha análoga a de seus posicionamentos publicados na revista Vozes, os discursos do novo Papa em território mexicano focaram-se em três pontos principais: evitar a “confusão” entre atividade pastoral e ação política, reforçar o controle hierárquico da instituição e na defesa dos direitos humanos, com ênfase na questão da liberdade religiosa. Quanto a este último ponto empreendeu uma comparação da situação mexicana à perseguição religiosa vivenciada na Polônia sob o controle soviético:

[...] al llegar al México Juan Pablo II declaro: ‘De mi patria se suele decir: Polonia *semper fidelis*; yo quiero decir también: México *semper fidelis*’ [...] ¹⁷⁷ las ciudades de provincia que visitó el Papa fueron un indicador de sus preferencias políticas: Puebla, Oaxaca y, sobre todo, Guadalajara y Monterrey, bastiones del conservadurismo social mexicano. (LOAEZA, 2013, p. 115)

Como já apontamos a revista mexicana, servindo-se de sua independência editorial diante da hierarquia episcopal e jesuítica, não cedeu espaço em suas páginas aos

¹⁷⁷ O único membro do Episcopado mexicano a tentar dissuadir João Paulo II das analogias sociopolíticas entre México e Polónia foi Dom Sergio Méndez Arceo – como apontamos anteriormente, o bispo mais simpatizante e em grande medida envolvido com a Teologia da Liberação em território mexicano – o que em grande medida encaminhou o decreto papal de sua renúncia ao completar 75 anos, em 1982. (BLANCARTE, 1992, p. 376)

posicionamentos do Papa polonês, que aparecem de forma destacada apenas enquanto objeto das avaliações de Enrique Dussel acerca dos resultados da Conferência de Puebla.

Por outro lado, o colaborador argentino não identifica o novo Papa como um adversário da Teologia da Libertação. Justifica que a constante insistência dos discursos de João Paulo II no México de que os sacerdotes não devem fazer política ocorreu em função deste, por ainda não conhecer profundamente a realidade latino-americana, ter realizado paralelos errôneos entre os contextos polonês e mexicano. Além disso, entende que as críticas do Papa aos “extremismos”, por exemplo, a visão de Jesus Cristo meramente como um lutador político-revolucionário contra a dominação romana e a consequente defesa do pontífice da unidade hierárquica, consistem na condenação de “grupos minúsculos” que propagam tais tipos de reducionismos políticos simplistas que em nada se relacionam com as complexas reflexões de autores como Leonardo Boff e, desta forma, esta condenação do Papa nem sequer “resvala” na Teologia da Libertação, uma vez que esta interpreta a “Igreja popular” como parte da Igreja institucional enquanto “Povo de Deus” e não como partes em oposição e, ademais, nunca se justificou a “violência subversiva” ou a guerrilha, como pretendem seus inimigos. (1979, mar./ abr., p. 22-32)

Enrique Dussel ressalva que existem teólogos que interpretam o Papa João Paulo II como defensor de posturas orientadas pela disputa entre capitalismo e comunismo e alheio à questão do imperialismo, além de representar uma afirmação da disciplina hierárquico-institucional *ad intra*, somada a um “populismo” *ad extra*, ou seja, uma política de aproximação ao povo, mas sem aproximar-se do conhecimento das causas da miséria, desta maneira legitimando os sistemas, por exemplo, no México. Todavia, Enrique Dussel opta por colocar-se ao lado dos que interpretam o novo Papa como “não capitalista” e que não condena nem ao socialismo, tampouco o marxismo, mas que ainda não percebeu a utilização que o capitalismo faz de seus discursos críticos enquanto “homem do leste europeu”, uma vez que, entre outros fatores, João Paulo II admitiu em Puebla que deve sempre aprender com o “Povo de Deus”, especialmente os mais pobres:

[...] el Papa tiene una extraordinaria sensibilidad por los pobres y no podía sino comprender, tarde o temprano, el pathos profundamente espiritual de esta teología nuestra [...] con el tiempo el Papa seguirá [...] aprendiendo de su pueblo humilde, pobre, oprimido [...] en América Latina. (1979, mar./ abr., n. 36)

Assim sendo, Dussel interpreta que a passagem de João Paulo II somada aos resultados da Conferência de Puebla – que apesar de ter, na avaliação do autor, se concentrado insuficientemente nas causas das mazelas e ignorado a função política da ação sacerdotal,

baseou-se majoritariamente em uma “opção de classe” contrária às posturas “reformistas” que ainda alimentam esperanças no sistema capitalista vigente, desta forma assumindo um caráter geral como texto “de compromisso crítico-profético”, porém “inarticulado” e “superficial”, ou seja, sem apontar alternativas concretas à sociedade de consumo – redundaram em derrota dos “propósitos obscuros” do CELAM sob a direção do bispo Alfonso Trujillo e, simultaneamente, na legitimação e até mesmo fortalecimento da Teologia da Libertação: “[...] la posición del Papa confirma las intuiciones fundamentales de la cristología latinoamericana [...] todas las posiciones de Medellín, de la Iglesia de los pobres, de la teología de la liberación.” (1979, mar./ abr., p. 23)

Na revista *Vozes* quem se dedicou mais atentamente à avaliação do novo Papa foi frei Leonardo Boff. O franciscano aponta a nacionalidade do Papa como fator decisivo para reflexão acerca de suas posturas sociais:

[...] João Paulo II criou-se sob dois regimes totalitários e inimigos da religião cristã: o nazismo e o marxismo-leninismo. Face a um regime que considera a religião como ópio e alienação, tudo o que for da tradição deve ser defendido [...] qualquer modernização representa ceder ao inimigo e pôr em perigo a identidade ameaçada. (1980, n. 5, p. 8)

Ademais, para o autor o sistema social socialista polonês conseguiu resolver os problemas de infraestrutura, mas não os problemas de liberdades política, de opinião, de religião, de locomoção, entre outros e, portanto, para alguém que vem da Polônia “é natural” que os problemas fundamentais sejam estes e não os ligados à fome, à opressão econômica ou à marginalização social: “Eleito Papa e tendo que viver dentro de uma sociedade capitalista (Roma) e não mais socialista (Cracóvia) pode não ter transportado totalmente o sistema mental. Daí se deriva [...] a forma como aprecia os vários sistemas sociais.” (1980, n. 5, p. 8)

Seguindo seu raciocínio, Leonardo Boff ressalta que é difícil discernir com nitidez qual é o “projeto social de fundo” proposto pelo novo Papa em função de seus discursos se apresentarem de forma complexa e ambígua, “uma verdadeira alquimia semântica”. Todavia, entende que é possível identificar imperativos claros – que majoritariamente são os mesmos apontados por Enrique Dussel em *Christus*, mas são interpretados de maneira relativamente diferente pelo franciscano nas páginas da revista brasileira. Para o autor, estes imperativos seriam norteados por um ponto: consolidar a herança recebida do Concílio Vaticano II, o que permite cobrar “aceleração dos passos” aos “conservadores” e, concomitantemente, moderação aos “radicais” que superaram as orientações conciliares. O primeiro imperativo

seria o de reforçar a fidelidade hierárquica e à instituição, o que para Leonardo Boff possui uma referência eclesial pouco atrelada ao Evangelho em si:

O Papa não discute nem aceita discutir a estruturação atual da Igreja [...] não se deve misturar sacerdote com leigo, cada um tem sua tarefa e sua ontologia teológica. Com isso, passa-se por cima do específico da renovação pós-conciliar que revitalizou as forças eclesiais de base que subjazem às estruturas que possuem caráter histórico [...] O Papa não despertou para o valor teológico do aspecto criativo da liturgia popular, das comunidades que se reúnem sem sacerdote e celebram sua fé. Mais que falar de mundo com seus conflitos, prefere falar de homem, numa perspectiva ontológica, na qual se borram as diferenças entre rico e pobre, o injustiçado e o opressor. Não que não tenha aguda sensibilidade pelos problemas sociais e pela violação dos direitos humanos. Mas não parte, fundamentalmente, das angústias e esperanças de nosso mundo e submundo [...] Dentro de sua estratégia não cabe uma Igreja que nasce da fé do povo, que se refaz pela participação popular [...] Nem se pensa numa Igreja dos pobres, mas somente uma Igreja para os pobres. Esta estratégia é pensada para salvar o catolicismo cêntrico; exportada para o Terceiro Mundo cristão significaria perpetuar os esquemas neocoloniais. (1980, n. 5, p. 9) ¹⁷⁸

Desta forma, Leonardo Boff interpreta a ação de João Paulo II de maneira muito mais crítica do que vimos com Enrique Dussel na revista mexicana, defendendo ferrenhamente seu próprio projeto de “Igreja popular” formada a partir de bases comunitárias cristãs, que seriam responsáveis pela paulatina construção de uma nova Igreja e uma nova sociedade. Por outro lado, em esperança análoga à do argentino colaborador da revista *Christus*, o franciscano brasileiro explica que estes equívocos ocorriam porque o Papa ainda não havia se “conscientizado” suficientemente acerca da novidade eclesial que ocorria na América Latina, mas era possível identificar, nas entrelinhas das “ambiguidades semânticas” de seus discursos, “sinais claros” de que o novo Papa possuía um “espírito aberto” e, assim sendo, interpreta que a tendência era a de que, a partir dos contatos com os “cristãos comprometidos com a justiça”, sobretudo na América Latina, estes fossem respaldados pelo pontífice: “Isso o Papa deverá aprender em visita ao Brasil” (1980, n. 5, p. 10) – que ocorreria cerca de um mês depois, em junho de 1980.

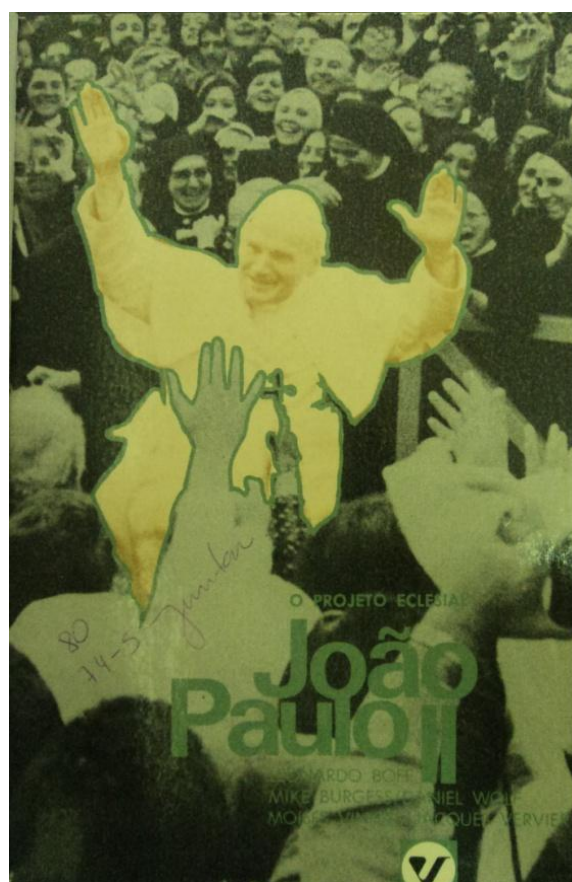
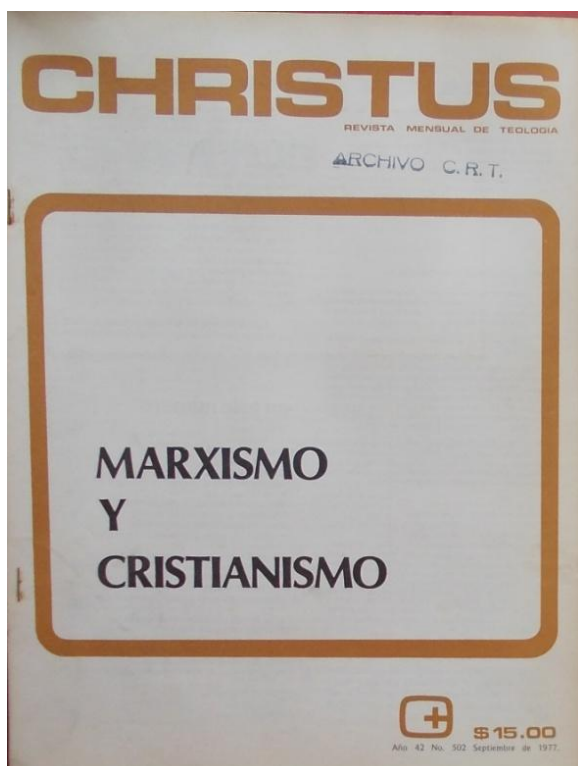
Esses “sinais claros” seriam: a defesa dos direitos humanos; o questionamento da inviolabilidade “sacralizada” da propriedade privada, que para o Papa (que nada mais fazia do que retomar a tradição da doutrina social católica acerca do tema) deve possuir uma finalidade social orientada pelo bem comum, o que Leonardo Boff interpreta de forma otimista como um sinal de posicionamento anticapitalista; defesa da soberania popular frente à “leviatanização do Estado”; questionamento do progresso técnico-científico como fator exclusivo para

¹⁷⁸ Grosso modo, o aprofundamento de reflexões eclesiológicas desta natureza, que questionavam teológica e evangelicamente a extrema verticalidade hierárquica da Igreja católica, resultou na obra, originalmente publicada em 1981 pela Editora Vozes, *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante* (BOFF, 1994), que foi o

medição do progresso humano; e o nexu “causal e dialético” quando João Paulo II critica, na mesma frase, que os ricos ficam cada vez mais ricos enquanto os pobres ficam cada vez mais pobres, afirmando que as causas dessa desigualdade devem ser descobertas. Para Leonardo Boff nestes momentos o Papa se aproximaria de uma explicação materialista (e não idealista) do processo social o que, por sua vez, também o aproximaria da Teologia da Libertação.

Interpretamos que uma das principais características dessa ambiguidade discursiva do Papa João Paulo II que levou colaboradores de ambas as revistas neste período a identificá-lo, ao menos, como tolerante aos engajamentos políticos e, consequentemente, como aliado em potencial da Teologia da Libertação, diz respeito à combinação de posicionamentos politicamente moderados com posturas étnico-teológicas bastante pluralistas que, como procuraremos explicitar no próximo e último capítulo, lograram espaço quantitativamente relevante nas páginas de Vozes neste período final da década de 1970, ao passo que na revista *Christus* em período análogo, pelo contrário, questões de tal natureza perderam espaço, sendo quase completamente ignoradas.

livro notificado pela Congregação Para a Doutrina da Fé, desencadeando o já referido processo que levou à condenação do frei Leonardo Boff ao “silêncio obsequioso”.



*Christus – revista mensual de teología, setembro de 1977 e junho de 1979;
Revista de Cultura Vozes, números quatro de 1978 e de cinco 1980.*

5. Diversidade Étnica

... conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios está haciendo ahí... Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada...

Dom Samuel Ruiz

Repetir que o preconceito racial é... decorrência do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas explicação para uma situação tão complexa, não esclarece...

Beatriz N. Gomes

...uma revolução socialista não resolverá se não assumir, desde o início, a forma de uma sublevação étnica cujo objetivo seja quebrar e remontar em novas bases o quadro nacional...

Darcy Ribeiro

... la Iglesia Indígena es la gran esperanza y la gran expectativa, el reto definitivo a nuestra decantada capacidad y orgullo occidentales.

Padre Mardonio Morales

Na revista *Vozes* em nosso primeiro subperíodo (1966-1969), as questões relativas aos indígenas ou afrodescendentes – que denominaremos daqui em diante como “étnicas”¹⁷⁹ – são enfocadas em poucas oportunidades, o que é um indicativo claro de que elas não constituíam nesse período uma preocupação relevante para a revista. São apenas cinco textos, quatro em *Artigos* e um em *Idéias e Fatos*.

Na revista *Christus* entre 1968 e 1970 apenas um texto trata diretamente de questões étnicas, configurando um silêncio ainda maior do que para o caso brasileiro e evidenciando um total desinteresse por tal temática nas páginas da revista mexicana no período.

¹⁷⁹ Nesta Tese procuramos nos enquadrar na linhagem teórica fundada por Fredrik Barth (In. POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 185-227), que interpreta a identificação étnica como fruto de construções sociais dinâmicas, ou seja, afirma que a etnicidade, como qualquer identidade coletiva, não é estática, petrificada, intemporal, pelo contrário, é construída e transformada historicamente a partir das relações entre grupos sociais em processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos e definem o “nós” e os “outros”; além dos aprofundamentos propostos por Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998, p. 123-172), que pensam a especificidade da identidade étnica ligada à origem comum suposta pelo grupo étnico a partir de uma memória coletiva. Permanecendo nesta mesma linha, não optamos pela noção de *raça* para pensar os grupos afrodescendentes, assim distinguindo-os de outros grupos étnicos (no caso desta Tese dos indígenas), por considerarmos, concordando com Peter Wade (In. POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 42), que as diferenciações fenotípicas consideradas para determinação dos grupos sociais também são frutos de construções históricas, ligadas à expansão colonial europeia, ou seja, a cor da pele não é naturalmente mais adequada como critério para categorização social do que outras características fenotípicas (altura, cor dos olhos, etc.), ademais de constituir um conceito irreal do ponto de vista genético e inoperante para classificar e dividir a diversidade humana, além de tributário a hierarquizações ideológicas pseudocientíficas racistas (MUNANGA, 2014).

Portanto, neste período, em meio ao conturbado contexto político nos dois países, tal temática interessava pouco a ambas as revistas e não foi refletida de maneira aprofundada como ocorreu com as questões relativas às transformações sociais.

Por outro lado, apesar do contexto de ebulição sociopolítica, sobretudo para o caso da revista mexicana chama atenção o quase absoluto silêncio quanto a qualquer temática étnica, por tratar-se de um país no qual existiam (e existem) numerosos e diversos grupos indígenas, com identidades étnicas ¹⁸⁰ próprias e – como apresentamos anteriormente – mesmo quando se apropriam das reflexões de autores como Pablo González Casanova, que enfatiza a questão do preconceito étnico-cultural, os colaboradores da revista relegam ou mesmo excluem os indígenas de suas preocupações. Além disso, a renovação das reflexões teológico-pastorais acerca da multiplicidade étnico-cultural, que levou ao surgimento da chamada Teologia Indígena, encontrava-se já em curso no seio do catolicismo latino-americano – inclusive possuindo o território mexicano como um de seus epicentros ¹⁸¹ – o que nos leva a interpretação deste silêncio como um eloquente desprezo para com a continuidade e resistência de diversas culturas indígenas, pensadas como empecilho para o “desenvolvimento nacional” a partir, por um lado, das interpretações “desenvolvimentistas cristãs” que – como apresentamos no primeiro capítulo desta Tese – norteavam as linhas editoriais das revistas neste período e, por outro lado, atrelando-se ao que Federico Navarrete (2004) denomina como “ideologia nacionalista da mestiçagem”.

5.1. A diversidade étnica e as ideologias da mestiçagem

Reforçamos aqui nosso entendimento de que nenhuma identidade étnica – como qualquer forma de identidade – existe por si, isto é, as características que definem um “nós” com o qual nos identificamos são fruto de relações sociais historicamente construídas, somente existindo situadas em um contexto determinado, no qual são imaginados e explicitados “outros” dos quais nos diferenciamos, o que não é resultante de uma imposição

¹⁸⁰ Quando adotamos o conceito de etnia para tratar da identidade de comunidades indígenas não estamos nos reportando a uma ancestralidade sobrevivente à conquista e assim relegando aos indígenas o status de resquícios de um mundo pré-colombiano destruído. Entendemos as comunidades indígenas contemporâneas como etnias viventes, com identidades próprias que possuem raízes pré-colombianas, todavia não petrificadas, sem história, mas sim em constante processo de transformação, sobretudo a partir do contato com as outras etnias, tornando-se culturas híbridas, que possuem elos comuns, universais, com as outras culturas nacionais, o que, por sua vez, não nega – inclusive pode reforçar – suas peculiaridades étnico-culturais próprias.

¹⁸¹ Conferir a nota de rodapé número 11 na Introdução desta Tese. Sobre o desenvolvimento desse processo no México a partir da atuação central do bispo Samuel Ruiz em Chiapas, sugere-se conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013). Por outro lado, não podemos desconsiderar o peso da presença acentuadamente monolítica que em grande medida caracteriza a história da Igreja católica no México.

racial ou herança, mas de uma construção relacional histórica e negociada. Desta maneira, para refletir acerca de identidades étnicas é necessário fazê-lo a partir das relações interétnicas. Sendo assim, antes de analisarmos as revistas abordaremos pontos que dizem respeito às relações interétnicas no México e no Brasil.

O processo de forjamento das identidades nacionais assumiu diferentes formas em cada país.¹⁸² Federico Navarrete (2004) aponta como fator essencial desse processo no México, a “ideologia nacionalista da mestiçagem”, responsável por forjar uma identidade homogênea para a pluralidade socioeconômica e étnico-cultural mestiça mexicana, ao mesmo tempo em que excluiu as identidades indígenas que passaram a ser interpretadas como um retrógrado resquício do passado, um problema (*el problema indígena*) a ser resolvido – o que interpretamos que foi fortemente reforçado com as políticas desenvolvimentistas.

Para compreender como surgiu esta ideologia é necessário retroceder ao processo de construção da identidade étnica *criolla*¹⁸³ durante o período colonial. Com intuito de combater a discriminação que sofriam por parte dos espanhóis, os *criollos* empreenderam um longo processo de construção de uma identidade étnica que os diferenciasse por outros fatores que não a língua, a religião ou a cultura, uma vez que as compartilhavam com os espanhóis. A solução foi tomar como seu um passado diferente, assim considerando-se como herdeiros da glória das grandes civilizações pré-colombianas:

[...] De esta manera, los criollos se inventaron un pasado indígena, pero un pasado que había sido derrotado y subyugado por ellos mismos, lo que servía para justificar su superioridad sobre los indígenas contemporáneos [...] Con estas bases ideológicas fue que los criollos asumieron el poder en la nueva República mexicana. En el siglo XIX, cuando la identidad criolla se convirtió en la base de la nueva identidad nacional mexicana, la identificación con el pasado indígena [...] permitió incorporar al grupo gobernante a las nuevas élites de mestizos [...] (NAVARRETE, 2004, p. 65-66)

Assim sendo, F. Navarrete (2004) identifica a instituição de uma “cidadania étnica” como um desdobramento da imposição do modelo liberal de Estado Nacional após a Independência. Modificaram-se as categorias étnicas para definir os grupos humanos que habitavam o novo país e as relações que deveriam existir entre eles e, neste processo, os novos governantes (*criollos*) impuseram a sua identidade étnica como a única que deveria existir no México, sentenciando as identidades étnicas restantes a serem incorporadas à Nação ou desaparecerem. As políticas implantadas pelo Estado mexicano, inseridas no bojo dos processos globais de forjamento das identidades nacionais modernas, atacaram aspectos chave

¹⁸² Baseamos nossas afirmações quantos aos processos de forjamento dos Estados Nacionais, sobretudo, em Stuart Hall (1997).

¹⁸³ Filho de pai e mãe espanhóis nascido no continente americano.

da forma de vida, cultura e identidade étnica dos grupos indígenas e populares, por exemplo, por meio da imposição do castelhano como único idioma; do ataque avassalador sobre a autonomia política local e às propriedades coletivas, o que constituía a imposição de valores econômicos capitalistas (propriedade privada individualizada) que se contrapunham ao universo cultural indígena; e da imposição da cultura ocidental moderna como a única realmente civilizada e, portanto, superior e obrigatória, por meio da depreciação sistemática das manifestações culturais e religiosas dos indígenas e grupos populares, como as formas de vestir e comer, costumes e crenças, valores e identidades.¹⁸⁴

Políticas como estas, implantadas por sucessivos governos mexicanos desde a Independência – e intensificadas a partir de finais do século XIX – ao mesmo tempo em que impulsionaram o processo de formação e consolidação do Estado mexicano por meio de um longo período marcado por interações entre diversas forças e visões distintas, alavancaram também a criação de um novo sistema de relações interétnicas. Os dois processos consolidaram-se com o triunfo da Revolução Mexicana. O elemento central desse novo sistema de relações interétnicas foi a criação da categoria étnica dos mestiços que, paulatinamente, foi tomando o lugar da identidade *criolla* e sendo convertida na suposta encarnação da identidade nacional mexicana. A categoria étnica dos mestiços engloba muitos grupos étnicos diferentes, entretanto a “ideologia da mestiçagem” define como sendo uma identidade étnica única, fixa e imutável, à qual os grupos étnicos do México, sobretudo os indígenas, são instigados a incorporar-se.

No sistema de relações étnicas do período colonial, os mestiços – categoria resultante da intensificação do processo biológico e sociocultural de mestiçagem iniciado no século XVIII – ocupavam um papel secundário entre as categorias de espanhóis e indígenas, não desenvolvendo uma identidade própria, uma vez que a maior parte deles acabava por ser incorporada a alguma das outras categorias. Enquanto isso, os mestiços do México Independente são resultado de outro processo de transformações socioculturais, tendo-se convertido no grupo dominante que impõe aquela que deve ser a identidade nacional

¹⁸⁴ Processo este que deixou profundas marcas na sociedade mexicana como um todo, o que inclui as próprias comunidades indígenas. Um exemplo elucidativo de como se deu esse processo de imposição – mas também de resistência – de um modo de vida mestiço às sociedades indígenas no território mexicano é o caso dos *Yaquis* do estado de *Sonora*, apresentado por Evelyn Hu-DeHart (2004). Os *Yaquis* se rebelaram diversas vezes ao longo do século XIX contra os sucessivos ataques à sua autonomia sociocultural e econômica, sempre buscando se adaptar às transformações sociais impostas à força pelo poder público mexicano sem perder sua identidade étnica, inclusive com pequenos grupos de indígenas deportados aos EUA procurando manter sua autonomia e identidade *Yaqui*, mesmo estando fora do território mexicano. Entretanto, a partir do período pós-revolucionário a encarnizada resistência *Yaqui* foi cedendo espaço a um crescente processo de desarticulação sociocultural ocorrido, sobretudo, em razão das condições criadas pela implantação de políticas de modernização capitalista dos processos produtivos no campo *sonorense*.

mexicana, por meio de uma doutrina racial etnocêntrica, liberal e nacionalista, elaborada por diversos intelectuais em finais do século XIX e princípios do século XX, convertendo-se na ideologia oficial do Estado mexicano.

Esse discurso em favor da mestiçagem possibilitou a integração das elites mexicanas, uma vez que legitimava sua dominação por defender que o mestiço constituía a síntese das melhores qualidades de ambas as raças ¹⁸⁵ e, portanto, era direito e até mesmo dever daqueles que possuíam uma cultura superior (ocidental), mas autenticamente mexicana, isto é, herdeira de um passado pré-colombiano glorioso, porém vencido e extinto, conduzir a Nação ao progresso. A ideologia da mestiçagem se apresentava como inclusiva: todos os mexicanos poderiam converter-se em cidadãos portadores de direitos e deveres universais, independente de suas “origens raciais”; todavia esta suposta inclusão camuflava sua face excludente, uma vez que para tornar-se plenamente cidadão era necessário abandonar o primitivismo, a barbárie e o atraso, era necessário evoluir, civilizar-se, convertendo-se em mestiço, isto é, adotando a cultura, a identidade e os valores dominantes: “[...] En suma, la tolerancia racial es acompañada por la intolerancia cultural.” (NAVARRETE, 2004, p. 91)

Por um lado, não se pode negar que o desenvolvimento capitalista mexicano produziu um processo de mestiçagem social, acelerado pelas políticas públicas anteriormente descritas. Todavia, esse processo de mestiçagem não significou necessariamente o abandono da identidade étnica comunitária ou de muitos aspectos da cultura tradicional indígena, inclusive, muitas comunidades, ainda que passassem a dominar apenas o castelhano, seguiram lutando por sua autonomia e contra o despojo de suas terras coletivas. A soma destes fatores resultou no surgimento de identidades consideradas mestiças segundo os critérios oficiais, contudo completamente distintas daquelas assumidas pelas elites governantes.

Por outro lado, em outras localidades o processo de desenvolvimento do capitalismo no campo não gerou nenhuma transformação linguística ou mestiçagem étnica, produzindo, pelo contrário, um reforço das identidades étnico-comunitárias particulares que diferenciavam do restante da sociedade – ainda que estas fossem cada vez mais acompanhadas por estigmas de inferioridade, inclusive inculcados entre as próprias comunidades indígenas ao longo de muitas décadas da imposição de uma ideologia oficial etnocêntrica e racista.

¹⁸⁵ Os “brancos” eram apontados como mais evoluídos e, conseqüentemente, portadores de um intelecto e cultura superiores, enquanto aos indígenas eram atribuídas outras virtudes como resistência, constância e grande sentido estético. É importante destacar que a mestiçagem foi sempre valorizada no sentido propiciar um branqueamento e nunca o contrário (NAVARRETE, 2004, p. 92-93). No campo intelectual mexicano, um dos incentivadores mais destacados desse discurso pretensamente científico em prol da mestiçagem foi José Vasconcelos Calderón, sobretudo com o ensaio *La raza cósmica* (VASCONCELOS Calderón, 1948), publicado originalmente em 1925.

O regime surgido após a Revolução Mexicana foi continuador da política liberal nacionalista – iniciada sob o porfiriato ¹⁸⁶ – e da ideologia da mestiçagem, que foram reforçadas ao longo do século XX pelo sistema educacional e jurídico e pelos meios de comunicação ao privilegiar e exaltar valores ligados à cultura mestiça, ocidental e “moderna”, ao mesmo tempo em que desvalorizavam as culturas dos grupos indígenas.

Foi nesse contexto de valorização negativa das culturas indígenas que, a partir da década de 1920, antropólogos ligados aos governos mexicanos conceberam o *indigenismo*, que consistia em formulações políticas que visavam impor forçosamente a incorporação dos indígenas à suposta identidade nacional mestiça. Paulatinamente as formulações *indigenistas* passaram a almejar a integração e mestiçagem por meio da ciência, do “progresso” e do convencimento pacífico. Deste modo passou-se a recomendar que fossem realizados estudos das características e necessidades das comunidades indígenas para que, a partir desse conhecimento, o governo implantasse políticas de apoio econômico, educativo e social com intuito de eliminar a miséria e integrar os indígenas à Nação: “La idea de estos antropólogos era que los pueblos indígenas, al ver los beneficios que traían consigo el progreso y la ayuda gubernamental aceptarían voluntariamente a la cultura mestiza para así incorporarse al progreso nacional y continuar mejorando su nivel de vida.” (NAVARRETE, p. 108)

Este projeto “integracionista” adotado para as políticas *indigenistas* mexicanas perdurou aproximadamente até a década de 1970, quando, paulatinamente, foi sendo substituído:

[...] por el “indigenismo de participación”, que reconocía el derecho a los indios de decidir sobre su propio desarrollo y de conservar sus formas económicas y sociales vernáculos; pero éste resultó ser un intento oficial de adelantarse a la organización indígena autónoma, que se incubaba, afianzando así la legitimidad del Estado. Se limitó a remozar la política cultural hacia los indígenas (educación bilingüe-bicultural) y se hundió con la crisis financiera del Estado de los ochenta, en la burocracia y en la corrupción [...] (MESTRIES, 2001, p. 124)

Além disso, entendemos que estas políticas *indigenistas* foram inculcadas em efetivos processos, de tal forma que deixaram marcas que ainda perduram e em grande parte norteiam

¹⁸⁶ No último quarto do século XIX Porfirio Díaz assumiu o poder estatal mexicano (1876-1911). Grosso modo, sob o *porfiriato* o México passou por um período de centralização do poder político, unificação nacional e modernização (simbolizadas pelas estradas de ferro), além do desenvolvimento econômico gerado pela exploração capitalista do campo, inversão de capital estrangeiro no país e integração ao mercado mundial, sobretudo via Estados Unidos. Entretanto, este tipo de desenvolvimento afetou e, consequentemente, deixou descontentes, as elites provinciais marginalizadas do processo de modernização e concentração de riquezas, políticos tradicionais alijados pela concentração do poder político e as camadas populares, que nesse período eram formadas por uma maioria de camponeses mestiços e, principalmente, indígenas, e viram os processos em andamento de expropriação de suas terras comunais serem fortemente aprofundados por uma política sistemática de implantação do capital no campo, que difundiu a privatização das propriedades fundiárias e acelerou a incorporação de terras que ainda permaneciam fora dos limites da exploração do capital, assim usurpando, de maneira desenfreada, terras utilizadas por camponeses e indígenas, muitas vezes desde tempos imemoriais.

o imaginário social coletivo mexicano, de maneira similar ao que ocorre com o processo vivenciado no Brasil.

Para o caso da revista *Voices* interpretamos que é possível traçar discussões e paralelos com o que poderíamos denominar como “ideologia da mestiçagem à brasileira”. Kabengele Munanga (2006), em linhas gerais, demonstra que a partir do final do século XIX até meados do século XX a identidade nacional brasileira foi forjada aliando-se a métodos eugenistas que dividiam negros e mestiços, assim alienando o processo de construção da identidade afrodescendente brasileira. Apesar de tal projeto ideológico de branqueamento físico da população nacional ter fracassado, seu ideal de branqueamento, inculcado por meio de mecanismos psicológicos, ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro.

O modelo discursivo adotado pelos intelectuais eugenistas brasileiros foi o de um racismo universalista, caracterizado pela assimilação dos grupos étnicos diferentes na cultura do segmento étnico dominante. Este modelo supõe a avaliação negativa da diferença e sugere um ideal implícito de homogeneização que deveria realizar-se pela miscigenação e pela assimilação cultural, destruindo a identidade étnica dos grupos dominados. A mestiçagem seria uma etapa transitória no processo de branqueamento físico e cultural, no qual:

[...] o mestiço é visto como ponte transcendente, onde a tríade branco-índio-negro se encontra e se dissolve em uma categoria comum fundante da nacionalidade. Daí o mito de democracia racial: fomos misturados na origem e, hoje, não somos nem pretos, nem brancos, mas sim um povo miscigenado, um povo mestiço. (MUNANGA, 2006, p. 131)

A mestiçagem pensada como categoria que serve de base para a construção da identidade nacional não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdade resultantes, sendo que o mestiço acabou constituindo uma categoria intermediária e ambígua entre o branco e o negro/ indígena. Ambígua porque é passível ao mestiço, ao combinar o grau de mestiçagem e a ascensão da condição econômica, atravessar a linha fenotípica da cor e reclassificar-se no grupo branco, assim compondo o quadro de manutenção de uma estrutura ideológica racista assimilativa e sem hostilidades fortemente abertas como se observa em outros países (como Estados Unidos e África do Sul); ao mesmo tempo em que cria constrangimentos para os grupos ou indivíduos mestiços que procuram afirmar sua identidade étnica, uma vez que logrou “[...] suscitar em toda população, por mais heterogênea que seja, o sentimento de um destino comum, com maior poder de mobilização que o de origem étnica particular.” (MUNANGA, 2006, p. 135)

Passamos à análise dos (poucos) textos publicados em nosso primeiro subperíodo (equivalente ao recorte temporal do primeiro capítulo desta Tese).

O texto único que aborda diretamente questões étnicas nas páginas de *Christus* nesse período é de autoria de Manuel Corrales (1970, fev., p. 156-173) e trata do que o autor aponta como “aspectos indigenistas” da epístola exortatória do bispo Palafox y Mendoza aos padres de sua diocese na cidade de Puebla, em 1646. Quanto a este artigo entendemos que é suficiente destacar que o os indígenas e até mesmo algumas de suas características culturais – mas não todas – são apresentados de maneira positiva, contudo, resulta que estes aparecem e ganham destaque na revista apenas enquanto algo relacionado a um distante passado, já superado, sendo ignorados no presente. Interpretamos que isto reforça nossa hipótese de que em *Christus* deste período atrela-se a defesa de reformas sociopolíticas baseadas em interpretações “desenvolvimentistas cristãs” – como apresentamos anteriormente – com posicionamentos em sintonia com ideologia da mestiçagem.

Para o caso da revista Vozes, apesar do pequeno espaço destinado ao assunto (o que era esperado frente à premência de temáticas sociopolíticas que respondessem ao contexto pós-golpe civil-militar no Brasil), interpretamos que é possível perceber que neste período a diversidade étnico-cultural também é implicitamente pensada como empecilho para o “desenvolvimento integral” do país, o que inclui – como apresentado nos capítulos anteriores – os aspectos cultural e “espiritual”.

Dom Alberto Ramos, Arcebispo de Belém (Pará) ¹⁸⁷ apresenta um texto elucidativo acerca de como os indígenas eram pensados nas páginas de Vozes neste período. Trata-se de observações acerca de uma visita realizada a uma prelazia na aldeia dos Tiriyós, que se localizava próxima da Guiana Francesa. O autor constata que a missão visitada procurava não repetir os erros de suas antecessoras que buscavam impor “[...] determinado tipo de civilização, sem a necessária fase de transição [...]” (1966, n. 6, p. 484), ou seja, o objetivo da missão para o Arcebispo é impor a “civilização cristã”, mas agora de forma paulatina e preparada sistematicamente. Um dos sinais que demonstram para Dom Alberto Ramos que o trabalho de “civilização” dos Tiriyós está sendo bem feito consiste nos indígenas terem recebido respeitosamente a bandeira nacional. O auge dessa constatação para o Arcebispo se deu quando um indígena (“vestido, porém ainda não batizado”) foi capaz de, com tranquilidade e segurança, explanar frente a uma plateia composta por indígenas *seminus*, mas “surpreendentemente atentos”, a cena da multiplicação dos pães: “Apesar de já conhecerem a mensagem evangélica mais profundamente que muitos cristãos de nossas capitais, àqueles

¹⁸⁷ Scott Mainwaring (2004, p. 118) aponta Dom Alberto Ramos como um dos bispos notoriamente “conservadores” de período, mas que, sem modificar sua compreensão acerca da missão social da Igreja, defendeu membros do clero ante aos ataques (físicos ou de censura) por parte do regime ditatorial brasileiro.

indígenas não foram ainda considerados suficientemente amadurecidos para se incorporarem sacralmente à Igreja [...]” (1966, n. 6, p. 484), isto é, em sua visão esses indígenas não foram “civilizados” o suficiente, ainda são demasiadamente “selvagens”, mas a missão os faz caminhar concretamente em direção à incorporação ao mundo cristão “civilizado”.

O principal colaborador quanto às questões étnicas em Vozes deste período é Gladstone Chaves de Melo,¹⁸⁸ com três textos não somente publicados na seção *Artigos*, mas também destacados nas capas da revista. Entendemos que em grande parte as argumentações deste autor acerca dos indígenas e, sobretudo, da “herança africana” e dos “mulatos” brasileiros possui relação direta com a “ideologia da mestiçagem à brasileira”.

Em seus textos Gladstone de Melo propõe-se a apresentar os fatores que condicionam a “cultura brasileira”. Divide-os em três: meio físico, herança étnica e momento histórico – sendo que o segundo é o que importa para nossos interesses.

Para tratar da herança étnica brasileira coloca a ressalva de que é impossível realizar uma classificação fixa e sistemática das “raças” e muito menos uma hierarquização, uma vez que o gênero humano não se compõe de tal forma, havendo, mesmo em pequenas comunidades, grandes variações. Para o autor a raça representa a continuidade de um tipo físico (fenotípico) equivalente a um grupo natural que não corresponde à nacionalidade, linguagem ou costumes, que são compostos por grupos artificiais. Por esta razão adota o conceito de *herança étnica*, interpretado como:

[...] patrimônio de um grupo natural, formado e conformado em um território, a receber e caldear influências circulantes. Tal grupo [...] guarda tradições e valores, idéias de vida, atitudes e gestos, inclusive atitudes fisionômicas e gestos físicos. Daí surge uma segunda semelhança física, nascida da simpatia e do mimetismo inconsciente. Essa segunda comunidade, cultural e histórica, minimiza ou anula a comunidade de sangue, a raça no sentido biológico [...] (1966, n. 7, p. 537)

Desta forma, a “cultura nacional” para o autor é algo homogêneo (ainda que sujeito à transformação histórica), resultante de uma “miscigenação cultural” que incorporou, entre outros, elementos étnicos indígenas e africanos, que o autor aborda separadamente.

Assim sendo, tratando da “herança indígena” afirma que desde os primeiros contatos entre os portugueses e os habitantes originais da costa brasileira estabeleceram-se influências

¹⁸⁸ Gladstone Chaves de Melo nasceu em Campanha (MG) em 1917 e faleceu na cidade do Rio de Janeiro em 2001. Desde 1941 lecionou em diversas universidades brasileiras, atuando nas áreas de filologia e línguas portuguesa e latina, nas quais publicou desde a década de 1930 e possui extensa e consagrada bibliografia, além de continuas colaborações em jornais e revistas da grande imprensa. Foi membro da Sociedade dos Vicentinos – movimento laico católico com finalidades assistencialistas. Também foi filiado a União Democrática Nacional (UDN), sigla partidária pela qual se elegeu vereador por dois mandatos consecutivos, posteriormente foi deputado pelo Partido Democrata Cristão e adido cultural na embaixada do Brasil em Lisboa. Acompanhou os

mútuas, no entanto, foi precária a convivência e “[...] logo foi necessário apelar para mão-de-obra africana [...]”, (1966, n. 10, p. 835) porque os indígenas se adaptaram mal às tarefas que se lhes impunha e muitos foram se internando.¹⁸⁹ Ademias, não foi um grupo homogêneo que entrou em contato com os colonizadores, mas os portugueses por muito tempo mantiveram contato apenas com o povo Tupi “[...] e talvez, por isso, só desse povo tenham ficado remanescentes na cultura nacional [...] [por outro lado] pertencem a muitos grupos étnicos os indígenas brasileiros, e seus traços culturais, mesclam-se diversamente nas culturas regionais.” (1966, n. 10, p. 836-837)

Naquilo que se refere à suposta cultura nacional brasileira Gladstone de Melo conclui que foi pequena a herança indígena, não somente em razão da precariedade dos contatos com os portugueses, mas principalmente por conta do:

[...] estado de atraso de sua cultura [...] Sabemos que floresceram verdadeiras (e importantíssimas) civilizações entre os índios americanos. Porém isso se deu do outro lado do Pacífico. Do lado de cá [...] os índios que não fugiram, ou não foram vítimas de perseguição ou doenças novas, civilizadas, foram absorvidos quase todos pela cultura portuguesa. A maior parte dos vestígios e das influências se fazem notar e sentir [...] nas culturas regionais, a amazônica, por exemplo. Natural é, portanto, que pouca coisa tenha restado dos índios na cultura nacional. O mais importante contributo vamos encontrá-lo na língua [...] São nomes de coisas [...] ante espécimes diferentes, da flora e da fauna, diante de acidentes geográficos desconhecidos [...] [aceitaram] os portugueses e luso-descendentes os nomes que lhes davam os familiarizados com tais coisas. (1966, n. 10, p. 839)

Além da língua, o autor identifica hábitos e usos herdados no interior, sendo os mais importantes ligados à alimentação, mas também à produção de utensílios, consumo de água de coco, banho de rio, descansar de cócoras, andar descalço, dormir na rede e, por fim:

[...] influencia indígena muito visível e muito atuante [...] também nas cidades, grandes e pequenas [...], [o] total descaso pela habitação, reduzida a mero e precário abrigo contra intempéries. Comparada a casa de nossa gente pobre com a gente pobre portuguesa, por exemplo, ressaltam diferenças abismais: a nossa é feia, tosquíssima, despojada, simplíssima e absolutamente desconfortável; a outra tem trato, adornos, equipamento, arte. (1966, n. 10, p. 840)

Portanto, para o autor a “cultura nacional brasileira” identifica-se com o urbano, local do “civilizado”, relegando o “regional”, onde se encontra a maior parte das contribuições indígenas que, quando positivas, estão sempre ligadas ao cotidiano, uma vez que estes antigos habitantes do que viria se tornar o Brasil eram incivilizados e, para além de influências

trabalhos do Concílio Vaticano II e, em 1965, integrou como embaixador a missão enviada pelo governo militar brasileiro à clausura do Concílio em Roma, onde foi agraciado como uma medalha de Prata pelo Papa Paulo VI.

¹⁸⁹ Atualmente são mais aceitas no campo historiográfico as indicações de que tão ou mais importante que essa fuga das regiões costeiras, foi o processo de extermínio das populações indígenas, sobretudo (mas não somente)

superficiais e majoritariamente situadas fora do âmbito “nacional”, legaram o descaso com a própria habitação para a suposta cultura nacional. Implicitamente percebe-se que o indígena no discurso de Gladstone de Melo é mero resquício (negativo) de um passado distante, talvez existindo no presente apenas no “interior”, local que tampouco influencia a “civilizada”, “moderna”, “cultura nacional brasileira”.

Posteriormente o autor aborda a “herança africana”. Afirma que os três milhões e quinhentos mil africanos que entraram no Brasil ao longo de três séculos garantem a grande importância destes para o complexo cultural resultante. Todavia ressalva que os africanos trazidos, em decorrência de sua situação precária, haviam enfraquecido seus traços culturais que, ademais, foram amalgamados entre membros de povos distintos reunidos para serem escravizados: “Resultou daí que os negros desembarcados no Brasil já não representavam culturas puras, sendo que alguns até já falavam português [...]” (1966, n. 11, p. 959)

Gladstone de Melo constata que durante os séculos escravistas houve íntima convivência entre negros afrodescendentes e brancos luso-descendentes, estabelecendo milhares de uniões livres, o que levou o negro a se “luzitanizar” e “brasileirar”, mas também:

Misturou grandes doses de suas crendices, de seus feitiços, de suas concepções religiosas, de seus temores, maus olhados e amuletos, ao catolicismo tradicional. Identificou em certos santos católicos deuses seus africanos [...] reviveu seus cultos e sua liturgia, encampando conceitos, nomes, atitudes e ritos do catolicismo romano, produzindo, num caso e noutro, multiplicando, fenômenos de sincretismo religioso [...] (1966, n. 11, p. 959)

Tratando desse assunto aponta uma obra do frei Boaventura Kloppenburg de 1961 como pesquisa com “conclusão seguras” acerca dos “sincretismos” entre Umbanda e catolicismo. Segundo Ordep Serra (In. ANDRADES, 2001, p. 354-357), frei Kloppenburg, até meados da década de 1960 – quando o Concílio Vaticano II alterou a posição oficial da Igreja ¹⁹⁰ – defendeu uma postura de combate ferrenho às religiosidades afro-brasileiras, inclusive em artigos anteriores a 1966 publicados na revista Vozes. A partir disto Gladstone de Melo conclui, em crescente tom depreciativo, que “[...] é lamentável o incremento, inclusive oficial, que se tem dado a tal sincretismo religioso e à reviviscência de cultos pagãos [...] Em outros

em decorrência das novas doenças trazidas juntamente com os navegantes nas embarcações ultramarinas, frente às quais os indígenas não possuíam qualquer imunidade.

¹⁹⁰ Tal assunto foi especialmente abordado no Concílio Vaticano II (2013) em 1965 pela Declaração “*Nostra Aetate* – A Igreja e as Religiões Não-Cristãs” que, grosso modo, pregava a existência de laços comuns entre todas as religiões, pois todos os homens são irmãos em Deus, sendo dever da Igreja católica fomentar a união quanto à procura por respostas frente à inquietação religiosa surgida da existência humana, o que leva a distintos modos de doutrinas, normas de vida e ritos sagrados, reconhecendo a existência em todas as religiões de aspectos verdadeiros e santos, desta forma reprovando toda e qualquer discriminação racial ou religiosa.

tempos isto era mal visto. Hoje [...] dão-se foros de cidade a tais formas primárias de religiosidade animista e fetichista.” (1966, n. 11, p. 959-960)

Passando a outros aspectos, afirma que a “herança cultural africana” foi importante para a música brasileira popular e erudita, para a culinária e indumentária. Novamente retoma o argumento – utilizado para a “herança indígena” – de que o descuido com a habitação tem raízes culturais africanas. Também identifica supostas “heranças psicológicas e comportamentais” legadas: a disposição à benevolência, a descontracção e a indolência: “[...] hora de trabalhar, pernas para o ar, que ninguém é de ferro [...]” (1966, n. 11, p. 960)

A herança na língua também é tratada. Teriam deixado poucos vestígios no vocabulário, mas com mais curso que os indígenas, por serem palavras mais cotidianas. Além disso, a ação dos africanos teria sido determinante na simplificação popular da língua, marcada pelo “[...] horror ao plural [...] (‘nóis tudo cai no samba inté amanhecê’) [e] tendência à discordância [que] atingem camadas urbanas à até boa altura [...] ‘Chegou muitos homens’ pode-se ouvir nas melhores rodas e lê-se em jornais tidos como cuidadosos.” (1966, n. 11, p. 961)

Por fim trata do “mestiçamento”, pensado como:

[...] cruzamento racial, como resíduo temperamental ou herança sentimental ou afetiva [...] [que gera] [...] um impulso interior, observável sobretudo no mulato, que leva a uma constante busca de ascensão social. A côr tem funcionado como estigma, menos por razões biológicas ou somáticas, do que como sinal de pertinência a uma classe inferior, a da escravatura [...] Daí, no mulato, uma atitude de afirmação [...] baseada no esforço de auto-realização [...] sem contar como o apoio, inexistente, do clã já estabelecido e possuidor [...] Dada a ausência de racismo, no sentido próprio da palavra, o mulato ascendente é mais que bem aceito, é aplaudido. (1966, n. 11, p. 961)

Gladstone de Melo conclui procurando provar essa tese – da ausência de racismo contra os mestiços no Brasil – ao listar vários mulatos brasileiros ilustres.

Desta maneira, o autor combina a tese que aponta para ausência de “racismo *stricto sensu*” e para existência de certa “democracia racial” – que em sintonia com a “ideologia da mestiçagem à brasileira” apresenta-se como valorizadora da mestiçagem biológica (mulatos) – com a defesa da superioridade das supostas “culturas puras” frente às formas de “sincretismos” que empobreceriam as primeiras, sobretudo àquelas “civilizadas”, ligadas à tradição católica. Apesar de apresentar alguns elementos positivos, sempre ligados ao cotidiano ou ao aspecto estético, majoritariamente destila uma visão ainda mais negativa da “herança africana” à suposta cultura nacional brasileira do que ao insignificante legado cultural indígena. Para o autor os africanos contribuíram para empobrecer a língua portuguesa, para indolência popular, para o descuido com a habitação e, quanto ao que nos

interessa principalmente, para um “sincretismo religioso” que empobrece os “conceitos e ritos” católicos, sobretudo com elementos das “crendices primárias” advindas Umbanda.

Portanto, entre 1966 e 1969 a revista *Vozes* demonstra uma posição não valorizadora das culturas-étnicas indígenas, interpretadas como um empecilho ao “desenvolvimento integral” do país e, em mesmo sentido, bastante refratária à “herança cultural” e, especialmente, à religiosidade afrodescendente.

5.2. O avanço étnico-teológico que distanciou largamente *Christus* da revista *Vozes*

Quanto ao que se refere à diversidade étnica, a partir de 1971, concomitantemente com a viragem na linha editorial – como apresentamos no segundo capítulo, refletida na própria materialidade da revista mexicana – ocorreu outra transformação em *Christus*. Apesar da quantidade de artigos ainda ser relativamente pequena, seus conteúdos, opondo-se à ideologia da mestiçagem, são complexos e profundamente valorizadores da identidade e cultura étnica das comunidades indígenas do país, inclusive algumas vezes inaugurando um diálogo crítico com as explicações predominantes nos textos da revista mexicana que tratavam das questões sociopolíticas.

Na revista *Vozes* em período análogo (entre 1970 e 1974) também ocorreu uma mudança, mas não se observa o mesmo aprofundamento percebido em *Christus*, apesar do combate ao racismo contra os afrodescendentes ter ganhado algum espaço na seção *Artigos*. É importante destacar que neste período as missões católicas brasileiras em territórios indígenas passavam por um período de paulatina superação da perspectiva de incorporação em sentido de catequizar e “civilizar”. De acordo com Benedito Preziosi (2003, p. 27-90), entre os anos de 1965 e 1971 a Igreja católica vivenciou uma “fase de transição” quanto ao entendimento da missão indígena, na qual se iniciaram críticas à missão tradicional integracionista que, por fim, levaram ao início de uma fase de “missão inculturada e denúncia profética” a partir de 1972, fase esta desencadeada pela conjunção entre o agravamento do contexto de ataques sobre as comunidades indígenas perpetrados pela ditadura brasileira¹⁹¹ e o diálogo com as correntes que se desenvolviam no Departamento de Missões do CELAM e com antropólogos e “sertanistas” brasileiros (como Darcy Ribeiro e os irmãos Vilas Boas).

¹⁹¹ O relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2015) aponta que durante a ditadura militar brasileira, com ênfase no período dos chamados “anos de chumbo”, ao menos 8.350 indígenas foram mortos em tentativas de extermínio, massacres, esbulho de suas terras, remoções forçadas de seus territórios, contágio por doenças infectocontagiosas, prisões, torturas e maus tratos.

Nas páginas de *Christus* entre 1971 e 1973 os dois colaboradores mais assíduos quanto às questões étnicas são o bispo de *San Cristóbal de las Casas* (*Chiapas*), Monsenhor Samuel Ruiz García, com dois artigos na seção *Documentos*, e o padre jesuíta e missionário em *Bacháron* (*Chiapas*), Alberto Gutiérrez Formoso, com quatro artigos na seção *Cuaderno*. Cinco destes seis textos foram destacados nas capas da revista.

Aproveitaremos a síntese da trajetória de Dom Samuel Ruiz na década de 1960 para apresentar aspectos que consideramos fundamentais para compreensão do contexto das relações entre as missões católicas e o já referido *indigenismo* mexicano.

Ao assumir o episcopado da diocese de *San Cristóbal de las Casas* em 1960, Samuel Ruiz García era o reflexo da formação familiar e teológica que recebera até então,¹⁹² ou seja, era o típico bispo de seu tempo e espaço: marcadamente anticomunista e ostentador de toda pompa que um elevado cargo eclesiástico podia garantir. Em seus primeiros passos como bispo elaborou um plano pastoral composto por três aspectos: “[...] enseñar castilla al indígena; ponerles zapatos y mejorar su dieta” (FAZIO, 1994, p. 57) Estas medidas para com os indígenas não eram algo pioneiro, pelo contrário, eram compatíveis com o assistencialismo paternalista comumente adotado pela Igreja católica e com as características das políticas *indigenistas* mexicanas do período.

Samuel Ruiz foi um dos bispos mexicanos que assistiram às sessões do Concílio Vaticano II. Participou de todas as sessões. É evidente que as questões colocadas no Concílio causaram algum impacto sobre seu entendimento acerca de sua tarefa enquanto bispo. No entanto, o Concílio não gerou nenhuma grande ruptura na atuação “*indigenista*” de Dom Samuel Ruiz, mas houve algumas transformações importantes. A partir do Concílio, Samuel Ruiz foi assumindo, paulatinamente, uma postura social orientada pelo desenvolvimentismo. Outra grande transformação ocorrida refere-se aos catequistas indígenas atuantes sob o comando de sua diocese após 1962. Esta não foi uma inovação criada por Samuel Ruiz, uma vez que os primeiros catequistas indígenas foram formados a partir de 1952, pelo seu antecessor, o bispo Lucio Torreblanco, sobretudo como forma de combater o avanço inicial de algumas denominações protestantes de procedência estadunidense sobre as comunidades indígenas. A formação teológica fornecida era tradicional e elementar, meramente introdutória, mas mesmo assim o movimento de catequistas cresceu consideravelmente, principalmente nas zonas *tzeltales*, na qual se localizava a missão jesuítica de *Bacháron*

¹⁹² Para mais detalhes acerca da trajetória familiar e formação eclesiástico-teológica de Samuel Ruiz sugere-se conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

(VOS, 2002, p. 217-218). Por outro lado, sob a orientação de Samuel Ruiz esse modesto quadro inicial mudou de figura com a criação de duas escolas diocesanas:

De estas escuelas salieron, entre 1962 y 1968, más de 700 catequistas procedentes de distintas regiones indígenas de Chiapas. Salieron con buena preparación bíblica, dogmática y moral, además de haberse enriquecido con varias habilidades (carpintería, horticultura, sastrería, cocina) y conocimientos (español, matemáticas, higiene, salud). El método utilizado era muy dinámico, pero occidentalizante y vertical. Padecía también de dos grandes lagunas. En primer lugar, no tomaba en cuenta la cultura de los pueblos a los cuales pertenecían los alumnos, de manera que éstos, al regresar a sus comunidades, solían actuar en contra de las creencias y prácticas antiguas. Por otro lado, tampoco ofrecía respuestas a la situación de opresión en la que vivía el campesinado indígena. (VOS, 2002, p. 220)

Portanto, com o impacto do Concílio Vaticano II Samuel Ruiz reforçou a missão evangelizadora e de melhora da condição de vida dos indígenas sob uma perspectiva assistencialista, paternalista, *indigenista* e desenvolvimentista. Sua preocupação em relação aos indígenas possuía um caráter social, mas não político, o que consistia em uma forma possível de interpretação das orientações do Concílio, apesar de não ser a única. A saída para a “salvação” dos indígenas continuava sendo vista como sua “mexicanização”, isto é, a integração do indígena à sociedade capitalista mexicana por meio da assistência social, visando o desenvolvimento econômico, da educação laica e, sobretudo, religiosa em moldes católicos romanos, ou seja, por meio do abandono paulatino da cultura étnica nativa.

Todavia, paralelamente ao processo que levou ao surgimento da Teologia da Libertação ocorriam movimentações no seio de um pequeno setor eclesiástico vinculado à realidade de diversas comunidades indígenas latino-americanas. A essa movimentação atribui-se as raízes da Teologia Indígena¹⁹³ e, de acordo com Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (1999), essa tímida e paulatina tomada de consciência acerca da realidade referente às culturas indígenas é possível de ser percebida através de Conferências e Encontros. Em abril de 1968, Samuel Ruiz aceitou o convite para participar do segundo Encontro patrocinado pelo Departamento de Missões do CELAM, que serviu como

¹⁹³ É possível encontrar denominações como Teologia Autóctone, Nativa, etc., em substituição ao termo Teologia Indígena, o que se justifica com o argumento de que as civilizações pré-colombianas possuíam religiões com teologias, sacerdotes, ritos, práticas, entre outros, altamente elaborados e, com o advento da conquista e colonização, esta teologia originária sofreu um processo de hibridização com a teologia católica, contudo mantendo-se viva e, consequentemente, em constante transformação, juntamente com diversos universos culturais indígenas (também hibridizados com as culturas de origem europeia). Isto torna inapropriada a designação de “indígena” a uma teologia de origem católica, mesmo que “encarnada” em uma cultura indígena. Nesta Tese optamos por manter o emprego da denominação Teologia Indígena em razão dos outros termos não parecerem resolver suficientemente o problema referido e deste termo ainda ser o que possui uso mais corrente. Para mais detalhes acerca da Teologia Indígena sugere-se conferir, entre outros, a Tese de Doutorado de Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (1999) e o sítio eletrônico do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (<http://www.cimi.org.br/>), onde é possível encontrar diversas resoluções, documentos finais de encontros e artigos que tratam do tema em questão.

preparativo para a Conferência de *Medellín* e foi realizado em *Melgar* (Colômbia). O padre e sociólogo Jesús García (1984, p. 397-399), que ao lado de Samuel Ruiz foi um dos três clérigos mexicanos a participar deste evento, aponta o Encontro de *Melgar* como o ponto de ruptura quanto à transformação da reflexão teológica e ação pastoral da Igreja em zonas indígenas. No mesmo sentido interpretamos (ANDREO, 2013) que o impacto causado pelo que Samuel Ruiz presenciou em *Melgar* pode ser considerado como uma ruptura em sua maneira de pensar a evangelização dos indígenas e, conseqüentemente, o marco que iniciou o processo de transformação da atuação da diocese de *San Cristóbal de las Casas*. Acerca desse impacto do Encontro é oportuno conferir as palavras do próprio bispo:

[...] el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff ¹⁹⁴ [...] Me hizo ver que la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora [...] Dolmatoff hizo ver que las culturas indígenas [...] eran el caminar milenar de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva [...] Me dejó aturdido, confundido, el planteamiento aquel [...] Me paré y le pregunté al antropólogo: ‘En las culturas indígenas que usted conoce [...] ¿La religión es algo secundario o algo fundamental?’. Dolmatoff me respondió: ‘En todas las culturas indígenas que yo conozco, la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales’ [...] Me quedaba una incógnita terrible: ‘Entonces ¿qué cosa era evangelizar? ¿Era destruir culturas? [...] ¿Por qué permitió Dios la existencia de tantas culturas? [...]’ (RUIZ García apud FAZIO, 1994, p. 86-87)

Uma indicação de onde poderiam surgir as respostas para essas e outras perguntas que atormentavam Samuel Ruiz adveio na palestra do dia seguinte em *Melgar*, onde o padre Gustavo Gutiérrez apresentou um resumo da postura missionária presente no decreto *Ad Gentes* do Concílio Vaticano II. O *Ad Gentes* é um documento no qual predominam características inovadoras e pluralistas, por outro lado é um documento “aberto”, facilmente passível a interpretações diversas. É muito provável e compreensível que o resumo apresentado por Gustavo Gutiérrez – e conseqüentemente a chave de leitura a partir de então empregada por Dom Samuel Ruiz – relegasse as passagens mais tradicionais e focasse nos

¹⁹⁴ Gerardo Reichel-Dolmatoff nasceu em 1912 em Salzburgo, na Áustria, e faleceu em 1994. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial emigrou para a Colômbia, onde iniciou suas pesquisas nas áreas da Antropologia e Arqueologia. Tornou-se cidadão colombiano em 1942. Foi um dos pioneiros e mais importantes pesquisadores no campo antropológico colombiano, tendo como especialidade o estudo de culturas originárias de regiões de florestas tropicais em toda a Colômbia e outras regiões das Américas do Sul a partir de investigações holísticas, nas quais buscava adotar uma política consciente de observação participante, visando compreender as visões de mundo das populações em análise. Em 1967 já havia se tornado um pesquisador conhecido e respeitado em seu campo de atuação, tendo estabelecido um quadro de base cronológica para a área Etnológica da Colômbia – que é utilizado até hoje; criado uma equipe de pesquisadores concentrados em Arqueologia Colombiana; dirigido um Instituto Etnológico; publicados estudos clássicos na área étnico-histórica; e criado o primeiro departamento de Antropologia da Colômbia, na *Universidad de Los Andes*.

apontamentos mais renovadores do *Ad Gentes*. A seguir destacaremos alguns destes apontamentos dentre os que consideramos mais “pluralistas”:

[...] Como Cristo, que por Sua encarnação se ligou as condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas essas sociedades [...] Reconheçam-se como membros do corpo social em que vivem, e tomem parte na vida cultural e social através das várias relações e ocupações da vida humana. Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas [...] abrace a totalidade da Igreja e a diversidade dos povos [...] Naturalmente, qualquer um que vai se aproximar dalgum povo deve ter em grande estima seu patrimônio, línguas e costumes [...] o reto e o ordenado exercício da atividade missionária impõe aos operários evangélicos a necessidade duma preparação científica para suas tarefas [...] Por isso é de desejar que em favor das missões colaborem [...] outras disciplinas ou artes úteis as missões, como etnologia e linguística, história e ciência das religiões, sociologia, artes pastorais e afins. (CONCÍLIO VATICANO II, 2014)

A partir do encontro em *Melgar* Samuel Ruiz alinhou-se (e em alguns momentos dirigiu) ao grupo ligado ao Departamento de Missões do CELAM e retomou a leitura dos documentos do Concílio, sobretudo o *Ad Gentes*, reconhecendo que não havia assimilado questões importantes, assim iniciando a transformação da diocese de *San Cristóbal*, ao mesmo tempo em que, paulatinamente, foi aprofundando as indicações de caráter renovador que passou a valorizar e buscar a partir desse Encontro.

Além disso, outro encontro foi de extrema importância para o desencadeamento de transformações no ideário sócio-teológico do bispo. Em virtude de uma série de acontecimentos fortuitos, Samuel Ruiz acabou por ser um dos sete bispos de toda América Latina convidados a discursar em *Medellín*.¹⁹⁵ A preparação para sua conferência o levou a conhecer reflexões teológicas construídas a partir do contato com as teorias marxistas da dependência. Entretanto, isto não significou que o bispo simplesmente abandonou sua bagagem familiar e formação teológica anticomunista. Ademais, a própria realidade (indígena) com a qual lidava em *Chiapas* dificultava a adoção integral de explicações que reduzissem a complexidade do real aos aspectos econômico-estruturais.

Em seus textos em *Christus* é possível perceber que Samuel Ruiz dialoga com as explicações ligadas ao conceito de “colonialismo interno”, todavia recolocando – e até mesmo aprofundando – a ênfase que Pablo Gonzáles Casanova remetia à opressão sociocultural dos indígenas mexicanos, ao contrário do que fazia o Episcopado mexicano – como vimos em sua Carta Pastoral – e outros setores clericais:

¹⁹⁵ Por haver estado em *Melgar* Samuel Ruiz foi convidado para outro encontro preparativo para a Conferência de *Medellín*. Neste encontro o arcebispo Marcos MacGrath, do Panamá, que era o vice-presidente do CELAM, lhe fez um resumo das intervenções e pediu que as transcrevesse. Posteriormente este texto foi atribuído a Samuel Ruiz, ignorando que as indicações eram do arcebispo do Panamá. Foi em consequência desde mal entendido que o bispo de *Chiapas* foi convidado a discursar na Conferência de *Medellín* (FAZIO, 1994, p. 95).

[...] Algunas veces hablamos de las zonas, o grupos de personas que están marginadas de la sociedad, en una situación de funcionamiento indebido de las estructuras sociales, que empuja una inmensa cantidad de gentes fuera de todo aquello a que tiene derecho un individuo – persona humana –, pero el indígena está en una situación peor, porque está fuera, inclusive, de la marginación misma [...] Hay, indiscutiblemente, una cantidad de hermanos indígenas, también víctimas, a su vez, de otra situación de presión que les viene desde fuera de su cultura, que se convierten, ellos también, en manipuladores de sus propias comunidades. Podemos hablar de los cacicazgos internos [...] La explotación no es solamente desde fuera, sino que el sistema produce, en el interior de la comunidad indígena, una explotación interna, un colonialismo, una dominación, una injusticia. (1972, abr., p. 47)

Tratando acerca da questão de como lidar com a chegada da “modernização” aos territórios indígenas, o bispo contradiz as políticas indigenistas mexicanas e, conseqüentemente, à ideologia da mestiçagem, ao afirmar que o melhor caminho consistia na aposta em uma conscientização, por meio da evangelização, que permitisse encontrar na própria cultura indígena os mecanismos que possibilitassem lidar com a chegada da modernização sem que a cultura indígena fosse destruída:

[...] me pregunto si la palabra “integración”, es decir absorción, en ese cuestionamiento, sale ilesa o no. La posición no es crear una especie de aislamiento de las comunidades indígenas, como si estuviéramos ciegos y no viéramos que existen actualmente, dentro de la interrelación mundial, repercusiones culturales y que ninguna cultura es estática. Sino que se trataría de encontrar, desde el fondo mismo de la cultura indígena, los mecanismos que le sirvan para poderse relacionar mejor con una sociedad de consumo, que está también en cuestionamiento [...] Da la impresión de que este proceso puede compararse a una grande aplanadora, nuestra civilización, que va a aplastar a la otra cultura, precio que tiene que pagar el indígena por un cierto mejoramiento económico, bastante discutible, porque queda en el piso bajo de la sociedad [...] cuando el mensaje evangélico haga caer el indígena en la cuenta de su propio aplastamiento y de la urgencia que él tiene de realizar la caridad en una lucha por su mejoramiento individual y colectivo, esto, creo yo, no tendrá comparación con un proceso de absorción. (1972, abr., p. 47-48)

Nas entrelinhas desta passagem é possível observar paralelos com algumas reflexões que a Teologia da Libertação ressaltava no período: a avaliação do sistema capitalista e da modernização a partir de como afetavam aos pobres, no caso, aos indígenas. Entretanto, interpretamos que suas análises transcendem aquilo que a Teologia da Libertação enfatizava no período: primeiro, a avaliação dos prejuízos trazidos para os pobres transcende os aspectos socioeconômicos focando-se nos possíveis danos à cultura indígena; segundo, seu entendimento (“antropologicamente avançado” para o período) do conceito de cultura, que não precisaria isolar-se para sobreviver, uma vez que nunca se apresenta como algo estático; e terceiro, com a possibilidade de conscientização e libertação a partir da própria cultura étnica e não com uma “proletarização” do indígena.

O bispo aborda também o papel da Igreja católica na opressão ou libertação dos indígenas:

[...] el indígena, para poder ser cristiano, tiene que vivir su fe en moldes culturales que no le son propios. Tiene que vivir su fe a lo mestizo. Aquí estamos, de una manera involuntaria, tendiendo una opresión sobre el indígena, que le exige vivir su fe dejando de ser él mismo [...] Estamos condicionados de tal manera por nuestro propio ser cultural, que tenemos un instinto, una segunda manera de actuar, una personalidad, digamos así, que nos hace contemplar la cultura del indígena desde el ángulo de nuestra cultura, no desde el ángulo de la cultura de ellos. Y medir los valores de su cultura por los nuestros. Lo cual llega a negar los valores de su cultura, y lleva también a un desprecio de su situación cultural. Este ángulo etnocentrista nos lleva a una actitud de paternalismo. Nosotros decidimos por ellos qué es lo que tiene que hacerse [...] hay un camino nuevo que tenemos que descubrir, a la luz del Concilio; una iluminación nueva también, al interpretar la ciencia moderna, el fenómeno de la sociedad que cuestiona toda nuestra acción misionera; y que tenemos un deber de conciencia, porque hay un hecho teológico, una palabra de Dios en estos acontecimientos, que tenemos que descubrir, y dar una viraje por caminos distintos [...] Creo ahora ver, en una dimensión nueva y más profunda, las orientaciones del Concilio. No como un fruto propiamente personal, sino que Dios me ha dado la oportunidad de estar en algunos encuentros en donde se me han iluminado aspectos, se me ha proyectado una serie de interrogantes nuevas que no tenía [...] al llegar aquí. Para mí, la situación primera se presentaba, simplemente, como existencia de hecho de una grande pobreza en el indígena, sin mirarlo como un fenómeno del mecanismo de la sociedad [...] ahora veo que todo el funcionamiento de la sociedad lleva a eso [...] percibo el problema indígena como la encrucijada del problema de toda nuestra sociedad. Si se resuelve, o se quiere resolver, realmente este problema, hay que concluir que todo el sistema de toda nuestra sociedad está cuestionado [...] De ahí parte una revisión profunda de nuestra propia actitud, con esta mirada teológica cuestionadora de nuestra actividad pastoral anterior [...] Se pensará que estamos pugnando por un retraso del indígena, impidiendo su verdadera integración a la Nación, cuando lo que estamos pidiendo es una integración de manera diferente, desde el centro de su propia cultura; no con la destrucción de sus valores, lo que quitará la posibilidad de un enriquecimiento precisamente para toda la cultura nacional, y quizá un enriquecimiento para la solución, en las búsquedas de las formas de una futura sociedad, que tenemos que construir. (1972, abr., p. 48-49)

Encontramos nessa passagem a confirmação da transformação do pensamento do bispo, que o levou a questionar as estruturas imperantes na sociedade, mas se inserindo num quadro de agentes preocupados com questionamentos trazidos pela “antropologia moderna” e voltados à reinterpretação de documentos do Concílio Vaticano II referentes a questões que estavam diretamente ligadas à realidade indígena, com a qual lidava diariamente em *Chiapas*. Todavia, sua aceitação da necessidade de desmascarar o sistema em vigor não significava a aceitação do marxismo como norteador de sua conduta: “[...] Nos pondrán las etiquetas que están de moda para todo aquel que cuestiona la injusticia de la sociedad, como la de marxista. Estos son los peligros que vamos a arrostrar.” (1972, abr., p. 50)

Outra questão referiu-se à diversidade cultural indígena encontrada no território atendido pela diocese. Samuel Ruiz afirma que, apesar de possuírem vínculos comuns derivados de sua ascendência maia, cada agrupamento étnico possui características culturais próprias, não podendo ser generalizadas nem mesmo pela divisão entre os quatro grupos linguísticos predominantes na região, *tzeltal*, *tzotzil*, *tojolabal* e *chol*, uma vez que entre

comunidades pertencentes ao mesmo grupo linguístico, mas localizadas em regiões distintas, existiam grandes diferenças culturais. Isto o leva a indicar os problemas acarretados por esta situação para a implantação de uma evangelização encarnada,¹⁹⁶ sintetizando os objetivos buscados e as reflexões teológicas nas quais se embasava sua (nova) conduta:

[...] ¿Cómo poder hacer que se viva la caridad intertribal, en un relacionamiento también con la sociedad mayoritaria del país, conservando su propia identidad cultural? [...] estamos, tímidamente, dando el primer paso. Es decir, conocer estas culturas, no por un imperativo antropológico, sino porque es el único camino, teológicamente hablando, de conocer lo que Dios está haciendo ahí, en el seno de estas culturas. Su acción salvífica concreta. Entonces, antes de llegar a desarrollar cualquier actividad, tengo que conocer qué es lo que Dios está haciendo ahí, primero. Descubrir esta palabra de Dios. Descubrir esta historia salvífica, en cada cultura, y tomar esta como punto de partida de una evangelización encarnada en esta cultura [...] Después de esto, no cronológicamente, sino como un paso simultáneo, se impone una reflexión teológica, para llegar a modelos pastorales de acción, en donde sea el indígena que surja dentro de su propia situación cultural. Que salga la Iglesia autóctona. Una evangelización encarnada termina en una Iglesia autóctona, que vive su fe y la expresa dentro de sus propios moldes culturales. Previendo que esta evangelización, con sus propias exigencias, llevará a una dinamización de esas culturas – no a un paso retroactivo en la historia, como estaban en la colonia – desde su situación cultural actual, con todas las incrustaciones que han ido absorbiendo de la cultura occidental. La situación cultural actual, lo que hay concretamente, en ese momento, en esa cultura, es el punto de partida para evangelización encarnada, que, como dice el documento conciliar de las misiones, dinamiza internamente la cultura, en un proceso de liberación del hombre, llevándolo a una posibilidad de poder dialogar con las otras culturas, mayoritarias o minoritarias, que se encuentren en un país determinado. Establecer esta vinculación, en la vivencia de la caridad, es la función de la Iglesia, cuya tarea no es hacer una mono cultura universal, sino hacer que la riqueza de cada cultura, dinamizada a la luz del Evangelio, pueda entrar en juego en la construcción de una mayor sociedad que se integre, en el verdadero sentido de la palabra, no por absorción, sino conservando cada quien su propia identidad cultural, en una interrelación y una intercomunicación de bienes y de valores. (1972, abr., p. 50-51)

Aqui fica ainda mais explícita a ênfase que o bispo colocava na importância da valorização das culturas indígenas, além de seu entendimento da cultura como algo móvel, que pode relacionar-se e absorver aspectos de outras culturas sem que isso resulte em seu empobrecimento ou extinção, podendo, pelo contrário, significar sua dinamização. Entendemos que estas reflexões consistem em um desenvolvimento de questões apresentadas pelo Concílio Vaticano II, mas que estavam em segundo plano frente a questões político-econômicas que formavam o cerne das preocupações debatidas na revista *Christus* do período.

Seguindo essa linha discordante frente aos posicionamentos *indigenistas* mexicanos, o bispo afirma que os mais de cinquenta grupos falantes de idiomas indígenas existentes no México são tão diversos quanto às culturas que compõe a Europa, além de que os dados estatísticos baseados na língua ignoram a cultura indígena que perdura entre muitos

¹⁹⁶ Entendemos que Dom Samuel Ruiz foi figura central no processo de desenvolvimento da “Teologia

agrupamentos sociais que não falam qualquer idioma indígena – o que demonstra a densidade dos conhecimentos “socioculturais antropológicos” que o bispo já manuseava no período.

Por fim, aponta que o objetivo da evangelização e ação pastoral missionária encarnada – na qual o mais importante (e sinônimo de libertação para o bispo, uma vez que gera “conscientização”) é incitar nos indígenas o respeito de seus valores e sua cultura – é a conversão em protagonistas de sua história e formadores de uma Igreja autóctone:

Pero tenemos que revisarnos los que decimos actuar en beneficio del indígena [...] para detectar si no se han convertido los indígenas en Objetos y plataformas de nuestra acción, si no nos apropiamos su marginación como ‘slogan’ publicitario y su trabajo y sus obras como algo debido a nuestros esfuerzos [...] A nuestros hermanos indígenas les invitamos a que no se avergüencen de serlo, a que no cedan ante las posiciones despectivas de quienes queremos hacerles creer (cociente o inconscientemente) que lo suyo no vale y que no tienen capacidades para buscar su propio camino en la historia. (1973, mar., p. 40)

Portanto, em seus dois artigos na revista *Christus* deste período Dom Samuel Ruiz não somente propõe uma valorização étnico-cultural indígena – pioneira em função de seu profundo embasamento socioteológico – que rompe com a ideologia da mestiçagem, como também, apesar de corroborar a necessidade, em última instância, da ruptura sistêmica nos moldes das teorias marxistas da dependência, defende uma autodeterminação contrária a qualquer tipo de “proletarização” ou instrumentalização dos indígenas.

Alberto Gutiérrez Formoso¹⁹⁷ por sua vez emprega as páginas de *Christus* para explicitar o caráter dessa proposta de “teologia encarnada”. Para o autor, fundamentando-se no Documento conciliar *Ad Gentes* esta visa constituir-se não como um “ardil”, mas como atitude de diálogo e verdadeira encarnação reguladora de toda ação apostólica:

[...] que es comprensión; que es respeto porque es amor y amar es respetar; que es colaboración y conocimiento de la idiosincrasia de cada pueblo y de su riqueza [...]

Encarnada” em cultura indígenas, o que pode ser conferido mais detalhadamente em Igor Luis Andreo (2013).

¹⁹⁷ Alberto Gutiérrez Formoso nasceu na Cidade do México em 1927, onde se licenciou em Filosofia pela *Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM) e em Ciências Sociais pela *Secretaría de Educación Pública* (SEP). Em 1951 ingressou na Companhia de Jesus, na cidade de Guadalajara, onde posteriormente foi consagrado sacerdote – localidade onde também foi professor de um Seminário Diocesano. Sua estada missionária em *Chiapas*, além da ação evangelizadora, constituiu em parte do trabalho de investigação e inserção entre comunidades indígenas de etnias *tzeltal*, *tojolabal*, *chol* e *lacandona* que o credenciou ao título de Mestre em Antropologia Social pela Universidade de Michigan (EUA). Em 1975 abandonou a Companhia de Jesus e ao próprio sacerdócio. Neste período (1971 a 1973) localizava-se na Missão jesuítica de *Bacharón*, que atendia comunidades *tzeltales* do município de *Chilón* (*Chiapas*) e cuja evangelização, sob as orientações do bispo Samuel Ruiz, procurou adequar-se às exigências culturais encontradas, mas adotando posturas sociopolíticas moderadas. Contudo, segundo Jan de Vos (2002, p. 229) o contato diário com a situação das comunidades e a pressão exercida pelos próprios catequistas indígenas levaram aos jesuítas de *Bacharón*, em 1972, a denunciar a exploração do trabalho e o despejo da terra que atingiam seus fiéis, o que se constituiu como estopim para o início de fortes mobilizações da população *tzeltal* na região. Para mais detalhes acerca do trabalho missionário em *Chiapas* neste período e sobre as consequências das denúncias dos jesuítas de *Bacharón* em 1972, conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

El trabajo de la Iglesia no es tanto de presentación doctrinal de un mensaje, sino de hacernos presentes [...] Cuando [...] nuestros hermanos nos preguntan los porqués de nuestra vida, entonces será el momento de comunicarles [...] el Mensaje del Señor [...] No hemos respetado la dignidad de la persona humana. Mucho menos de la persona de nuestros hermanos indígenas [...] Todo lo que se haga [...] son primeros escalones hacia una exigente vida autóctona de la Iglesia Encarnada; son las condiciones de una seria actividad misionera. (1972, out., p. 26)

Ademias, o autor aponta que a catequese indígena deve conscientizar acerca do compromisso com a História, assumindo todas as situações humanas para fazê-las cristãs “[...] en su autenticidad original y en su fuerza autoctonas, de nuestros hermanos indígenas” (1973, fev., p. 30), isto é, atentando para os valores peculiares de cada comunidade e cada etnia, em suas expressões e suas hierarquias, buscando continuar o que Deus “plantou” neste contexto histórico concreto, lendo os acontecimentos de cada etnia em busca de sua identidade social e cristã autóctone e autêntica: “Desgraciadamente nuestra catequesis tradicional adoleció de dogmatizar adocrinando, y de sacralizar costumbres extranjeras a la cosmovisión profundamente humana del indígena.” (1973, fev., p. 30) Assim sendo, este pluralismo enriquecerá e fecundará a Mensagem Evangélica e, portanto, deve-se buscar a Encarnação integral em cada etnia e cultura, Encarnação esta que não pode ser mera adaptação exterior de algumas posturas missionárias, pelo contrário, deve:

[...] oír las explicaciones de nuestros catequistas Indígenas [...] hacer la última traducción vital del Mensaje: Necesitan hacerla Ellos A Ellos. Nosotros, aún los que presumimos ‘saber’ la lengua somos incapaces de esta traducción que es vida [...] Nos tienen que enseñar ellos el camino y el cómo [...] en su actuación, en su raza y cultura [...] se cohiben en el plano ‘cristiano’ porque les hemos hecho perder su plomo y su identidad en lo más importante de su vida: el sentido de su ser y de su mundo a los ojos de Dios, exactamente el ámbito central de la Catequesis. Ellos son ‘personas’ y actúan como tales con un aplomo y riqueza que nos admira [...]; y nuestra catequesis no fue [...] Personalizante! Tiene que serlo. (1973, fev., p. 31)

Neste sentido, Alberto Gutiérrez afirma que há também de se criar uma simbologia e liturgia autóctones, mas não como mero “vestir de folclore colorido” às cerimônias católicas, mas em um pluralismo rico em expressões que celebram a fé em sua idiossincrasia. Esses e outros fatores seriam constitutivos de uma Catequese Encarnada: “[...] Encarnación del Verbo [...] nuestra catequesis la tendrán que realizarla los autóctonos y genuinos ‘judíos galileos’ de hoy en cada raza y nación. Esto no le quita nada a su catolicidad a la Iglesia, la enriquece.” (1973, fev., p. 32) Portanto, não cabe aos agentes externos entregar, dar, ensinar ou educar, mas suscitar o Mistério do encontro de cada um e de cada cultura com Deus, partindo das realidades diárias e as iluminando, o que conclama a um compromisso radical com a “teologia da história de cada povo” com suas próprias vozes peculiares.

Quanto à forma para se trabalhar com essa teologia encarnada na pastoral indígena, Alberto Gutiérrez Formoso aponta (já em 1973) para a pedagogia de Paulo Freire (referencia a obra *Pedagogia do Oprimido*) como método no qual se basear. Afirmar que uma pastoral indígena “tradicional” transforma a consciência receptora em consciência que “alberga” a consciência opressora, isto é, que se conforma a partir de pautas alheias e, portanto, ademais de não impor o catolicismo como um mimetismo de moldes culturais ladinos,¹⁹⁸ os missionários devem empenhar-se em contribuir para que os indígenas tomem as rédeas e tornem-se sujeitos de sua própria história de salvação, simultaneamente espiritual e temporal, e não objetos passivos de um processo redentor externo, o que consistiria em mais uma forma de menosprezo das capacidades indígenas.

Por outro lado, ao contrário de um projeto socialista ativamente construído pelos próprios oprimidos que, implícita ou explicitamente, está contido na obra referenciada de Paulo Freire, o “progresso material” dos indígenas é abordado pelo missionário jesuíta a partir dos moldes indicados pela *Populorum Progressio* e pela também já referida Carta Pastoral do Episcopado Mexicano sobre o Desenvolvimento e Integração, apenas enfatizando a necessidade de que os indígenas sejam incluídos, cultural e materialmente, como agentes condutores e dinamizadores do “desenvolvimento nacional integral”:

El objetivo de la pastoral indigenista es la promoción y el desarrollo integral humano-cristiano de la persona y de las comunidades indígenas en el contexto del desarrollo nacional. Este desarrollo no se logrará sin una auténtica liberación del indígena, que supone el reconocimiento y respeto de su dignidad humana, fuente y explicación de sus valores reales. (1973, jun., p. 35)

Desta forma, interpretamos as colaborações de Alberto Gutiérrez Formoso como propostas para colocação em prática das orientações advindas da diocese de *San Cristóbal de las Casas* sob o bispado de Monsenhor Samuel Ruiz, que se caracterizavam por serem profundamente valorizadores da diversidade étnico-cultural, principalmente no que se refere às culturas étnicas indígenas, além de críticas à visão do clero – e implicitamente também das proposições socialistas/ comunistas – como “guia redentor”, preferindo apostar no incentivo às autonomias locais, em âmbito cultural e sociopolítico. Assim sendo, o compromisso social para além das questões étnicas aparece como algo válido e necessário, mas secundário frente à meta de formação das Igrejas autóctones.

¹⁹⁸ O termo “ladino” consiste em uma denominação tipicamente empregada pelos indígenas de Chiapas e outros estados mexicanos para designar os mestiços ou outros indígenas que dominam o espanhol e adotam posições de dominação para com os primeiros.

Essa profundidade reflexiva étnico-teológica que rompe com a Ideologia da mestiçagem e marca as páginas de *Christus*, não aparece na revista Vozes em período análogo (1970-1974). Os posicionamentos acerca das questões étnicas predominantes na revista brasileira deste período podem ser divididos em duas visões: o combate ao racismo – pensado independentemente de qualquer reflexão teológica; e a percepção de certas características da religiosidade ligada à cultura étnica indígena e, sobretudo, afro-brasileira, como fator de alienação sócio-ideológica ou religiosa.

Acreditamos que é importante indicar que, de acordo o antropólogo Ordep Serra (In. ANDRADES, 2001, p. 354-357), a década de 1970 marcou o rompimento definitivo com o silêncio intelectual/ acadêmico acerca do mundo afro-brasileiro, rompimento este no qual a Editora Vozes, progressivamente, ocupou um espaço significativo. Por outro lado, as publicações (livros e periódicos) da Editora apontadas por Ordep Serra como representantes fundamentais dessa transformação começaram a aparecer apenas a partir de 1975.

Quanto ao contexto referente aos indígenas brasileiros, neste período o modelo de desenvolvimento econômico e as próprias estratégias discursivas adotadas pelo governo do General Emílio Garrastazu Médici (1969-1974) como forma de legitimação da ditadura militar, apoiavam-se, em parte, em grandes projetos de “colonização” dos supostos “vazios demográficos” (SOUZA, 2014) – cujo símbolo máximo foi a construção da rodovia Transamazônica (1972) – afetando diretamente diversas comunidades indígenas do país, que foram violentamente reprimidas e expulsas de suas terras. Frente a isto alguns “documentos-denúncia” foram lançados por setores da Igreja católica brasileira (MAINWARING, 2004), todavia nenhum deles foi repercutido na revista Vozes deste período (1970-1974).

Também ocorreu, em 1972, a fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão vinculado à CNBB e criado como centro coordenador das atividades missionárias nas zonas indígenas do Brasil, no intuito de garantir maior centralização entre as diversas posições que estavam delineadas nas prelazias indígena espalhadas pelo país. De acordo com Benedito Preziosi (2003, p. 59-70), em seus anos iniciais o CIMI viveu dois momentos: de sua fundação em 1972 a 1975 foi dirigido por uma ala “conservadora” – encabeçada pelo primeiro presidente da instituição até 1973, o padre salesiano Ângelo Jayme Venturelli, e seu vice-presidente, o padre verbita José Vicente César, presidente do CIMI entre 1973 e 1975 – que defendia as práticas missionárias tradicionais e a aliança da Igreja com o Estado (portanto, também podendo ser caracterizada como uma ala transigente) e, a partir de 1975, passou ao controle de um grupo crítico à missão tradicional e, sobretudo, voltado às “denúncias proféticas” dos abusos perpetrados contra as comunidades indígenas.

O único autor a assinar mais de um texto sobre temáticas étnicas na revista *Vozes* deste período é Beatriz N. Gomes,¹⁹⁹ com duas colaborações, sendo uma em *Idéias e Fatos* (subdivisão *História*) e outra em *Texto* (subdivisão *Proposição*), que consistia em uma nova seção que surgiu em 1974 e apresentava-se como algo intermediário entre *Artigos* e *Idéias e Fatos*, possuindo a mesma formatação em colunas, tamanho menor de fonte e demarcação de especificidades temáticas da última, mas ocupando um número de páginas maior e espaço anterior a esta, além de ser sempre um texto único e destacado na capa, o que lhe garantia uma evidenciação maior que a de um texto sem destaques da seção *Artigos*.

Beatriz N. Gomes afirma que os “majoritários e brilhantes” enfoques socioeconômicos referentes à história do negro no Brasil, por pretenderem explicar o todo, focarem-se no escravismo e basearem-se principalmente em dados estatísticos, acabam relegando aspectos “raciais” que deveriam ser levados em conta no intuito de quebrar com a perpetuação de mistificações e estereótipos, como os de que as únicas contribuições dos negros para o país se derem na música e na culinária: “E a História do Homem Negro? Afinal somos homens, indivíduos que devem ser estudados como tal [...] Não se estuda [...] a história vivida. Somos a história viva do Preto, não números.” (1974, n. 1, p. 42-43) Ademais, aponta que a história que se pretende científica está comprometida com o pensamento ocidental predominante a partir do século XIX, assim não abordando questões “étnico-raciais” ou tratando-as como algo menor, irrelevante. Desta forma, há especificidades acerca da história dos negros, dos indígenas, entre outros, que são homogeneizadas pela abordagem socioeconômica:

Que somos nós, pretos, humanamente? Podemos aceitar que nos estudem como seres primitivos? Como expressão artística da sociedade brasileira? Como classe social, confundida com todos os outros componentes da classe economicamente rebaixada, como querem muitos? Não será possível que tenhamos características próprias, não só em termos ‘culturais’, sociais, mas em termos humanos? Individuais? [...] Eu sou preta, penso e sinto assim. (1974, n. 1, p. 42)

Continuando sua argumentação a autora aponta que, por outro lado, a crença factualmente inverídica na tolerância das relações interétnicas no Brasil é fruto de

¹⁹⁹ A partir da análise de seus textos na revista *Vozes* em conjunção com “biografia intelectual” realizada por Alex Ratts (2006) identificamos Beatriz N. Gomes como Maria Beatriz do Nascimento, originária da cidade de Aracaju (Sergipe), onde nasceu em 1942, sendo a oitava filha, entre dez irmãos, de uma dona de casa (Rubina Pereira do Nascimento) e um pedreiro (Francisco Xavier do Nascimento). Faleceu em 1995, na cidade do Rio de Janeiro. Entre 1968 e 1971 graduou-se em História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em seguida tornando-se professora da disciplina na rede estadual de ensino da mesma cidade. Neste mesmo período de sua formação acadêmica participou de um grupo de estudos formado por ativistas negros (Grupo de Trabalho André Rebouças) na Universidade Federal Fluminense (UFF) – instituição pela qual posteriormente iniciou seus estudos de Pós-Graduação – e manteve vínculos, com períodos de aproximações e afastamentos políticos, com movimentos negros como, por exemplo, o Movimento Negro Unificado. Além da revista *Vozes*, neste período também publicou artigos em periódicos como *Folha de São Paulo*, *Estudos Afro-Asiáticos*, *Revista do Patrimônio Histórico* e fez parte do conselho editorial do *Boletim Centenário da Abolição e República*.

pensamentos propagados por intelectuais, como Gilberto Freire, ao afirmarem que “No Brasil não existe racismo, porque a miscigenação sempre existiu e continuará existindo, não vamos ter conflitos porque o negro tende a desaparecer” (1974, n. 1, p. 43), frente aos quais contesta: “A miscigenação acontecia como acontece, mas está fundamentada ideologicamente no embranquecimento [...]” (1974, n. 1, p. 43). Todavia, a autora indica mais um tipo de “mistificação intelectual”: a que visa identificar o negro exclusivamente por fatores culturais:

[...] artistas, intelectuais e outros brancos, diante da crise do pensamento e da própria cultura de Ocidente [...] Acham [...] que por frequentarem candomblé, fazerem músicas que falam da nossa alegria, sabedoria e outros estereótipos, podem também, subtrair a nossa identidade social. Se um jovem loiro, burguês, intelectual brilhantíssimo, após alguns anos de estudo de uma de nossas manifestações culturais chegar à conclusão que é mais preto que eu, o que é que eu sou? [...] a maioria dos meus iguais permanece social e economicamente rebaixada, sem acesso às riquezas do país que construiu [...] as pessoas vêem minha cor como meu principal dado de identificação, e nesta medida tratam-me como um ser inferior [...] A maior parte de nossa raça está realmente sem acesso às riquezas, ao bem estar. Mas será que ela só precisa disso para sentir-se em igualdade? Será que ela não tem outra representação senão os cultos afro-brasileiros, o samba, o futebol, a alegria e o sexo, como querem alguns renomados escritores? [...] A História da raça negra ainda está por fazer, dentro de uma História do Brasil ainda a ser feita [...] (1974, n. 1, p. 43)

A historiadora também aponta que os papéis sociais desempenhados pelos negros no Brasil não são devidamente pesquisados porque o negro, em sua maioria, não pertence às camadas mais altas da população e, portanto, não tem acesso aos “[...] círculos considerados cultos, o que impede de participar de discussões consideradas esnobes (no Brasil é considerado ‘esnobismo’ discutir ou interpretar os aspectos pluralísticos do nível ideológico de sua formação social).” (1974, n. 7, p. 65) Contudo, argumenta Beatriz N. Gomes, a sociedade brasileira pode ser compreendida somente a partir de um estudo profundo da “[...] ideologia nacional e de suas implicações num todo social, do qual, por força do preconceito racial (dentro daquela ideologia), [o negro] é posto à margem.” (1974, n. 7, p. 65)

Desta forma, para a autora a “historiografia importada” e a própria estruturação social racista negam ao negro brasileiro a produção de um pensamento livre sobre si mesmo, sendo estudado apenas sob o prisma dos aspectos socioeconômicos ou a partir de fatores de “[...] comportamento que determinados brancos elegeram como sendo de negros [...]” (1974, n. 7, p. 66), o que consistiria em uma forma paternalista de preconceito racial, a partir da qual as elites intelectuais dos países de contingente negro, frente à crise da cultura e do pensamento ocidental, voltaram-se aos negros reproduzindo:

[...] o mito do ‘bom selvagem’ [...] ou então, baseados no comportamento do negro americano e no ‘feeling’ do ‘black power’, querem nos dar consciência [...] Depois de nos explorar [...] de nos reprimir, a ideologia dominante quer nos ‘descobrir’ [...] ‘puros’, ‘ricos culturalmente’ [...] esses ideais de pureza, beleza, virilidade, fortaleza

que querem nos inculcar, são conceitos seus, impregnados de sua cultura [...] Por enquanto ainda queremos nos ‘igualar’, sermos ‘aceitos’ [...] Ao utilizar [...] determinados termos entre aspas (aceitação, integração, igualdade) queríamos demonstrar na prática como a ideologia de dominação representa nela mesmo, através da linguagem, o preconceito, evidenciando uma situação de fato, isto é, o racismo e a discriminação [...] Somos aceitos por quem? Para quê? O que muda ser aceito? O que é ser igual? A quem ser igual? É possível ser igual? Para que ser igual? [...] tudo o que foi dito sobre o negro, tudo que é atribuído, o que até agora é considerado ser negro, inclusive a cultura do negro, deve ser reexaminado [...] sob o ponto de vista de nossas aspirações e necessidades. Isto só pode ser possível à luz de uma fidelidade à História. Só o levantamento histórico da vivência do negro no Brasil levada a efeito por seus descendentes, isto é, os que atualmente vivenciam na prática a herança existencial, poderá erradicar o complexo existente neles, assim como o preconceito racial por parte do branco. (1974, n. 7, p. 67-68)

Assim sendo, a autora defende que é preciso abandonar o complexo de inferioridade frente aos EUA e à Europa e desapegar-se da teoria de que “[...] a origem da discriminação está no aspecto sócio-econômico [...]” (1974, n. 7, p. 67), procurando conhecer quem foram (e são) os negros agentes da formação social brasileira, uma vez que o racismo é reflexo:

[...] da sociedade como um todo, pois a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político, não está nem antes nem depois destes dois, também não está em cima ou em baixo. Repetir que o preconceito racial é de origem econômica, ou em decorrência do fenômeno da luta de classes, procurar somente nas fundamentações econômicas explicação para uma situação tão complexa, não esclarece [...] É tempo de falarmos de nós mesmos não como ‘contribuintes’ nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes desta formação. (1974, n. 7, p. 67)

Portanto, em seus textos Beatriz N. Gomes, em proposições inovadoras até mesmo para o meio historiográfico brasileiro do período, rompe com os posicionamentos predominantes acerca das questões étnicas apresentados nas páginas de Vozes (sobretudo por Gladstone de Melo) no período anterior, ao contrapor-se ao que denominamos como “ideologia da mestiçagem à brasileira”, ao passo que, simultaneamente, se mostra crítica às determinações econômicas e/ ou classistas que homogeneizam as especificidades sócio-históricas, coletivas e individuais, dos negros brasileiros (e em menor medida de outros grupos étnicos do país) e também frente ao “culturalismo paternalista” que “folcloriza” a participação histórica dos negros no Brasil, apagando suas vivências, ou a identifica ao processo histórico que os negros vivenciavam nos Estados Unidos, assim negando suas peculiaridades, além de menosprezar o papel do fator fenotípico da cor como base determinante para a identificação étnica inerente ao racismo brasileiro.

Dois autores compõe o segundo grupo de interpretações acerca das questões étnicas na revisita Vozes deste período. No sexto número de 1973 encontra-se um longo texto, destacado na capa e abrindo a seção *Artigos*, assinado pelo colaborador Marco Aurélio Luz.²⁰⁰

O autor inicia afirmando, em terminologia explicitamente marxista e que interpretamos (com base em motivos anteriormente tratados)²⁰¹ como passível de ser apontada como “ortodoxa” ou “mecanicista”, que há uma autonomia relativa entre as “[...] estruturas que são o objeto da “ciência da história” ou materialismo histórico [...]” (1976, n. 6, p. 19), o que torna possíveis (válidos) os estudos dos níveis jurídico-político e ideológico, uma vez que, em uma conjuntura histórica determinada, a ideologia pode “[...] deter um papel dominante [...] É assim que a superestrutura pode ser dominante em relação à base.” (1976, n. 6, p. 20), o que explicaria porque as massas hodiernas, mesmo encontrando-se em condições economicamente muito desfavoráveis, “[...] não adquirem ‘consciência’ política capaz de fazê-las superar esta situação.” (1976, n. 6, p. 20). Assim sendo, o autor se propõe a tecer uma “análise concreta”, realizada a partir de uma combinação entre a psicanálise de Sigmund Freud e conceitos da “ciência histórica” de Karl Marx, acerca de uma “[...] forma específica de exercício de eficácia ideológica [...] [na] formação social brasileira: a religião da Macumba ou Umbanda” (1976, n. 6, p. 20), desta maneira visando contribuir para os estudos que pretendem explicar porque apenas uma minoria da massa dos explorados realiza greves e revoltas.

Nessa análise, o autor aponta que os defensores do termo “Umbanda”, em geral brancos de classe média, querem o esquecimento da palavra “Macumba”, enquanto para os praticantes negros e proletários este termo não é pejorativo, o que Marco A. Luz interpreta – em linguagem quase clínica – como sintomático de algo mais profundo, isto é, um antagonismo classista latente, porém recalcado e expresso simbolicamente de forma indireta, deformada, por meio do discurso social ideológico da Umbanda, que visa o “esquecimento” da ligação com os escravos e a África negra dos antepassados portadores de tal religião: “A macumba representa então todas as relações dos escravos com as demais classes [...] da formação autoritária colonial [...] Representa ainda o exercício dessas relações, a luta de classes no seu imaginário, a luta da lei da Umbanda e a revolta da Quimbanda.” (1976, n. 6, p. 22) Desta forma, no “morro ou favela” a macumba recorda um desejo e uma derrota que devem ser lembrados apenas alusivamente, sem que se possa despertar a dor e permita realizar

²⁰⁰ Professor de “Fundamentos Científicos da Comunicação” na Universidade Federal Fluminense (UFF) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e coautor de duas obras que alcançaram circulação considerável no período: *Epistemologia e teoria da ciência* (publicada pela Editora Vozes em 1971) e *O segredo da macumba* (publicada pela editora Paz e Terra em 1972).

²⁰¹ Conferir nota de rodapé número 98 no Capítulo I.

sublimadamente esse desejo de revolta na gíria da Quimbanda. Procurando reforçar essa mesma linha argumentativa, o autor aponta que a palavra Macumba simbolicamente ocupa o lugar da palavra Mocambo, as casas nas quais viviam os quilombolas, que também praticavam tal religião. Este deslocamento, portanto, recalca o retorno a algo latente no imaginário da Umbanda: à África negra e às epopeias quilombolas.

Na sequência, Marco Luz empreende uma longa digressão teórica sobre o papel de “camuflagem” dos interesses classistas concretos que é desempenhado pelos discursos ideológicos, assim ocultando as relações de produção capitalistas, frente aos quais somente uma leitura “sintomática” permitiria perceber esses interesses antagônicos disfarçados ou recalcados pelos discursos ideológicos. Leitura “sintomática” esta que em seguida é apresentada para o caso em questão:

No dia que passa a ser filho de fé o médium passa a possuir deveres em relação a seu pai e sua mãe de santo [...] (O segredo da macumba, p. 83). Assim o núcleo familiar se reproduz na lei do terreiro umbandista, e esta lei se inscreve no desejo, isto é, nas ações libertárias do indivíduo no interior do templo organizado de forma hierárquica e autoritária. É a expressão constante do desejo que gera o mecanismo psíquico apto a exercer as relações de obediência ao hierarquicamente superior nas sociedades divididas em classes [...] A análise do simbólico da macumba nos revelou que sua representação narra toda uma série de episódios da repressão de um lado e da luta de libertação do outro. A história [...] da dinâmica que caracterizou o ritmo da luta de classes dos negros escravos contra os senhores brancos na formação social colonial - escravagista brasileira. (1976, n. 6, p. 28-29)

Desta forma, a “lei da Umbanda” constituiria em uma forma de repressão do desejo, incitando à obediência, enquanto a Quimbanda/ Macumba estaria ligada à luta pela libertação desses desejos reprimidos. Repressão sexual e obediência social caminhariam lado a lado na Umbanda e, por sua vez, na Quimbanda/ Macumba libertação sexual e revolta social encontrar-se-iam unidas, todavia, apenas simbolicamente.

Marco Aurélio Luz conclui que sem esse tipo de análise “psicanalítica revolucionária” das ideologias e dos comportamentos sociais ligados a estas, jamais se entenderiam fenômenos como os de adesão das massas a proposições reacionárias e contrárias a seus interesses econômicos e políticos.

Portanto, Marco A. Luz apresenta uma análise marxista que, implicitamente, parte de um entendimento que reduz a exploração dos negros nos processos relativos à formação social brasileira como meros desdobramentos reflexivos de um antagonismo de classes, para em seguida identificar uma tensão classista simbólica – resultante desses processos – no seio da Umbanda, que, por um lado, serviria como reforço da ideologia mantenedora do *status quo* de

dominação social e, por outro lado, constituiria uma forma substitutiva da revolta popular latente, capaz de explicar a falta de “consciência de classe” das massas no Brasil.

Por fim, elencamos para análise o texto presente na seção *Artigos* do sétimo número de 1974 (temática sobre “Religiosidade Popular no Brasil”),²⁰² cuja autoria compete a João Dias de Araújo.²⁰³ De acordo com o autor, neste período não somente a hierarquia da Igreja católica, mas também teólogos e intelectuais católicos e protestantes de toda América Latina estavam unidos quanto à preocupação com as distorções acerca do lugar ocupado por Jesus Cristo na religiosidade popular. Desta maneira, João D. Araújo centra suas análises naquilo que considera como uma das fontes para expressão mais pura dessa religiosidade popular no Brasil, a literatura de cordel: “[...] documento vivo da religiosidade popular, que é bem diferente das expressões religiosas das igrejas oficiais.” (1974, n. 7, p. 42)²⁰⁴

Assim sendo, o autor apresenta quais seriam as características gerais da figura de Jesus Cristo na literatura de cordel, concluindo que a principal delas é sua quase total ausência, apenas com a presença de um “Cristo distante”, isto é, que não ocupa lugar central na espiritualidade e vida devocional popular, ou um “Cristo desencarnado”, ou seja, obliterado do aspecto humano, visto com algo ausente da vida diária e do âmbito temporal, em ambos os casos substituído por figuras carismáticas de santos e outros similares ou de orixás.

Para o teólogo essas distorções do cristianismo se devem a três fatores históricos: o catolicismo português, que possui como um de seus traços dominantes a devoção aos santos, padroeiros e protetores (com vários deles não sendo reconhecidos pela Igreja); a religião dos indígenas brasileiros, que é animista, atribuindo alma ou espírito a todas as forças da natureza, o que teria feito surgir um “matriarcado” na Amazônia, com a devoção a diversas “mães”: Mão do Dia, da Noite, do Mato, D’água, etc. e, ademais, “[...] A teogonia amazônica [...] continua remarcando a predominância das deusas. E tanto é assim que o fenômeno se projetou na própria religião cristã” (1974, n. 7, p. 46), o que o autor procura comprovar citando vários exemplos de padroeiras e santas de diversas cidades da região Norte do Brasil; e por fim, a religião dos africanos, cujos cultos são ricos em divindades, os orixás, considerados como

²⁰² Existem vários artigos em ambas as revistas, sobretudo em *Vozes*, a tratarem da religiosidade popular, todavia elencamos para análise somente aqueles que abordam diretamente questões relativas às transformações sociais ou à diversidade étnica, o que é o caso do texto do colaborador João Dias Araújo.

²⁰³ Teólogo protestante, filósofo pela Faculdade Federal de Pernambuco, Mestre em Teologia pela Universidade de Princeton (EUA) e professor de Teologia Dogmática em Recife (Pernambuco).

²⁰⁴ Entendemos que este tipo de interpretação sobre a literatura de cordel como “[...] uma das expressões mais puras da alma popular brasileira, não só no Nordeste, mas também em todo o Brasil” (1974, n. 7, p. 42), pode ser pensado como um indicativo dos motivos que levaram a revista *Vozes* a dedicar muitas páginas a este tema, uma vez que autores como João Dias Araújo apresentam-na como um meio para acessar diretamente à cultura popular brasileira ou ao menos a nordestina (região que, como vimos, despertava muito interesse no meio católico do período), no intuito de conhecê-la e também, em muitos casos, para “corrigi-la”.

protetores e intermediários de uma divindade inacessível. “Assim Cristo fica sempre afastado da vida devocional do povo, porque é substituído por outros personagens considerados como possuidores de forças divinas, dispensando assim a presença de Cristo.” (1974, n. 7, p. 46)

Portanto, João Dias Araújo apresenta nas páginas de Vozes uma visão ainda persistente da “herança indígena e africana” como fator de “contaminação” do cristianismo brasileiro e, em menor medida, de alienação quanto à missão temporal cristã. Implicitamente o autor está propondo uma purificação do catolicismo das religiosidades alienantes.

Essa pouca atenção em Vozes deste período às temáticas étnicas, principalmente quanto aos indígenas, pode ser explicada parcialmente em função do contexto dos “anos de chumbo”, no qual se combinavam a forte censura à imprensa, com a tendência à identificação do sociopolítico como interesse eclipsante. Todavia, como apresentamos no segundo capítulo, esses primeiros anos da década de 1970 no México também foram marcados por uma eclosão do sociopolítico frente à evidenciação do autoritarismo – violentamente repressivo – e da falta de liberdades para participação democrática e, ainda assim, o étnico ganhou espaço significativo nas páginas da revista mexicana. Ademais, Benedito Preziosi (2003, p. 57-73) demonstra que importantes setores da Igreja católica brasileira, inclusive do episcopado, a partir de 1972 já haviam assumido posturas étnico-teológicas em linha análoga as que a revista mexicana apresentava e, sobretudo, publicaram incisivas denúncias contra a violação dos direitos humanos dos povos indígenas e até mesmo massacres perpetrados a estes pela ditadura no poder, o que passou a ocupar as páginas de Vozes somente a partir de 1975.

Desta forma, defendemos a hipótese que isto ocorreu, por um lado, porque com o arrefecimento da repressão a partir desse período a revista Vozes se percebeu possibilitada de apresentar críticas que iam de encontro ao Estado brasileiro governado pelos ditadores, mas, sobretudo, porque o ano de 1975 marcou uma mudança na linha editorial do periódico – tal qual se apresentou no terceiro capítulo – em sentido à superação de perspectivas desenvolvimentistas, assim apagando qualquer resquício das interpretações da diversidade étnica, e especialmente dos povos indígenas, como obstáculos ao progresso, isto é, ao desenvolvimento integral do país.

Assim sendo, enquanto na revista *Christus* ocorria um aprofundamento da “teologia encarnada”, cada vez mais dialogante com as questões ligadas às transformações sociais; nas páginas de Vozes desapareceram os posicionamentos que, direta ou indiretamente, identificavam a diversidade étnico-cultural como fator de alienação sociopolítica ou religiosa, ao passo que ganhava corpo o combate ao racismo e, sobretudo, a tolerância e a valorização da religiosidade afro-brasileira.

5.3. Da valorização da diversidade étnica em Vozes até o retorno ao silêncio nas páginas da revista *Christus*

Como já indicamos brevemente no terceiro e quarto capítulos, a mudança na linha editorial de Vozes a partir de 1975 em direção, grosso modo, à aposta na construção de organizações comunitárias populares a partir de sua suposta “tendência cultural” anticapitalista, refletiu na forma como as questões étnicas aparecem no periódico. O número de textos tratando do assunto aumentou e as abordagens se tornaram mais profundas. O próprio frei Leonardo Boff – cujo pensamento interpretamos como o principal norte editorial da revista nestes nossos períodos finais – possui um texto tratando de questões relacionadas à diversidade étnico-cultural, publicado e destacado na capa do sétimo número de 1977, no qual propõe-se a realizar uma avaliação teológica do “sincretismo religioso”.²⁰⁵

Leonardo Boff aponta que, ao contrário da opinião católica oficial, também o catolicismo consiste em um “grandioso sincretismo”, tal qual qualquer outra religião. O frei procura demonstrar tal afirmação apontando como o Antigo e o Novo Testamento assimilaram influências de diversas culturas e religiões, concluindo que:

O resultado não é uma religião que saiu e foi recebida pronta das mãos de Deus ou de Cristo. Ela apresenta-se como um artefato cultural produzido pela atividade cultural do homem, movido pela interpelação de Deus [...] O dom de Deus vem constituído pela fé e pela revelação divina definitiva em Jesus Cristo. Mas tudo isso vem testemunhado e vivido dentro de parâmetros religiosos e culturais preexistentes. Concretamente a Igreja, em sua estrutura, apresenta-se tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa [...] o cristianismo puro não existe, nunca existiu e nem pode existir. O divino sempre se dá em mediações humanas [...] O que existe concretamente é sempre a Igreja (s) como expressão histórico-cultural e objetivação religiosa do cristianismo [...] (1977, n. 7, p. 53-54)

Assim sendo, o autor defende, em teor que acompanha as bases da “Teologia Encarnada” até então presentes apenas nas páginas da revista mexicana, que em qualquer situação missionária ou evangelizadora deve-se optar por uma atitude de abertura e simpatia para com os valores preexistentes ao advento do anúncio cristão: “[...] assumindo-os redentivamente, expressando por eles e dentro deles a mensagem cristã e originado assim um novo sincretismo.” (1977, n. 7, p. 54)

²⁰⁵ O conceito de “sincretismo religioso” gerou inúmeras polêmicas no campo acadêmico, o que não cabe aqui detalhar. Consideramos relevante apenas indicar que a partir de meados da década de 1970, no bojo das propostas de desconstrução do “saber colonialista”, o conceito de “sincretismo religioso” começou a ser sistematicamente criticado, principalmente a partir de apropriações do pensamento de Roger Bastide presente, entre outros, na obra *As Religiões Africanas no Brasil* (BASTIDE, 1985), publicada no Brasil em 1971. Este tipo de crítica está presente nos textos de Juana Elbein dos Santos que abordaremos mais adiante.

Continuando essa linha de argumentação aponta que o amor de Deus é concreto e não abstrato, desta forma, sua vontade salvífica encarna-se temporal e historicamente revelando-se universalmente por meio de cada cultura para que todos possam chegar ao conhecimento da verdade existencial que os coloca a caminho da salvação e, portanto, atinge aos homens onde eles se encontram, utilizando como mediações os elementos peculiares de sua vida, cultura e religião. Assim sendo, há de se descobrir as “sementes do Verbo” em cada cultura histórica.

Essas interpretações ligam-se à diferenciação teológica entre fé e religião apresentada pelo autor, para quem a fé leva ao “descentramento de si mesmo” e à entrega ao Outro, isto é, aos desígnios do Mistério (existencial), consagrando a vida ao Transcendente e dedicando a Ele o amor frontal da existência, enquanto a religião, nível de expressão no qual surgem os “sincretismos”, consiste na “corporificação” dessa abertura transcendental em mediações por meio de um universo simbólico, assim “[...] lançando raízes no mundo concreto em que está inserida a pessoa e a comunidade, em seu estatuto de classe, em seus conflitos, em suas buscas etc.” (1977, n. 7, p. 57)

Desta forma, para o frei a “catolicidade”, isto é, a unidade e identidade da Igreja católica, constitui-se por sua fé cristã comum, mas que deve comportar a capacidade de encarnar-se, sem perder essa catolicidade, em uma pluralidade de expressões histórico-culturais, que teologicamente se concretizam em Igreja particulares, ou seja, dentro dos condicionamentos culturais, linguísticos, classistas, entre outros, que caracterizam uma determinada região – o que é passível de ser interpretado como sinônimo de Igreja autóctones.

Por outro lado, a partir dessa interpretação da inerente concretude histórico-temporal do amor divino, Leonardo Boff aponta que há de se estabelecer critérios para desvelar os elementos que, uma vez incorporados por qualquer religião, podem configurar um “sincretismo patológico”, ou seja, que levem à recusa da “graça salvífica divina” que é, simultaneamente, espiritual e temporal, assim deteriorando a catolicidade cristã.

Essas patologias seriam as seguintes: “magicismo”, imagem funcionalista de um Deus que serve exclusivamente para atender necessidades vitais, desejos ou aflições particulares dos homens; “ritualismo”, crença na salvação automática pela simples observância dos ritos e normas e pela incorporação sócio-religiosa, de forma que os ritos ao invés de remeter ao Mistério o substituem; e “fetichismo”, negação da dimensão sociológica da religião, substituída por um purismo impossível que reduz a fé ao individualismo e à privatização intimista, desumanizando-a e levando o fiel à irresponsabilidade social.

A partir desses critérios Leonardo Boff passa a avaliar as relações entre o catolicismo e a “religião Youruba” no Brasil (Candomblé e Nagô).²⁰⁶ Conclui que não há uma encarnação do catolicismo neste caso, mas o contrário, sendo que foi a religiosidade afrodescendente que converteu o cristianismo para dentro de sua própria identidade, elaborando um sincretismo que utiliza elementos da religião cristã, ou seja, ela não passou a ser cristã, mas isto não significa carência de valor teológico, todavia:

Desta consideração se depreende que a Igreja se situa numa postura missionária face à religião yoruba; deverá proclamar a identidade da fé cristã e convocar a conversão a esta identidade. Uma vez realizada esta diligência, poderá sincretizar toda a riqueza yoruba compatível com a fé cristã. (1977, n. 7, p. 63)
[...] toda cultura é boa para dentro dela testemunhar a salvação conseguida para todos por Jesus Cristo. Daí a necessidade de haver um cristianismo yoruba, umbadista, ameríndio, etc. (1977, n. 7, p. 65)

Ou seja, ao contrário do que vimos com Gladstone de Melo em nosso primeiro período de análises ou em outros autores no segundo período, Leonardo Boff reconhece as religiosidades afro-brasileiras enquanto religiões que possuem valor teológico e “salvífico” próprios – não se constituindo como obstáculo ao desenvolvimento integral ou ao purismo católico e, tampouco, resumindo-se a fator de alienação sociopolítica – no entanto, ao mesmo tempo entende que é necessário manter o projeto missionário de conversão cristã para, em um segundo momento, realizar uma “depuração” e “aproveitar” o que possuem de compatível com o cristianismo, em sua própria concepção “libertadora” deste.

Por fim, o frei franciscano conclui que atualmente tornou-se evidente que a religiosidade católica da forma que é comumente praticada no Brasil é incapaz:

[...] de fazer justiça aos direitos de outra cultura e de responder adequadamente a exigências da alma negra [...] Confiar na experiência religiosa do homem brasileiro afro-brasileiro é entregar-se ao Espírito Santo que é mais sábio que toda prudência eclesial e que conhece melhor todos os caminhos verdadeiros que toda diligência teológica pelo purismo da identidade cristã [...] deverá também a fé cristã buscar o homem lá onde ele se encontra e como se apresenta culturalmente [...] a fé, quanto mais profunda mais se abre ao sincretismo verdadeiro no qual Deus e Jesus Cristo libertador não aparecem como Objeto da carga pulsional do homem em busca de segurança e conforto, mas com o Coração da vida e o amor que tudo atrai e penetra. (1977, n. 7, p. 67)

²⁰⁶ Apesar do otimismo de Leonardo Boff quanto ao supostamente inerente anticapitalismo das culturas comunitárias populares na América Latina – tal qual apresentamos no capítulo III – é também por este tipo de critérios que a religiosidade popular será avaliada pelo frei. Todavia, como tratado na Introdução, optamos por um recorte que quanto a essas temáticas se atém às questões diretamente relativas à diversidade étnico-cultural. Acerca da religiosidade popular na *Revista Eclesiástica Brasileira* (também publicada pela Editora Vozes) nas décadas de 1970 e 1980 (período no qual majoritariamente foi dirigida por Leonardo Boff) sugere-se conferir Solange Ramos de Andrade David (2000).

Desta maneira, Leonardo Boff apresenta as bases do que viria paulatinamente constituir, a partir da década de 1980, a configuração de uma “Teologia Negra” no Brasil.²⁰⁷ Entretanto, as principais posturas acerca das religiões afrodescendentes nas páginas de Vozes a partir de 1975 até o final do recorte temporal desta Tese (1980), ao invés de partirem do catolicismo tomam o caminho inverso, ou seja, adotam um ponto de vista – centrado em elementos sócio-históricos e não teológicos – que se inicia nas próprias religiões afro-brasileiras, na cultura e comunidades negras do país. Neste sentido, o principal colaborador da revista brasileira no período é Juana Elbein dos Santos,²⁰⁸ assinando quatro textos na seção *Artigos*, sendo que três encontram-se destacados na capa e dois destes abrem o seu número do periódico.

Em seus textos na revista Vozes, a antropóloga interpreta a multiplicidade religiosa afro-brasileira como manifestações de uma base sociocultural comum, que denomina como “religião negro-brasileira”, relativa a um “etos negro-brasileiro”. Emprega o conceito de “negro” interpretando-o como ligado a uma continuidade genética e cultural, pensada de forma móvel e relacional, isto é, aponta esse “etos” como referente aos descendentes de negros africanos no conjunto de traços genéticos e culturais herdados ou novos e reelaborados em lentos processos de contatos interétnicos nos contextos sócio-históricos do “Novo Mundo”.

Para Juana Elbein dos Santos, apesar das mudanças nas relações de produção, desde o período da escravidão no Brasil a situação social do negro – mantido em posições subalternas de poder e econômica – não passou por modificações efetivas. Ademais, a diáspora negra no Brasil foi pautada historicamente por relações de dominação interétnicas encobertas pela ideologia oficial – inclusive inculcada em grande parcela da própria população negra – que pressupõe a inexistência de preconceito étnico no país.

Frente a esta situação configurou-se uma cultura negra de caráter nacional, com valores e instituições próprios, participando dialética e interdependentemente do sistema sociocultural brasileiro como um todo, assim outorgando-lhe sua singularidade. Esta cultura negra, em sua

²⁰⁷ É possível apontar, em linhas gerais, que a Teologia Negra conformou-se nos Estados Unidos na década de 1960, sobretudo entre os meios protestantes liderados pelo pastor Martir Luther King, e centrava-se no conceito de “raça”. A ênfase fornecida pela Teologia da Libertação aos aspectos econômicos e ao binômio opressão/libertação dificultou um diálogo frutífero com as questões relativas ao racismo enfrentado pelos afro-descendentes brasileiros, o que se modificou paulatinamente após a Conferência de Puebla (1979), em um momento no qual a Teologia da Libertação vivenciava uma fase mais defensiva e aberta. Para mais detalhes sugere-se conferir, entre outros, Jorge Hage Pádua (1999).

²⁰⁸ A antropóloga Juana Elbein dos Santos foi fundadora e neste período era coordenadora da *Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil*, em Salvador (Bahia). Em 1972 defendeu consagrada e hoje clássica Tese de Doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbonne (França), sob a orientação de Roger Bastide, traduzida pela Universidade Federal da Bahia e publicada em 1976 pela Editora Vozes com o título *Os Nagô e a morte*. Ainda neste período havia publicado, em 1977, o capítulo *Religião e Cultura Negra* da obra coletiva patrocinada pela UNESCO *África na América Latina*, além de outros textos sobre a religião Nagô publicados em

multiplicidade, é resultante de respostas dialéticas particulares fornecidas em longos processos de resistência/ acomodação cultural, pautadas historicamente por relações de dominação interétnica e seu fator determinante foi a religiosidade: “Na diáspora, a prática religiosa, como elemento de coesão, foi fator preponderante que permitiu reagrupamentos institucionais que se converteram em verdadeiras comunidades com características peculiares” (1977, n. 7, p. 24) formando um sistema múltiplo (mas com conteúdos estruturais comuns) e continuado (ainda que com saltos e vazios) que inovou elementos essenciais de uma herança mística ancestral.

Desta forma, a autora interpreta a “religião negro-brasileira” como instrumento que nucleou a formação de “[...] grupos comunitários [terreiros] que se constituíram em centros organizadores da resistência cultural e da elaboração de um etos que resistiu às pressões de desvalorização e de domínio.” (1977, n. 7, p. 25) Suas variantes explicam-se como fruto de respostas dinâmicas aos novos contextos, encobrindo e expressando essa forte resistência cultural na acomodação, conjuntamente conformando um sistema cultural básico que serviu como resposta antitética às instituições oficiais, ou seja, a antropóloga interpreta a “não cristianização” e os próprios “sincretismos” das religiões afro-brasileiras como resultantes de processos persistentes e originais de resistência cultural e – ao contrário de Leonardo Boff – entendemos que a antropóloga defende, a partir de um ponto de vista que se pretende baseado no “etos negro-brasileiro”, que a “cristianização” – provavelmente impraticável – ainda que encarnada na “cultura negro-brasileira” seria um imenso retrocesso:

[...] a particular cosmovisão da religião e do sistema cultural negro [...] expressa e constitui a irrefutável continuidade e existência de uma peculiar negritude, que rotulações como a de sincretismo encobre e desvia. (1977, n. 7, p. 34)

Assim como a civilização greco-romana se expandiu através do cristianismo, a civilização negro-africana se expandiu na diáspora através da diversidade de resistências, acomodações e reelaborações da religião tradicional africana [...] O aparecimento dessa gama abundante de variáveis [...] e o fato de que não puderam ser absorvidas pela Igreja e demais instituições do setor dirigente, indicam claramente a incompatibilidade institucional entre as duas estruturas. (1977, n. 9, p. 8-9)

Para a autora o conceito de “sincretismo” está intimamente ligado à suposição de uma enganosa “democracia racial” no Brasil, cujo objetivo principal é o “branqueamento” da população, sobretudo por meio do apagamento de toda percepção objetiva do patrimônio cultural negro: “[...] Mais do que a origem étnica, hoje é a estrutura cultural específica que define os membros [...] pertencentes a uma comunidade nagô.” (1979, n. 3, p. 71)

inglês e francês. Ademais, era esposa de Deoscóredes Maxiliano dos Santos, o Mestre Didi, renomado sacerdote Nagô, artista plástico e escritor (inclusive assinando algumas obras em parceria com a esposa), falecido em 2013.

Portanto, Juana dos Santos, além de negar qualquer caráter alienante à religiosidade afrodescendente, uma vez que esta seria fruto de séculos de resistência cultural, subverte completamente a negativa “herança africana” anteriormente apresentada nas páginas de Vozes (capítulo I), colocando a “cultura negra” como complementar e inerente à “cultura brasileira”:

[...] a identidade nacional brasileira revela-se como pluri e heterocultural, caracterizando-se por dois sistemas institucionais, um compulsório e oficial, e outro paralelo – alternativo e/ ou complementar. Uma estrutura dentro da outra, não estando ambas nem integradas nem isoladas, mas diferenciadas e resultantes de uma peculiar experiência histórica, contraditória e complexa, que implantou as bases de uma cultura negra de caráter nacional [...] (1977, n. 9, p. 9)

Por fim, em alguma medida retomando e aprofundando o que propunha Beatriz N. Gomes em textos anteriores publicados nas páginas de Vozes, Juana dos Santos defende a necessidade de conhecimento da história “cultural/ simbólica e institucional” de continuidade do etos negro brasileiro, no intuito de demonstrar como o “[...] longo processo de acomodação – resistência traz consigo particular capacidade de ‘dirigir’, ‘neo-africanizar’ os elementos novos [...]” (1979, n. 3, p. 9) em meio à procura de um espaço próprio, peculiar, mas inserido dialeticamente na sociedade nacional ao “cooptar” certos eventos públicos oficiais (civis e religiosos), reinterpretando-os de acordo com suas necessidades e enfoques particulares.²⁰⁹

Quanto às temáticas indígenas, a partir de 1975 e até 1980 o principal colaborador de Vozes é Darcy Ribeiro,²¹⁰ com dois longos textos destacados nas capas e abrindo seus respectivos números na revista.

As reflexões de Darcy Ribeiro partem de uma diferenciação entre os pequenos grupos tribais, “ilhados” em meio à população nacional, e os grandes contingentes indígenas, configurados como “indigenato” (campesinato indígena).

²⁰⁹ Interpretamos que reflexões e posicionamentos como os apresentados por Beatriz N. Gomes e Juana Elbein dos Santos nas páginas de Vozes contribuíram, sobretudo fornecendo bases teóricas, para a organização de movimentos sociais afro-brasileiros que enfatizavam a autonomia do fator étnico para além de qualquer determinação econômico-estrutural. Apesar de existir anteriormente, este tipo de movimento alcançou projeção e visibilidade efetivas no cenário nacional somente a partir da década 1980, isto é, após a relativa “abertura” possibilitada com o fim do Estado de Exceção em 1979, ao ponto de um renomado observador externo como Thomas Skidmore (1994, p. 188-189) perceber apenas para o período a partir de 1982-83 a emersão de um movimento negro que atacava o “mito da mobilidade social do mulato”, apontado como falsa à possibilidade de atenuação da “marca de origem africana”, que funcionava como força legitimadora de um sistema que perpetua a desigualdade étnica, ao mesmo tempo em que desarticula os protestos contra o sistema discriminatório em vigência.

²¹⁰ Darcy Ribeiro nasceu em Montes Claros (MG) em 1922 e faleceu em Brasília (D. F.) em 1997. Em 1946 formou-se em Antropologia em São Paulo e subsequentemente dedicou-se a estudar comunidades indígenas do Pantanal, Brasil Central e Amazônia, até 1956. Foi uma dos responsáveis pela fundação da Universidade de Brasília – na qual foi o primeiro reitor – e também (enquanto funcionário do Serviço de Proteção ao Índio) da fundação do Parque Nacional do Xingu, ambos na década de 1960. Foi Ministro da Educação durante o governo de João Goulart, em 1962 e 1963, e em seguida Ministro da Casa Civil até o advento do golpe civil-militar, quando teve seus direitos políticos cassados e exilou-se no Uruguai. Neste período já havia alcançado notoriedade acadêmica, o que também se estendeu para o campo político, sobretudo a partir da década de 1980.

O primeiro caracteriza a situação dos indígenas no Brasil: sua irrelevância demográfica em contraposição à massa populacional não afeta a sociedade como um todo e, desta forma, não são vistos como um “problema nacional” (ao contrário do “problema indígena” focado pelas políticas indigenistas mexicanas). Aponta que no Brasil existem cerca de cento e cinquenta microgrupos tribais, cuja maioria é formada por indígenas muito “aculturados” e o restante enfrenta processos de “desculturação”, uma vez que o ritmo de suas transformações socioculturais não é orientado por suas iniciativas, mas pelas dinâmicas de expansão da “sociedade nacional” sobre seus territórios.

O antropólogo defende que em casos como este são necessárias intervenções protecionistas que amparem os indígenas frente aos processos de descaracterização total ou extermínio, ainda que em contrapartida se estabeleça uma dependência a formas paternalistas de assistência, uma vez que o “indígena tribal” recentemente incluído na sociedade que o circunda enfrenta carências específicas, por exemplo: maior vulnerabilidade a enfermidades infectocontagiosas introduzidas pelo contato com os brancos; dificuldade para expressar-se no idioma oficial do país ou para adaptar-se a uma cultura que apresenta outras motivações e valores, às vezes opostos aos seus; além de ser o foco de discriminações por serem vistos como selvagens, sobretudo nas regiões de fronteiras em conflito, onde a matança de “selvagens” não envolve culpa e, às vezes, constitui mérito.

Quanto aos grandes indigenatos, como no México, entende que são “menos e mais” que minorias étnicas: menos, por sua condição estrutural estratificada de camponeses socialmente superexplorados, o que levou alguns estudiosos e políticos a prever que uma vez libertados da exploração fundiária os indígenas se “modernizariam” e se incorporariam espontaneamente à nação; e mais, porque estão revestidos por uma condição étnica anterior à estratificação e superexploração capitalistas que os torna “gente em si”, isto é, que se vê e é vista como distintos das pessoas que compõem o quadro nacional. Desta forma, na contramão das políticas indigenistas, mas também das propostas ortodoxas de “proletarização” do indígena para lograr a transformação socialista, argumenta:

[...] nenhuma reforma agrária os desindianizará, no sentido de incorporá-los, assimilá-los, à etnia nacional que ocupa seu antigo território. Finalmente, eles começam a ser vistos como povos oprimidos que na primeira oportunidade entrarão a lutar pelo direito de serem e permanecerem eles próprios, sem sofrer por isto nenhum vexame ou opressão, qualquer que seja o quadro cívico dentro do qual se encontram mergulhados [...] nenhuma revolução camponesa resolverá os problemas destas massas [...] também uma revolução socialista não resolverá se não assumir, desde o início, a forma de uma sublevação étnica cujo objetivo seja quebrar e remontar em novas bases o quadro nacional [...] (1977, n. 6, p. 9)

Ressalta ainda que as crescentes reivindicações indígenas em nada se relacionam com propostas separatistas: para o caso dos indigenatos voltam-se “[...] contra a forma unitária e opressiva de institucionalização do Estado nacional, a qual, uma vez revista para reconhecer e consagrar o caráter multiétnico da sociedade, poderia englobar em convívio igual e solidário, tanto os indigenatos como os contingentes crioulos.”²¹¹ (1977, n. 6, p. 12); enquanto no caso das etnias tribais considera que suas demandas de terras e assistência são minúsculas ao ponto de poderem ser plenamente atendidas por qualquer Estado ao menos medianamente responsável diante de sua população e somente “[...] se opõe radicalmente a eles por seus interesses aqueles que querem apropriar-se das terras que lhes restam [...] ou ainda, os camponeses marginalizados, que à falta de reforma agrária que atenda às suas reivindicações, invadem os territórios tribais.” (1977, n. 6, p. 12-13)

Desta maneira, Darcy Ribeiro opõe-se aos projetos de “proletarização” dos indígenas, ou seja, de incorporação e homogeneização classista para o alcance da transformação social, porque afirma que o conceito de etnia não deve ser reduzido como sinônimo do conceito de classe e, tampouco, a luta de classes é o único motor da história. Ademais, interpreta o operário (rural ou campesino) como um ser “culturalmente desfeito” pela estratificação social desencadeada pela expansão conquistadora europeia e intensificada pelo avanço dos meios de comunicação de massa, consequentemente radicalizando uma uniformização alienante, que leva a uma nefasta homogeneização sociocultural.

Por outro lado, não entende esse processo uniformizador como irreversível: primeiramente – em argumentação que se assemelha às expectativas ante a “inevitável chegada da modernização” que o bispo Samuel Ruiz apresenta nas páginas da revista mexicana – identifica focos de resistência, e até mesmo reconstrução étnica, ligados à adaptação e incorporação tecnológica sem danos culturais como contrapartida, uma vez que a evolução técnica é fruto das potencialidades humanas e não atributo exclusivo da civilização cristã ocidental; depois, porque percebe uma perda da força que os Estados nacionais exibiam em passado recente para impor a hegemonia do grupo étnico dominante, frente à afirmação de singularidades étnicas orgulhosas que se desencadeiam por todo o mundo:

[...] estamos diante de transformações de um novo tipo [...] que anunciam um mundo dentro do qual não é impossível que floresçam as flores étnicas que não foram totalmente erradicadas [...] chega ao fim tanto o velho processo de integração por

²¹¹ Tipo de reivindicação que vai ao encontro daquilo que o Samuel Ruiz defende em *Christus*, ademais de constituir, em grande medida, o que procuramos demonstrar em nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013) como uma das bases fundamentais das demandas indígenas no Congresso de 1974, posteriormente incorporadas pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

europização, como também o de uniformização compulsória por deculturação, para abrir espaço a uma humanidade múltipla. (1979, n. 8, p. 12)²¹²

No entanto, Darcy Ribeiro aponta que para os trabalhadores rurais descendentes de indígenas pré-colombianos e de africanos escravizados nas Américas, que foram destribalizados e desenraizados desta forma não possuindo uma identidade étnica à qual reconstruir (como entende que ocorreu na maior parte do Brasil e também nos indigenatos mexicanos, nesse caso à exceção dos maias, zapotecas e otomis, que conservaram traços enquanto povos singulares, prefigurando possibilidades de futuramente constituírem-se, entre outros povos, como formas alternativas à europeia de realização das potencialidades civilizacionais humanas), é indispensável uma “revolução social” que interrompa a continuidade secular de sua opressão e superexploração colonial ou neocolonial:

[...] possibilitando a essas massas desumanizadas um acesso aos frutos da civilização como povos que existindo, afinal, para si mesmos possam utilizá-los para transcender da condição de proletários à de povos autônomos, estruturados em comunidades humanas cujos objetivos sejam viver e melhorar a vida, e não simplesmente produzir mercadorias e gerar lucros. (1979, n. 8, p. 14)

Assim sendo, uma revolução social (leia-se socialista) não é descartada pelo autor, pelo contrário, é pensada como uma necessidade porque possibilitaria acabar com a homogeneização sociocultural resultante da “proletarização” uniformizadora desencadeada pela dominação capitalista, todavia esta, inelutavelmente, deve caracterizar-se como multiétnica no intuito de – ainda que acabe com a opressão econômica – não manter a opressão cultural perpetrada pelos “Estados nacionais unitaristas”, assim tornando-se realmente libertadora ao reforçar as condições de afirmação, expressão e luta por seus objetivos particulares das distintas identidades étnicas que compõe uma nação.

Por fim, retomando a questão do protecionismo às microetnias tribais, o antropólogo não nega que este gere uma indesejada dependência, mas entende que, ao menos inicialmente, é indispensável para sua sobrevivência física e cultural (foca-se no caso brasileiro). Como alternativa única a esse modelo aponta a organização de instituições indígenas para o autogoverno, que segundo o autor começavam a se delinear timidamente em algumas regiões, contudo, estas somente logram sucesso se partirem e forem obra dos próprios indígenas ao invés de conduzidas por agentes externos. Por diversos motivos que não cabe aqui explicitar defende que esse papel protecionista deve ser cumprido pelo Estado. Por outro lado, afirma:

²¹² “Ressurgimento étnico” este que, em alguma medida, vai ao encontro das análises apresentadas por Stuart Hall (1997) quanto ao mesmo período (década de 1970).

É de se assinalar [...] que um dos grandes acontecimentos alvissareiros da última década foi a mudança radical na posição das ordens religiosas frente às culturas indígenas, notadamente das católicas. Depois de séculos de ação catequética, preconceituosa e intolerante, que fez muitos danos às populações indígenas, algumas missões começam a reconhecer expressamente os seus deveres humanos para com os índios que catequizam e que não estavam sendo devidamente considerados, sobretudo no plano do respeito à cultura e no atendimento dos requisitos de sua sobrevivência como povos que [...] têm o direito de ser eles próprios e de viver segundo seus costumes [...] As novas missões preocupam-se, também [...] com a necessidade de superar o assistencialismo paternalista para assegurar aos índios o comando do seu próprio destino [...] Lamentavelmente estamos ainda muito longe de ver generalizados os princípios dessa reforma missiológica [...] (1977, n. 6, p. 14-15)

Nesta passagem fica clara a percepção de Darcy Ribeiro da paulatina viragem, em sentido à proposição de uma “teologia encarnada nas culturas indígenas”, que ocorreu com uma parte significativa das missões católicas no Brasil – como nos indica Benedito Preziosi (2003, p. 57-73) – sobretudo a partir de 1972, com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o que, no entanto, pelos motivos que indicamos anteriormente, somente se reflete nas páginas de *Vozes* após a transformação de sua linha editorial a partir de 1975.

Como apontamos no capítulo anterior, após sua assunção como pontífice (em 1978) João Paulo II prontamente destacou-se, entre outras temáticas, por suas abordagens acerca de questões étnico-teológicas e, desta forma, apesar de seus posicionamentos sociopolíticos irem de encontro à linha editorial da revista brasileira, o novo Papa tem três textos publicados na revista *Vozes* tratando de tal temática.

Nesses textos o Papa polonês afirma que a Igreja deve abrir-se e interpretar toda realidade e cultura humana para “impregná-la da força do Evangelho”. Discursando a um público formado majoritariamente por indígenas em Puebla enuncia: “O Papa e a Igreja [...] amam as vossas pessoas, a vossa cultura, as vossas tradições; admiram o vosso maravilhoso passado, animam-vos no presente e muito esperam do futuro.” (1979, n. 2, p. 65-66) Em outro discurso, desta vez no Rio de Janeiro, João Paulo II afirma: “Uma cultura imposta não somente contrasta com a liberdade do homem, mas põe obstáculo ao processo formativo da própria cultura, que na sua complexidade, desde a ciência até a forma de vestir-se, nasce da colaboração de todos os homens.” (1980, n. 6, p. 69) Também defende que é por meio da cultura humana que se estabelece a aliança entre Deus e o homem, concluindo que:

Há carência de amor social quando, por falta de estima para como os outros, não se respeita a pluralidade das culturas legítimas, mas se quer impor a própria cultura, que não é única nem exclusiva [...] A unidade cultural de um país geograficamente vasto como o vosso, e no qual se amalgamam numerosas tradições e vários processos históricos, não nasce de uma uniformização da cultura, mas de uma pluralidade unificada pelo respeito mútuo, pelo reconhecimento das peculiaridades

culturais e pelo diálogo que enriquece, a uns com os valores e experiências dos outros. (1980, n. 6, p. 70)

Desta forma, por meio de uma aparente ambiguidade discursiva – tal qual detecta Leonardo Boff (conferir capítulo IV) – o Papa João Paulo II, ao mesmo tempo em que, discretamente, atacava as bases de sustentação da Teologia da Libertação ao condenar o engajamento diretamente político dos cristãos e contrapor-se às interpretações socioestruturais baseados no marxismo, apresenta posturas compatíveis e que alimentam os posicionamentos de valorização e defesa da diversidade étnica, encampados pela revista Vozes a partir de 1975, assim logrando espaço significativo em um periódico cuja linha editorial interpretamos que se norteava em grande medida pelos posicionamentos, ligados à Teologia da Libertação, do frei Leonardo Boff que, como apontamos anteriormente, alguns anos depois entraria em atrito direto com o Vaticano sob o comando do Papa polônês.

Por sua vez, no que se refere às temáticas ligadas ao étnico em *Christus*, a partir de 1974 percebemos uma continuidade e aprofundamento, qualitativo e em quantidade de artigos, daquilo que já vinha aparecendo desde as transformações da revista em 1971. Os textos de Alberto Gutiérrez não são mais publicados, muito provavelmente em função do término de sua estada missionária em Chiapas e, em seguida, seu abandono da Companhia de Jesus e do sacerdócio. O bispo Samuel Ruiz ainda aparece com dois textos, mas apenas um deles foi destacado pelo periódico. Desta maneira, o colaborador mais assíduo e importante para a revista mexicana quanto às questões étnicas neste período, com cinco textos, sendo três deles destacados na capa, é o padre jesuíta missionário Mardonio Morales.²¹³

Um dos textos do padre Morales consiste em uma entrevista ao missionário realizada pelo então (1974) diretor da revista, padre Xavier Cuenca. Percebe-se que o entrevistador (como apresentamos no capítulo II, representante da mão hierárquica que visava frear a radicalização da linha editorial impulsionada pelos membros do nascente CRT a partir de 1971) fornece espaço e destaque aos posicionamentos do entrevistado, que se focava na valorização do “étnico-comunitário”, como forma de contraposição aos posicionamentos anticapitalistas e até mesmo socialistas que, como vimos, começam a predominar com colaboradores assíduos e ligados ao CRT, como Jorge Alonso e Alfonso Castillo. Em sua introdução à entrevista Xavier Cuenca afirma que um verdadeiro crescimento humano

²¹³ Mardonio Elizalde Morales nasceu na Cidade de México em 1929 e faleceu em 2011. Entrou para a Companhia de Jesus em 1946, sendo ordenado sacerdote em 1961, mesmo ano no qual foi enviado à missão jesuítica de Bacharón (no município de Chilón, Chiapas) como padre missionário entre os indígenas tzeltales – sob os auspícios do também recém-ordenado bispo Samuel Ruiz – onde permaneceu até o fim sua vida.

somente é possível se partir de valores próprios, o que interpretamos como uma forma de, implicitamente, atacar a suposta importação e imposição de “valores comunistas” alheios aos “reais interesses” do povo (católico) do México.

Interpretamos que isto ocorre porque – ao contrário do bispo Samuel Ruiz que apesar de colocar fortes ressalvas aos determinismos econômicos das teorias marxistas da dependência e, conseqüentemente, condenar os projetos de “proletarização” dos indígenas, buscava atrelar sua defesa da valorização étnica e da autodeterminação sociocultural com posturas ligadas à necessidade de transformações sociais, até mesmo defendendo abertamente o emprego do marxismo como ferramenta válida para a compreensão da realidade social (1975, out., p. 19-22) – o padre Mardonio Morales, mesmo que em nada contrariando aos posicionamentos de seu bispo, optava por focar-se na compreensão e valorização étnica do universo sociocultural dos indígenas *tzeltales* (etnia atendida pela missão de Bacharón na qual o padre alocava-se), relegando as temáticas mais diretamente relacionadas ao sociopolítico, uma vez que em seus textos, majoritariamente, centra-se na apresentação de aspectos práticos de seu trabalho missionário de “evangelização encarnada” entre os *tzeltales*.

Assim sendo, o missionário demonstra em seus textos grande conhecimento da língua *tzeltal*, além de aberto entusiasmo para com a arte, a música, as festas, entres outros costumes e tradições nativas. Ademais, quanto à organização e tomada de decisões sociopolíticas explica que o cargo de liderança entre as comunidades indígenas *chiapanecas* de ascendência maia denomina-se como *principal* e que este se configura como um poder para servir à comunidade e a Deus, fornecido pela própria comunidade que, uma vez não satisfeita, pode retirá-lo e, ²¹⁴ desta maneira, afirma que os padres aprenderam que também devem obedecer em assuntos de responsabilidade dos “*principales*”, respeitando os costumes e atendo-se à sua missão de evangelização encarnada.

Seguindo esta linha reflexiva defende concepções de educação e saúde (medicina) profundamente valorizadoras da cultura étnica local e em sintonia com as demandas indígenas apresentadas no Congresso de 1974. ²¹⁵ Desta forma, quanto à acusação de ineficácia dos rituais atrelados à “*medicina tradicional indígena*” afirma: “[...] ellos combinan las dos cosas, la parte de sugestión y la parte de la medicina. Es lo que a nosotros nos falta [...]: buscar la

²¹⁴ Acerca das características do cargo de *principal* e outros aspectos da organização social das comunidades indígenas maias de Chiapas sugere-se conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

²¹⁵ Em nossa Dissertação de Mestrado defendemos a hipótese que o Congresso Indígena realizado em 1974 foi um marco que desencadeou processos de união interétnica para ajuda mútua e organização sociopolítica entre diversas comunidades indígenas de Chiapas, partindo de concepções profundamente valorizadoras das culturas e identidades étnicas locais, focadas, entre outros pontos, em demandas acerca do sistema educacional e de saúde. Sugere-se conferir especialmente o terceiro capítulo de nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

manera de darle confianza al enfermo [...] Hay médicos que nos dan confianza y nos curan muchas veces por mera sugestión.” (1974, out., p. 43)

Acerca da educação – em proposições que podem ser consideradas como “avançadas” para o período – aponta que a escola, ao mesmo tempo em que cumpra com suas atribuições corriqueiras, como o ensino da matemática e do espanhol, e necessárias para a “convivência nacional” e “ampliação do mundo” comumente “fechado em si mesmo”, deve também ensinar a gramática das línguas indígenas e contribuir para o aprimoramento do trabalho no campo, no intuito de não causar mais opressão e alienação ao desligar culturalmente os estudantes de suas comunidades, uma vez que o padre entende como função primordial da educação a capacitação do homem para desenvolver sua personalidade no mundo social no qual vive e não como simples instrução que o converta os alunos em “peça de máquina” do sistema. Para o caso dos indígenas, portanto, deve existir uma adequação à sua língua e cultura tradicional e camponesa, ademais de condições mínimas para aprendizagem, como alimentação e saúde, constituindo em condenável uma educação que “desenraize” os estudantes de suas comunidades ou deprecie seus costumes e “modo de ser”. Assim sendo, defende que as matérias devem “servir-se” do mundo que os rodeia, partindo da realidade em que vivem e das heranças culturais próprias, a exemplo do sistema de numeração vigesimal maia:

¿Sabríamos por ejemplo que los indígenas son excelentes matemáticos? Aún conservan el sistema maya, que es vigesimal. Ellos desde siglos utilizan en su vida diaria las matemáticas de conjuntos. ¡Los métodos que llamamos modernos! [...] La educación federal y la estatal ¿preparan a sus maestros para esta educación? Es evidente que no. (1977, dez., p. 15)

Outro tema abordado pelo padre refere-se à migração de comunidades *tzeltales* para terras abertas à colonização na região da *Selva Lacandona*.²¹⁶ Mardonio Morales aponta que os grupos migrantes, apesar de possuírem a mesma língua e costumes semelhantes, advêm de comunidades socialmente independentes e com tradições peculiares que são juntadas em novos assentamentos (*ejidos*) na *Selva*. O autor entende que essa migração à região da selva leva à perda da identidade enquanto indígena de uma determinada comunidade, com o abandono de vestimentas típicas e costumes comunitários como músicas e festas, uma vez que não encontram paralelos em seus companheiros nas novas comunidades, o que leva, até mesmo, à perda da própria identidade étnica, porque esta situação pode os fazer deixar de se sentir como indígenas.

²¹⁶ A migração para a *Selva Lacandona* iniciou-se na década de 1920, no entanto o momento de maior intensidade se deu a partir de meados da década de 1950, devido, grosso modo, ao incentivo de autoridades governamentais que visavam transformar em terrenos nacionais regiões ricas em madeiras. Para detalhes acerca dessa migração sugere-se conferir nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

Também entende que a organização social indígena, um dos cerne de sua peculiaridade sociocultural, foi afetada nas novas comunidades porque os *acuerdos*²¹⁷ tornaram-se muito mais difíceis de serem alcançados em função de cada grupo tentar impor uma liderança própria, o que gera tensões e facilita a entrada de “influências externas”²¹⁸ à comunidade, prejudicando a integração dos diversos grupos.

Por outro lado, ressalva que essa situação é ambivalente e conforma uma oportunidade de reorganização autônoma, para a qual cabe aos missionários contribuir estimulando a escolha de lideranças locais que se constituam como servidores da comunidade, defendendo os costumes e tradições socioculturais indígenas – isto é, não advindos de grupos externos mestiços, inclusive (e talvez especialmente) os “marxistas revolucionários”:

Es indispensable reaccionar contra un puritanismo destructivo que los hunda más en la falta de propia identidad [...] Tiene la ventaja de dar ocasión a mayor conciencia crítica de parte de los diversos grupos pero para que esto sea fructuoso es indispensable contar con un liderazgo fuerte e inteligente que tenga ascendiente sobre todos los grupos [...] estos datos nos dan una panorámica sumamente conflictiva. Creo que no tenemos derecho a quedarnos como simples espectadores indiferentes. (1976, jul., p. 7)²¹⁹

Um dos trabalhos missionários de caráter mais prático tratado pelo autor consiste na apresentação do novo sistema, baseado na “teologia encarnada”, para tradução da Bíblia à língua *tzeltal*. De acordo com o missionário jesuíta superou-se uma preocupação “demasiadamente literalista” de tradução e entregou-se esse encargo não mais aos padres, mas aos próprios catequistas indígenas bilíngues, supervisionados pelos primeiros que, ademais, amparavam-se nos “mais recentes estudos de especialistas” (supomos que estes deviam incluir obras ligadas à Teologia da Libertação), desta forma visando uma tradução não apenas

²¹⁷ Laura Carlsen (1999, p. 45-55) interpreta que a autoridade máxima do sistema de organização social dos maias *chiapanecos* não são os *principales*, mas a assembleia comunitária, na qual as decisões são tomadas por consenso. Essa incessante busca por tomadas de decisões consensuais é denominada como *acuerdos* – que segundo a autora para os olhos e ouvidos ocidentais parecem contraproducentes e intermináveis – que se constituem, ademais, como forma de reafirmação e reforço da coesão e identidade étnico-comunitária.

²¹⁸ Essas “influências externas”, apontadas como negativas para a manutenção da identidade étnica das novas comunidades pelo padre Morales, podem ser interpretadas tanto como os mestiços em geral, como os diversos grupos marxistas revolucionários que foram até *Chiapas* após o advento nacionalmente divulgado do Congresso Indígena de 1974 e que encontraram especial acolhida entre as novas comunidades na região da *Selva Lacandona*. Para mais detalhes conferir o capítulo III de nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

²¹⁹ Essa oportunidade apontada pelo padre Morales de formação de comunidades mais dinâmicas, mas ainda portadoras de uma forte identidade étnica e de lideranças autônomas na *Selva Lacandona* acabou por confirmar-se (BARABAS, 1996; MESTRIES, 2001). As comunidades selváticas se converteram em *locus* principal da convergência de influências da Teologia da Libertação (sob a roupagem proposta pelo bispo Samuel Ruiz) e de grupos marxistas, especialmente maoistas, ambos apropriados de forma original pelas comunidades indígenas a partir de seu universo étnico-cultural peculiar (VOS, 2002). Na década de 1980 estas comunidades foram o ponto de partida para que os contatos entre as comunidades indígenas de Chiapas e um grupo marxista de origem urbana se tornassem frutíferos e dinâmicos ao ponto de possibilitassem a formação do Exército Zapatista de Libertação Nacional com as características apresentadas ao mundo a partir de 1994 (ANDREO, 2013).

linguística, mas também a outro universo cultural: “Está casi terminado el Nuevo Testamento y ya se tiene varios del Antiguo, como por ejemplo el Éxodo.”²²⁰ (1976, set., p. 6)

Outro desses trabalhos missionários práticos diz respeito ao projeto – ancorado na proposta de formação de Igrejas autóctones – de transformar uma parcela dos catequistas indígenas em pré-diáconos, no intuito de que, paulatinamente, lograssem tornarem-se sacerdotes indígenas autônomos, ainda inseridos e respondendo ao sistema hierárquico do catolicismo institucional, mas professando em uma Igreja encarnada em sua cultura étnica.²²¹ Os argumentos do autor em defesa desse projeto demonstram sua profunda valorização da cultura étnica e modo de vida nas comunidades indígenas de Chiapas e, ao mesmo tempo, remetem implicitamente à evidenciação da herança intransigente da Teologia da Libertação em sua segunda fase (conferir capítulo III) e, até mesmo, a uma interpretação dos indígenas e suas comunidades como arquétipos de um cristianismo idealizado:

En lo que refiere a su formación espiritual, las Comunidades – y por ende sus catequistas – fueron pasando de una formación de enseñanza catequética tipo europeo, a una profundización de su vida cristiana por una reflexión directa de la Palabra de Dios. La experiencia de la migración en las Comunidades de la selva [...] y la lucha por subsistencia ante la creciente explotación del sistema colonial impuesto a las comunidades que aún no emigraban²²² [...] ha llevado a una

²²⁰ O exemplo do livro do Êxodo é elucidativo quanto a esse trabalho de “tradução cultural”. De acordo com Jan de Vos (2002) os missionários católicos em Chiapas descobriram que os migrantes pioneiros da etnia *tzeltal* enxergavam a *Selva* como uma espécie de terra prometida, uma vez que a distância e as muitas adversidades encontradas no caminho eram entendidas como uma proteção contra a exploração dos fazendeiros e, desta maneira, conjuntamente com os catequistas indígenas introduziram uma catequese do Êxodo que, partindo dessa crença prévia, da realidade material e cultural e da pressão dos *tzeltales* para que as comunidades fossem consultadas antes da tomada de quaisquer decisões (o que incluía decisões referentes à religião), realizou um paralelo entre a caminhada efetuada pelo povo judeu para escapar da escravidão e a migração do “povo *tzeltal*” até a *Selva Lacandona* rumo à libertação de sua situação de opressão. Para uma análise mais detalhada dessa catequese do Êxodo sugere-se conferir Jan de Vos (2002) e nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013).

²²¹ Esse caminho rumo à Igreja autóctone em *Chiapas* efetivamente levou, em finais da década de 1970 (por volta de 1977-1978), à nomeação pelo bispo Samuel Ruiz de diáconos indígenas uxorados (casados) a serviço exclusivo das comunidades e, posteriormente, à solicitação ao Vaticano de que alguns deles fossem nomeados sacerdotes (também uxorados) – o padre Mardonio Morales foi uma das lideranças que defenderam essa nomeação – sendo que nas comunidades eles já vinham exercendo tal função (VOS, 2002, p. 231-243). A resposta negativa do Vaticano veio em 2006 e, além de não permitir o sacerdócio indígena, também condenou a “igreja indígena” ou “autóctone”, segundo o Vaticano uma ramificação da Teologia da Libertação (impulsionada por Dom Samuel Ruiz no México) que se espalhou, além do México, por países latino-americanos como Guatemala, Bolívia, Equador, Peru e Brasil. (MONFORT, 2014)

²²² De acordo com Jan de Vos (2002, p. 135-19-82) em *Chiapas* uma fazenda (*finca*) sob a propriedade de mestiços não se constituía como unidade isolada, estando intimamente ligada com as comunidades indígenas do entorno, cujo entendimento, por sua vez, somente é possível caso sejam pensadas em suas relações com a fazenda. Em muitos municípios *chiapanecos* majoritariamente indígenas a força econômica se encontrava nas fazendas que se constituíam como centros autônomos de abastecimento para si mesmos e para o seu entorno – o que tornava as comunidades indígenas dependentes da fazenda. Isso resultava naquilo que Roberta Montagu (apud VOS, 2002, p. 141) classificou como “feudalismo básico”, isto é, esse tipo de organização criava uma relação onde os *peones* indígenas (aqueles que vendiam sua força de trabalho para a fazenda) tornavam-se totalmente dependentes do *finquero* (proprietário) que não se subordinava a nenhuma autoridade municipal, estadual ou federal. Em troca de um pedaço de terra no qual sua família podia plantar e criar animais, os *peones* indígenas eram obrigados a submeter-se a um rígido e extenuante calendário de obrigações em benefício do *finquero*, podendo ser expulsos por qualquer tipo de desobediência e recebendo um salário abaixo daquele pago

reflexión de su realidad a luz del mensaje evangélico y más recientemente del Éxodo.²²³ Ese movimiento bíblico ha llevado a redescubrir la comunidad cristiana, la posibilidad y viabilidad de comunidades autóctonas [...] se va descubriendo que el modo de ser e vivir indígenas se presta a las mil maravillas para la práctica de una vida comunitaria inspirada en el ideal cristiano de las primeras comunidades. Se ha descubierto el trágico error histórico de haber negado a las Comunidades indígenas la presencia Sacramental [...] en la jerarquía. Y de este descubrimiento de ha brotado el movimiento de Diáconos [...] Esto supone evidentemente todo un proceso [...] de respecto, de oración, de confianza en la acción del Espíritu Santo. A la vez que exige de nuestra parte una confianza real y definitiva en la capacidad del indígena que durante siglos se les ha negado arbitrariamente. Así la Iglesia Indígena es la gran esperanza y la gran expectativa, el reto definitivo a nuestra decantada capacidad y orgullo occidentales. (1976, dez., p. 8-9)

O padre Morales também explica, desconstruindo as bases da ideologia da mestiçagem, que o respeito e defesa por parte dos missionários da identidade étnica e do modo de vida dos indígenas não é uma ajuda paternalista e, tampouco, as comunidades indígenas são “problemas a serem resolvidos”, pelo contrário, essa defesa nada mais é, para o autor, que a consagração do direito dos indígenas, enquanto cidadãos mexicanos, de viverem como são, isto é, com sua cultura, língua, identidade coletiva, formas de vida e tradições.²²⁴

Siempre hemos considerado como un alto valor al indígena precolombino, como raíz de la nacionalidad, siempre hemos presumido ‘nuestro folklore’, sobre todo aquellos potentados que en el extranjero se sienten ‘muy mexicanos’ con un vestido indígena. Pero apreciar actualmente su lengua, respetar su cultura y modo de ser, dar carta de ciudadanía a su forma de vida, eso sí no. Habrá que ‘integrarlos’, habrá que enseñarles ‘castilla’, y habrá que sacarlos de su ‘atraso’ [...] clamor de occidentalización. (1977, dez., p. 11)
[...] en la actualidad la opresión es infinitamente más sutil, más penetrante, más profunda. Pensemos en la lucha por desprestigiar sus costumbres, su idioma, su identidad. Se usa el radio, la escuela, la invasión de nuestra sociedad de consumo. Se les despoja como antaño de sus tierras sin posibilidad de recuperarlas jamás [...] A los que tienen medios se los obliga por todos los caminos posibles a que abandonen lo suyo y se incorporen a la ‘civilización’ [...] (1977, dez., p. 17)

Seguindo essa argumentação afirma que, enquanto cidadãos “mexicaníssimos”, os indígenas possuem direito à saúde, liberdade e bem-estar e, também, de gozar com dignidade seu próprio modo de ser (idioma, cultura, tradições) e de gestarem de sua própria convivência, em suma: “[...] derecho a buscar su propio desarrollo respetando su idiosincrasia [...]” (1977, dez., p. 11) Neste sentido, o padre Morales aponta que a busca por uma “cultura nacional” única, atrelada a diversas forma de racismo e exploração, foi uma forma de “esmagar” o

em outras regiões pela mesma quantidade de serviços. Os indígenas submetidos a este tipo de relação semisservil são denominados *peones acasillados*.

²²³ Referência à Catequese do Éxodo que abordamos anteriormente.

²²⁴ Em nossa Dissertação de Mestrado (ANDREO, 2013) defendemos, grosso modo, a hipótese de que esse tipo demanda por “igualdade e diferença”, ou seja, pelos direitos e deveres correspondentes a todos os cidadãos do país e, concomitantemente, por autonomia social, manutenção e valorização da identidade étnica indígena, foi o cerne do trabalho sociopolítico desenvolvido pela Igreja católica com os indígenas maias de Chiapas, apropriado e em seguida paulatinamente aprofundado a partir dos contatos que levaram à formação do EZLN.

indígena, o constituindo em um problema a ser resolvido (*el problema indígena*) pela nação mexicana. Tampouco a Igreja católica, que para o autor desempenhou papel importante nessa busca por uma “cultura nacional”, escapa às críticas:

[...] todo lo que es indígena está marcado por la sospecha de superstición, de brujería, de satanismo [...] Jurídicamente se aceptó su racionalidad, pero en la práctica pastoral se le relegó a la categoría de infante, de incapaz, de falso, de sospechoso [...] Nuestro complejo de superioridad y etnocentrismo cultural nos llevan a tratar de imponer nuestros patrones culturales y a depreciar e a desconocer validez a otras concepciones de la vida [...] Históricamente en nuestras tierras la Iglesia al operar y organizarse según patrones occidentales, se ha sumado y ha reforzado procesos de dominio racista. (1977, dez., p. 15)

Contudo, com a conclusão da transformação editorial em *Christus* a partir de 1977, as questões étnicas, que de certa forma funcionavam como freios ou ao menos contrapontos para a radicalização dos posicionamentos políticos, praticamente desaparecem da revista mexicana neste período de controle independente do CRT em sua direção editorial. São apenas três textos abordando questões étnicas em nosso recorte final (1977-1979), sendo apenas um após o CRT assumir a direção em 1978, frente a vinte textos no período anterior.

Portanto, enquanto na revista *Vozes*, em consonância com uma linha editorial que valorizava a “cultura comunitária” como um antípoda a partir do qual se construiria a futura derrocada do capitalismo, ocorria um período de aprofundamento (inclusive em sentido teológico, mas no qual passaram a predominar de forma destacada colaborações de especialistas leigos, sobretudo antropólogos) da valorização da diversidade étnico-cultural e do combate ao racismo; em *Christus*, frente à opção editorial por interpretar como necessidade para transformação social a organização sob a égide de um partido socialista ou comunista que unificasse (na prática homogeneizando) todos os explorados pelo sistema em um projeto futuro de tomada do poder, as questões étnico-sociais e étnico-teológicas, desde 1971 tratadas de forma complexa e pioneira, desaparecem das páginas do periódico mexicano, uma vez que passaram a ser entendidas como nada além de um primeiro passo, a ser necessariamente superado, do processo de conscientização proletária das classes exploradas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trataran de enterrarnos.
No sabían que éramos semillas.

Provérbio popular mexicano

Sem nostalgia do passado, não pode
existir sonho de futuro autêntico.

Michel Löwy & Robert Sayre

As fontes e objeto de nossa pesquisa foram às revistas *Vozes* (Brasil) e *Christus* (México) entre os anos de 1966 e 1980, todavia, entendemos que a análise histórico-comparativa das revistas nos permitiu estabelecer um diálogo com a própria história dos processos mais gerais que levaram ao surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação, percebendo nuances, matizes e distinções espaços-temporais nestes processos a partir das reações e adequações frente aos contextos nacionais – sincrônicos, porém distintos – e dos próprios embates e negociações com as instituições hierárquicas católicas e no interior dos grupos que conformavam as linhas editoriais das revistas.²²⁵

Entendemos que ambos os periódicos se ligavam por um projeto de comunicação social com as mesmas características, enquanto revistas de intervenção ligadas a uma instituição católica – Ordem franciscana para o caso da revista *Vozes* e Ordem jesuítica (e Episcopado mexicano até 1977) para o caso de *Christus* – e, desta forma, se propunham a apresentar posicionamentos e debates representativos de determinados setores socialmente engajados do meio católico que, entre outros, voltaram-se para temas políticos-intelectuais e da práxis social em seus respectivos países. Por outro lado, interpretamos que a necessidade de negociação, interna e externa, que aparece de forma mais explícita na revista mexicana ao longo de nosso recorte temporal, diz respeito ao distinto público específico a que se destinavam os periódicos: enquanto *Christus* (ao menos até 1976) – ainda que crescentemente

²²⁵ É importante esclarecer que apesar de concordarmos com as interpretações (abordadas na Introdução desta Tese) que apontam, entre outros aspectos, para a característica predominantemente intelectual da Teologia da Libertação, isto não significa que a reduzimos exclusivamente à faceta intelectual, pelo contrário, interpretamos que uma de suas características refere-se às suas ligações com agentes pastorais, o que gerava, consequentemente, relações diretas com uma práxis social que, concomitantemente, “alimentava” e limitava suas reflexões – o que em alguns momentos aparece nas análises ao longo da Tese. Todavia, nossos recortes temáticos (além da própria opção por empregar revistas como fontes e objeto da pesquisa) – ainda que em determinados momentos permita a aparecimento de algumas dessas relações com a práxis – são voltados para o estudo de aspectos intelectuais acerca das discussões, proposições e projetos sociais ligados ao *aggiornamento* católico e à Teologia da Libertação nos países comparados.

se interessasse em dialogar com católicos laicos e, sobretudo, com as diversas pastorais sociais – destinava-se prioritariamente aos sacerdotes das dioceses que adotavam a revista como boletim oficial; a revista *Vozes*, por sua vez, procurou progressivamente se dirigir aos setores católicos presentes nos debates acadêmicos políticos e culturais, uma vez que o papel de responder ao clero era cumprido em maior medida pela Revista Eclesiástica Brasileira (também publicada pela Editora Vozes), o que garantia uma maior liberdade relativa ante a hierarquia episcopal.

Assim sendo, procuramos demonstrar que houve mudanças na linha editorial de ambas as revistas analisadas ao longo do recorte temporal desta Tese. Quanto à revista *Vozes* interpretamos que estas foram consoantes às transformações institucionais do próprio catolicismo latino-americano, em paralelo com as imposições e reações frente ao desenrolar dos acontecimentos no contexto sociopolítico da ditadura militar brasileira. Por sua vez, interpretamos que as transformações na linha editorial da revista *Christus* relacionaram-se com as trocas de controle e consequentes mudanças de posicionamentos de seu corpo editorial, que se atrelava ao ambiente da Companhia de Jesus tanto frente aos processos sociopolíticos ocorrido no México, quanto em relação ao Vaticano.

Em suas posturas iniciais, entre 1966 e 1969, interpretamos que a revista *Vozes* norteava-se por um “reformismo desenvolvimentista cristão” (associado a posições hierárquicas minoritárias, porém altamente atuantes e influentes), que evitava grandes atritos para com o novo regime ditatorial instaurado no país, não demonstrando preocupação com as características dos meios adotados para o processo de desenvolvimento, desde que este incluísse em seus objetivos, para além do mero crescimento econômico-industrial, uma preocupação “cristã” em expandir o “progresso” até os setores “marginalizados” da sociedade brasileira, assim “humanizando o desenvolvimento”; todavia, no bojo da fase inicial de expansão da onda revolucionária na América Latina desencadeada pela Revolução Cubana, que se encontrava com um ambiente sociopolítico nacional no qual pequenos, porém estrondosos setores políticos e intelectuais defendiam que a única possibilidade para a derrocada dos ditadores era uma ruptura sistêmica, a revista conviveu com um debate interno com propostas revolucionárias construídas a partir de interpretações “marcuseanas” e impulsionados por parte de seu corpo editorial.

A revista *Christus*, entre 1968 e 1970, manteve uma linha editorial análoga à apresentada na revista *Vozes*, ou seja, centralmente orientada por um projeto social “reformista cristão desenvolvimentista”, todavia, ao contrário da revista brasileira, possuía a incumbência de servir como boletim oficial (e consequentemente justificar-se) para um

grande número de dioceses ao largo do território nacional, diante, por um lado, de um ambiente eclesiástico nacional no qual seus posicionamentos favoráveis à ação social ativa do clero eram ainda mais minoritários entre os setores hierárquicos do que no caso brasileiro – à exceção do conflituoso e ambíguo espaço da Ordem jesuítica mexicana no período – e por outro lado, da ebulição social gerada pelo movimento estudantil de 1968 e o consequente e “palpável” receio de que a situação levasse a violentas radicalizações, o que tornou muito mais secundária, em quantidade de textos e em ocupação de espaços destacados, as proposições revolucionárias nas páginas da revista mexicana deste período.

Simultaneamente, nesse primeiro subperíodo, em ambas as revistas, a aposta na humanização (cristã) do desenvolvimento técnico-econômico nacional configurou-se em entrave para a valorização da diversidade étnico-cultural, uma vez que, em associação com as ideologias da mestiçagem, interpretamos que as proposições desenvolvimentistas cristãs partiam do entendimento acerca das culturas que não ascendiam estritamente da civilização judaico-cristã ocidental como obstáculos a serem superados, ou seja, como resquícios de um passado primitivo que se colocava de encontro à marcha do progresso técnico-industrial e econômico e, até mesmo, espiritual. Por conseguinte, nesse subperíodo temporal de nossa Tese observou-se um eloquente silêncio na revista mexicana acerca das numerosas populações indígenas que compõe o país, enquanto na revista Vozes as poucas páginas dedicadas às questões étnicas, além de apontarem para a necessidade de uma sistemática civilização – o que incluía, sobretudo, a catequização – das comunidades indígenas isoladas, atacaram ferozmente o empobrecimento que as heranças culturais indígenas e especialmente as heranças culturais e religiosas dos negros africanos causaram (e causavam) para a suposta cultura nacional brasileira.

A partir de 1970, com o aumento expressivo da censura e da repressão (que inclusive atingiu de formas brutais diversos membros socialmente ativos do baixo clero e principalmente setores católicos laicos), interpretamos que a revista brasileira adotou a estratégia de relegar seus posicionamentos abertamente sociopolíticos à seção de menor destaque, *Idéias e Fatos*,²²⁶ ao mesmo tempo em que nestes anos, sem mudar essencialmente sua linha editorial, passou a enfatizar a necessidade de um caráter democrático e, sobretudo,

²²⁶ Foge aos objetivos desta Tese, mas consiste em possibilidade para uma pesquisa futura a análise de como temáticas culturais como histórias em quadrinhos, literatura latino-americana, música brasileira, cinema, poesia concretista, entre outras, supostamente politicamente isentas, foram empregadas como forma de abordar indiretamente assuntos políticos, assim driblando a censura, especialmente nos chamados “anos de chumbo” que, em maior ou menor medida, coincidem com nosso segundo subperíodo (e capítulo) de análises na revista Vozes.

nacionalista do desenvolvimento econômico-industrial, contrapondo-se radicalmente ao modelo de desenvolvimento econômico baseado, grosso modo, na exportação de bens primários e inversão de capitais estrangeiros no país, que entendia estar sendo colocado em prática pelo regime ditatorial no período. Neste contexto, no qual as guerrilhas urbanas no Brasil haviam sido quase completamente desmanteladas após o recrudescimento do regime, a aposta em projetos revolucionários – que ocupou espaço relativamente significativo nos debates e embates em nosso primeiro subperíodo de análises (1966-1969) – declinou até o ponto de tornar-se desprezível no periódico.

Enquanto isso, na revista mexicana entre 1971 e 1973 iniciou-se um processo de transição, relacionado a disputas internas no seio da Ordem jesuítica mexicana, com a paulatina ascensão ao controle do periódico de um grupo, que formaria o *Centro de Reflexión Teológica* (CRT), que adotava posturas anticapitalistas e até mesmo “socialistas cristãs”, progressivamente empregando as teorias da dependência como ferramenta explicativa da realidade latino-americana, contudo mantendo-se desfavoráveis às rupturas sistêmico-revolucionárias imediatas. Esta guinada editorial em *Christus* não foi abrupta. A nova linha editorial conviveu com os freios hierárquicos colocados por conta de ainda atender enquanto boletim oficial a diversas dioceses mexicanas. Por outro lado, em meio ao contexto de culminância da evidenciação do autoritarismo antidemocrático e repressor do regime político instaurado e das crescentes ações dos pequenos, mas ativos grupos guerrilheiros mexicanos, foi neste mesmo período que posicionamentos abertamente favoráveis à luta pela ruptura sistêmico-revolucionária galgaram a maior quantidade de páginas em *Christus*, todavia relegados a espaços de pouco destaque na revista.

Ainda neste mesmo período, a revista *Christus* começou paulatinamente a conciliar suas posturas acerca das transformações sociais com reflexões pioneiras para o meio eclesiástico quanto às questões étnicas. Contrapondo-se à ideologia da mestiçagem e, conseqüentemente aos projetos indigenistas mexicanos de incorporação e integração à Nação por meio da “civilização” e “modernização” sociocultural imposta de “cima para baixo” pelo setor étnico (mestiço) dominante, o periódico posicionou-se em defesa valorização, em diversos aspectos, das identidades étnico-culturais das comunidades indígenas, propondo o livre diálogo intercultural como enriquecedor para o desenvolvimento nacional, partindo das premissas apresentadas pela proposição missionária denominada como Teologia Encarnada, que visava à formação de Igrejas Autóctones. Tal projeto previa também a autodeterminação (social, econômica e, até mesmo, religiosa) indígena, o que, se por um lado alimentava aos posicionamentos favoráveis à ativa ação social por parte do clero em favor do “povo pobre”,

por outro lado se opunha a qualquer projeto redentor, quer seja o de uma Igreja eurocêntrica que impõe a verdade salvífica em moldes culturais exteriores, quer seja de grupos políticos que visam “desanuiar as consciências alienadas” dos indígenas, impondo um projeto societário unívoco e os meios para seu alcance. Desta maneira, contrapunha-se aos excessivos determinismos econômicos frente aos aspectos étnico-culturais (iniciando assim um debate “subterrâneo” nas páginas do periódico mexicano).

A revista Vozes, em período equivalente, também transformou seus posicionamentos quanto às questões étnicas. Por um lado, começou a ganhar espaço em suas páginas um enfático combate ao racismo contra os afrodescendentes na sociedade brasileira, que procurava desconstruir as teorias da “democracia racial” no Brasil (atrelada ao que denominamos como “ideologia da mestiçagem à brasileira”) e, simultaneamente, opunha-se à síntese explicativa do racismo aos determinismos econômicos classistas. Por outro lado, este tipo de posicionamento convivia *pari passu* com “olhos desconfiados” ante as culturas étnicas indígenas e afro-brasileiras, que as pensavam como “fatores de alienação”, quer seja classista ou mesmo religiosa.

No contexto eclesiástico no qual se efetivou a tomada do controle institucional do CELAM por setores considerados sociopoliticamente “moderados”, mas que se colocavam como adversários das “radicalizações” ligadas à Teologia da Libertação, o que também se inseria em uma fase de retração da onda revolucionária na América Latina e, em âmbito local, na chamada “distensão lenta e progressiva” da ditadura brasileira que enfrentava o crescente avanço de resistências democráticas ao regime (inclusive, e de forma destacada, por parte da Igreja católica), interpretamos que a partir de 1975 a revista Vozes transformou sua linha editorial, passando a alinhar-se aos posicionamentos, marcados pela ascensão de novos colaboradores (sobretudo frei Leonardo Boff), característicos da Teologia da Libertação em sua “segunda fase”, desta forma, apostando na “conscientização” paulatina das bases comunitárias (especialmente cristãs católicas) para que então estas mesmas futuramente protagonizassem a transformação social, desta feita em sentido anticapitalista e até mesmo abertamente “socialista cristão”, mas refratário à proposição de rupturas sistêmico-estruturais.

Esta nova linha editorial concomitantemente alimentou à ascensão (quantitativa e qualitativa) da valorização da diversidade étnica nas páginas da revista Vozes, até então pouco explorada e apontada como algo essencialmente negativo no primeiro subperíodo (1966-1969) e majoritariamente refletida sob “olhos desconfiados” no segundo subperíodo (1970-1974). Interpretamos que isto ocorreu porque as bases comunitárias, que se tornaram o

foco das reflexões acerca das transformações sociais, eram interpretadas, em concepções que indicam heranças de uma idealização popular do catolicismo intransigente, como portadoras de uma cultura inerentemente anticapitalista (e implicitamente também cristã), demandando que este cerne fosse estimulado, entre outros e, sobretudo, pela Igreja, principalmente em sua configuração enquanto “Igreja popular”, o que abriu espaço, por aproximar-se, às reflexões ligadas à diversidade étnico-cultural latino-americana e brasileira e à meta de formação de Igreja autóctones, até então não exploradas na revista. Desta maneira, a partir de 1975 a valorização e defesa das culturas indígenas, mais destacadamente pensadas sob uma ótica socioantropológica, tornou-se um tema corriqueiro, implicitamente dialogando com a Teologia Encarnada (que aparecera em período anterior na revista mexicana). O mesmo ocorreu com as temáticas ligadas à cultura afro-brasileira, especialmente as religiões afrodescendentes, majoritariamente apontadas como um *locus* de resistência histórica de uma identidade sociocultural que compõe, lado a lado (mas não de forma amalgamada), o quadro que confere as peculiaridades que conformam a cultura nacional brasileira.

Por sua vez, interpretamos que a partir de 1973 a contraposição “reformista” que ainda persistia em *Christus*, cada vez mais foi perdendo seu espaço de contraponto ao anticapitalismo da linha editorial, que se tornou ainda mais predominante, uma vez que, como consequência de uma nova mudança na direção da revista, os membros do CRT paulatinamente foram assumindo, indiretamente, o controle de seu conteúdo, mas não sem enfrentar restrições da “mão hierárquica” da Companhia de Jesus, que no México do período passava por um momento de verticalização e busca por controle dos posicionamentos teológicos e sociopolíticos destoantes aos seus.

Todavia, enfrentando o mesmo contexto eclesiástico e sociopolítico latino-americano que apontamos para o caso da revista Vozes e, ao contrário desta, encontrando-se diante de um ambiente hierárquico nacional no qual, além do âmbito jesuítico, o setor majoritário do episcopado também procurava “domar” os posicionamentos divergentes internos, e de um quadro político que aparentava apresentar possibilidades de reformas nacionalistas e democratizantes em oposição aos interesses “oligárquicos associados ao imperialismo”, nas páginas de *Christus* passaram a predominar projetos referentes às transformações sociais que – sem abandonar as teorias da dependência como ferramenta explicativa da realidade latino-americana – contrapunham-se enfaticamente às vias armadas que propugnavam por uma ruptura imediata (apontadas como ineficazes e até mesmo contraproducentes para a conjuntura mexicana e praticamente desaparecendo da revista) e defendiam, apropriando-se de reflexões maoistas, a necessidade de estabelecer alianças táticas com os setores reformistas

e nacionalistas da “burocracia estatal” no intuito de, em meios às lutas contra os interesses oligárquicos, lograr as condições subjetivas para a transformação sócio-estrutural, ou seja, alcançar a necessária conscientização classista operária das massas populares.

Os setores predominantes da hierarquia episcopal e jesuítica mexicana, representados em *Christus* por meio da atuação de seu novo diretor, o padre Xavier Cuenca, concordavam com este apoio ao “reformismo nacionalista” do Estado, porém não visando os mesmos objetivos dos membros do *CRT* e, assim sendo, interpretamos que as questões étnicas, que alcançaram seu auge quantitativo na revista neste período, foram empregadas como forma de contraponto ao projeto de conscientização classista proletária em sentido marxista, uma vez que nessas reflexões acerca do étnico, a libertação – em linha mais próxima às características norteadoras da Teologia da Libertação em sua “segunda fase” apresentada na revista brasileira em período análogo – aparecia como advento protagonizado pelas próprias “vítimas do sistema”, no caso, os indígenas, após processos paulatinos de organização e conscientização sociopolítica e, sobretudo, étnico-cultural, e não por processos redentores externos ou com o abandono de suas idiossincrasias socioculturais e, até mesmo, políticas.

Por fim, interpretamos que a revista *Vozes* entre 1978 e 1980, continuando a mesma linha editorial, buscou conciliá-la com o contexto de agitação operária que marcava o Brasil do período. Desta maneira, a aposta nos processos de conscientização das bases comunitárias populares adotou “ares” de conscientização de classe, apoiada em preceitos “científicos marxistas” e, sobretudo, apropriando-se em muito das reflexões acerca do conceito de conscientização presentes em obras de Paulo Freire. Todavia, a nova ênfase classista mantinha a interpretação (de herança católica intransigente) de que as “culturas populares” possuem características que tendem ao anticapitalismo, assim não resultando em desconsideração das reflexões e demandas acerca das questões étnico-culturais indígenas e afrodescendentes que, pelo contrário, galgavam crescentes espaços de destaque nas páginas (e capas) da revista brasileira.

Para o caso de *Christus* entre 1977 e 1979, interpretamos que a partir do rompimento de sua dependência para com a hierarquia jesuítica, uma vez que a revista passou ao controle autônomo do *CRT*, ou seja, de um corpo editorial que defendia abertamente posturas socialistas em completa contradição com as hierarquias (tanto no Episcopado mexicano, como na Companhia de Jesus e no Vaticano), houve um desenvolvimento das proposições acerca das alianças táticas com os setores reformistas do Estado. O projeto de constituição da conscientização classista operária (a partir de lutas pontuais e alianças interclassistas) foi

mantido, entretanto adotou-se a interpretação, impulsionada pela reforma eleitoral mexicana ocorrida no período, de que este projeto deveria necessariamente ser controlado e dirigido por um partido de classe, socialista ou comunista – por exemplo, o *Partido Socialista de los Trabajadores*, fundado em 1978 com a participação de Jorge Alonso. Assim sendo, a valorização das identidades étnico-culturais indígenas e a luta pela terra passaram a serem compreendidas como “passos iniciais”, primeiras etapas de um processo mais abrangente que, necessariamente, deveria levar as massas exploradas, operárias e camponesas (mestiças ou indígenas), ao ingresso nas fileiras de um partido revolucionário, o qual, quando se atingissem as condições objetivas e especialmente subjetivas necessárias, comandaria o processo democrático ou, mais tendencialmente, armado de tomada do poder e consequente transformação sistêmico-estrutural. A conscientização passou a ser entendida como sinônimo de “proletarização”, em suma homogeneização, o que acabou levando à diminuição drástica das preocupações focadas nas questões étnicas e valorização da diversidade étnico-cultural, que praticamente desapareceram das páginas da revista mexicana neste nosso período final de análises.²²⁷

Durante a década de 1980, no campo eclesiástico a Teologia da Libertação sofreu um processo de dismantelamento paulatino, porém sistemático, desencadeado desde o Vaticano. Em linhas gerais, as sucessivas derrotas no plano institucional levaram a ênfase cada vez maior nas bases comunitárias populares e, pouco a pouco, em movimentos sociais diversos que as próprias consequências da Teologia da Libertação haviam contribuído para alavancar, quer fossem focados na luta pela terra, por moradia, em sindicatos operários e, até mesmo, em partidos políticos, como no caso do Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil. Ademais, muitos membros do clero envolvidos direta ou indiretamente com a Teologia da Libertação, entre outros motivos decepcionados com os rumos sociopolíticos tomados pelo catolicismo, abandonaram o sacerdócio e passaram a dedicar-se a lutas sociais em movimentos populares ou mesmo no campo acadêmico-universitário, o que especialmente ocorreu com diversos colaboradores da revista *Christus*. Por outro lado, as questões relativas à diversidade étnica não encontraram o mesmo tipo de enfrentamento hierárquico sistemático e puderam seguir desenvolvendo-se de forma relativamente mais autônoma e respaldada.

²²⁷ Outra possibilidade latente que identificamos para uma futura pesquisa consiste em realizar uma análise histórico-comparativa acerca das formas como foram sendo transformadas as interpretações acerca do conceito de “América Latina” em meio às mudanças editoriais pelas quais passaram ambas as revistas ao longo do recorte temporal de nossa Tese (1966-1980).

Contudo, somente outra pesquisa poderia elucidar mais precisamente como as duas revistas responderam a estes novos contextos que, no caso brasileiro lidava – em meio à crescente perseguição intraeclesial de expoentes da Teologia da Libertação (como no caso da condenação do frei Leonardo Boff ao “silêncio obsequioso” em 1985 e das continuadas perseguições que o levaram ao abandono do sacerdócio em 1990) ou mesmo de lideranças hierárquicas que a apoiavam ou ao menos a toleravam em maior ou menor medida – com o processo sociopolítico da chamada “redemocratização do país”, no qual as bases católicas comunitárias, muitas vezes ligadas a diversos movimentos sociais, tiveram participação ativa; enquanto o México vivenciava a eclosão de uma grave crise econômica frente a qual, por um lado, as medidas político-econômicas neoliberais, de forma pioneira, foram sistematicamente implantadas e, por outro lado, a participação sociopolítica ativa e efetiva do clero começou cada vez a ser mais escassa.

A queda do muro de Berlim em finais da década de 1980 e, sobretudo, o fim da União Soviética no início da década de 1990 formam marcos que levaram à culminância do processo de desmantelamento da Teologia da Libertação, mas não sua completa extinção, uma vez que localizados bastiões, como própria revista *Christus* (ainda publicada periodicamente), seguem reivindicando, em roupagens renovadas, suas ligações com a Teologia da Libertação. Por sua vez, a revista *Vozes* foi publicada até 2003, todavia desde 1991 apresentando uma linha editorial sociopoliticamente moderada e teologicamente mais “tradicionalista”, sob o estrito controle do Vaticano, sobretudo por meio da Congregação para Doutrina da Fé presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger, que em 2005 tornar-se-ia o Papa Bento XVI.

Por fim, interpretamos (sem negar os papéis fundamentais desempenhados pelas relações com agentes transcontinentais) que as diversas disputas e negociações entravadas entre grupos católicos na América Latina, especialmente a partir de meados da década de 1960 – tais quais as que pudemos perceber e analisar em alguns aspectos elencados a partir de nosso estudo histórico-comparativo entre a Revista de Cultura *Vozes* e a revista *Christus* –, resultaram em um “caminhar” específico do catolicismo social na América Latina que, apesar do diacronismo, nuances e matizes locais, estabeleceram uma identidade ancorada em uma memória comum que não foi apagada (cujo marco inicial pode ser apontado como sendo a Conferência de Medellín) e frente à qual os grupos católicos socialmente engajados, mesmo enfrentando os processos de desmantelamento da Teologia da Libertação no interior da intuição eclesial, remetem suas reflexões e posturas sociopolíticas, marcando uma presença que pode levar ao diálogo e à negociação, pois, ao menos, incita à necessidade de respostas.

REFERÊNCIAS

AGUILLAR Camín, Héctor & MEYER, Lorenzo. *À sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: EDUSP, 2000.

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária: 1907/1937*. 2002. Tese (Doutorado) – FFLCH, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

ALONSO SÁNCHEZ, Jorge. *Ficha de entrevista de Jorge Alonso para el laboratorio audiovisual del CIESAS, 17 de julio de 2012*. Disponível em: <http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/imagenes/documentos/ficha_jorge_alonso.pdf>. Acesso em: 22/ 05/ 2014.

ALTAMIRANO, Carlos. Introducción al volumen II – Élités culturales en el siglo XX latinoamericano. In. _____ (ed.). *Historia de los Intelectuales en América Latina II*. Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX. Buenos Aires: Katz, 2010.

ALTHUSSER, Louis & BALIBAR, Étienne. *Para leer El Capital*. México D. F.: Siglo XXI, 2004.

ALTMANN, Werner. Lázaro Cárdenas e Cuba antes da revolução. In. *México e Cuba – revolução, nacionalismo e política externa*. São Leopoldo (RS): Unisinos, 2002.

ANDRADES, Marcelo Ferreira de (coord.). *Editora Vozes: 100 anos de história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. São Paulo: Alameda Editorial, 2013.

ARIAS, Patricia, CASTILLO, Alfonso & LÓPEZ, Cecilia. *Radiografía de la Iglesia Católica en México*. México D. F.: UNAM, 1981.

ASSMANN, Hugo. *Opresión-liberación*. Desafío de los cristianos. Montevideo: Movimiento Internacional de los Cristianos, 1970.

BARABAS, Alicia M. La Rebelión Zapatista y el Movimiento Indio en México. *Antropologia*. Brasília: UNB, n. 208, p. 01-16, 1996.

BARBOSA, Carlos Alberto Sampaio. *A fotografia a serviço de Clio – uma interpretação da história visual da Revolução Mexicana (1900-1940)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

_____. *A Revolução Mexicana*. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. Revista de Cultura Vozes: Cultura e política numa revista católica brasileira (1966-1987). In. CRESPO, Regina (org.). *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*. México: UNAM/CIALC/Ediciones Eón, 2010. p. 449-477.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BELLUCCO, Hugo Alexandre de Lemos. *Política e Ciências Sociais nos semanários Opinião e Movimento (1972-1981)*. In. Anais do XVIII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal (RN).

BEOZZO, José Oscar. *Medellín: inspirações e raízes*. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>>. Acesso em: 15/ 12/ 2014.

BLANCARTE, Roberto. Christus en la historia o la historia de Christus. *Christus*, México D.F., jan. / fev., p. 53-57, 1986.

_____. *Historia de la Iglesia católica en México*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y conciliación imposible*. México D.F: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Editora UERJ, 2005. Vol. I.

BLOCH, Marc. Para uma História Comparada das Sociedades Européias. In. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998, p. 119-150.

BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder*. Ensaio de eclesiologia militante. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 1994.

_____. *O pacto das catacumbas vivido pelo Papa Francisco*. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2014/07/06/o-pacto-das-catacumbas-vivido-pelo-papa-francisco/>>. Acesso em: 15/ 05/ 2015.

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo/Porto Alegre: Edusp/ Zouk, 2007.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: MICELI, Sergio (org.). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 27-78.

_____. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

BUSSETTO, Áureo. *A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CAPELATO, Maria Helena Rolim & PRADO, Maria Ligia Coelho. *O bravo matutino: imprensa e ideologia política no jornal o Estado de S. Paulo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Depoimento de Ciro Flamarion Cardoso. In. MORAES, José Geraldo Vinci de e REGO, José Marcio (orgs.). *Conversas com historiadores brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2002, p. 211-238.

CARDOSO, Fernando Henrique & FALLETO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina* – Ensaio de Interpretação Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

CARLSEN, Laura. Autonomía Indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. *Revista Chiapas*. México: Era, n. 7, p. 45-70, 1999.

CASTILLO Murillo, David Benjamín. *A la extrema derecha del conservadurismo mexicano: El caso de Salvador Abascal y Salvador Borrego*. 2012. Tesis (Doctorado) – Universidad Autónoma Metropolitana (UAM – Unidad Azcapotzalco), México D.F.

CASTILLO Troncoso, Alberto del. *Ensayo sobre el movimiento estudiantil de 1968*. La fotografía y la construcción de un imaginario. México D.F.: Instituto Mora, 2012.

CHANADY, Amaryll. Mestiçagem e Construção da Identidade Nacional na América Latina. In. BERND, Z. & De GRANDIS, R. *Imprevisíveis Américas: questões de hibridação cultural nas Américas*. Porto Alegre: Sagra/ Luzzatto, 1995.

CHAOUCH, Malik Tahar. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, México D.F., n. 3, p. 427-456, 2007.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*. V. 11, n. 5, São Paulo: USP, 1991.

_____. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: UnB, 1994.

CIERVA, Ricardo de la. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo – 1965-1985: La teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona: Plaza & Janes Editores, 1986.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Disponível em: <http://200.144.182.130/cesta/images/stories/CAPITULO_INDIGENA_Pages_from_Relatorio_Final_CNV_Volume_II.pdf>. Acesso em: 05/ 05/ 2015.

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad Gentes* – Decreto sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: <<http://www.cleofas.com.br/virtual/impressao.php?doc=CONCILIO&id+con1043>>. Acesso em: 15/10/2013.

_____. *Nostra Aetate* – A Igreja e as Religiões Não-Cristãs. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html>. Acesso em: 05/12/2013.

CORTEN, André. El establecimiento de una red de la teología de la liberación. In. BASTIAN, Jean-Pierre (coord.). *La modernidad religiosa*. Europa y América Latina en perspectiva comparada. México: FCE, 2004.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que Papo é esse? Igreja católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985)*. Feira de Santana (BA): UEFS Editora, 2011.

CRESPO, Regina. Introducción. In. CRESPO, Regina (org.). *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*. México D.F: UNAM/ CIALC/ Ediciones Eón, 2010. p. 9-34.

DALFERTH, Silfredo Bernardo. A graça de Deus e o ethos da graça – Experimento: o conceito da graça na teologia de L. Boff e a releitura de textos de Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo (RS): Escola Superior de Teologia (EST), n. 2, p. 120-155, 2008.

DELAPPE, Edward Larry Mayer. *La política social de la Iglesia Católica en México a partir del Concilio Vaticano II; 1964-74*. México D.F: UNAM, 1977.

DAVID, Solange Ramos de Andrade. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. 2000. Tese (Doutorado) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Assis – SP.

DE LUCA, Tania Regina. Anuário da Imprensa Brasileira (1942): uma leitura e muitos desafios. In: MATTOS, G., JAGUARIBE, E. & QUEZADO, A. (orgs.). *Nordeste, Memórias e Narrativas da Mídia*. Fortaleza: Edições Iris / Expressão Gráfica Editora, 2010. p. 97-113.

_____. *A Revista do Brasil (1916-1944): notas de pesquisa*. In: BEZERRA, Holien Gonçalves; LUCA, Tania Regina de; FERREIRA, Antonio Celso. (orgs.). *O historiador e seu tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2008. p. 102-113.

_____. *A Revista do Brasil: um diagnóstico para a (N)ação*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. História dos, nos e por meio dos periódicos. In. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 111-153.

DÉVES-VALDÉS. *Pensamiento Periférico*. Asia – África – América Latina – Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global. Santiago de Chile: IDEA-USACH, 2012.

ESPAGNE, Michel. *Les transfer culturels franco-allemanes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz – El caminante*. México: Espasa Calpe, 1994.

FERNÁNDEZ, Iñigo Fernández. *Cuestión y situación social en México (1962-1979) – La perspectiva de la revista Christus*. 1994. Tese (Licenciatura). Universidad Iberoamericana, México, D.F.

FICO, Carlos. Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 47, p.29-60, 2004.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCÍA, Jesús. La Iglesia Mexicana desde 1962. In. DUSSEL, Enrique (dir.) *Historia General de la Iglesia en América Latina V* – México. México D.F: CEHILA / Sígueme / Paulinas, 1984.

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

GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira (1971-1980): a visão da espionagem*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo. Colonialismo Interno [Una Redefinición]. In. *La teoría marxista hoy*. Problemas y perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

_____. La Democracia en México. México D.F: Ediciones Era, 2009.

GONZÁLEZ Gómez, Francisco & GONZÁLEZ Gómez, Marco. Del porfirismo al neoliberalismo. México D.F.: Ediciones Quinto Sol, 2012.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GREW, Raymond. On the current state of comparative studies. In. BURGUIÈRE, André (org.). *Marc Bloch aujourd' hui: histoire comparé et sciences sociales*. Paris : Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

_____. Estambul e México. *Varia História*, Belo Horizonte, n. 38, p. 265-272, 2007.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 175-195, 2001.

GUTIÉRREZ Casillas, José. *Jesuitas en México Durante el Siglo XX*. México D.F: Porrúa, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación – perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A Ed., 1997.

HOBBSAWM, Eric J. Barbárie: Manual do Usuário. In. *Sobre História - Ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

HU-DEHART, Evelyn. Rebelión campesina en el noroeste: los indios Yaquis de Sonora, 1740-1976. In: KATZ, Friedrich (org.). *Revuelta, Rebelión y Revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México D.F: Era, 2004.

JASO Galván, Azucena Citlalli. "... Defenderé los principios y arrostraré las consecuencias...": los informes presidenciales de Gustavo Díaz Ordaz, el enemigo interno y la represión, 1964-1970. *OPSI*. Catalão - GO: Universidade Federal de Goiás, V. 14, n. 1, p. 101-119, 2014.

KATZ, Friedrich. La guerra fría en América Latina y el Caribe. In. SPENSER, Daniela (coord.). *Espejos de la guerra fría: México, América Central y el Caribe*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2004.

KNIGHT, Alan. *La Revolución Mexicana: del porfiriato al nuevo régimen constitucional*. México: Grijalbo, 1986, 2 vols.

KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. In: *History and Theory*. Middletown – USA: Blackwell Publishing, nº 1, p. 39-44, 2003.

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

LIBÂNIO, J. B. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>>. Acesso em: 28/ 03/ 2015.

LEVINE, Daniel H. & MAINWARING, Scott. Religión y Protesta Popular en América Latina: experiencias contrastantes. In. ECKSTEIN, Susan (coord.). *Poder y Protesta Popular*. Movimientos Sociales Latinoamericanos. México D.F: Siglo XXI, 2001.

LOAEZA, Soledad. *La restauración de la Iglesia católica en la transición mexicana*. México D.F.: El Colegio de México, 2013

LOSANO, Lucrecia. *De Sandino al Triunfo de la Revolución*. México: Siglo XXI, 1985.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: o judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LUISELLI Fernández, Cássio e MARISCAL Orozco, Jaime. La crisis agrícola a partir de 1965. *Revista del México agrario*. México D. F.: Editorial Campesina, n.1, p. 67-88, 1978.

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

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARTÍN ÁLVAREZ, Alberto & REY TRISTÁN, Eduardo. La oleada revolucionaria latinoamericana contemporánea, 1959-1996. Definición, caracterización y algunas claves para su análisis. *Naveg@américa*. Espanha: Asociación Española de Americanistas, n. 9. p. 1-36, 2012.

MESTRIES, Francis. Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista. *Estudios Agrarios*. México: Procuraduría Agraria, n. 16, p. 117-147, 2001.

MEYER, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XX y XIX. México: Editorial Vuelta, 1989.

_____. *La cristiada*. México: Siglo XXI, 1988, 3 vols.

_____. Los jesuitas mexicanos en el siglo XX: historia de la disidencia. In: CAMP, Roderic A., HALE, Charles A. & ZORAIDA Vázquez, Josefina (org,'s). *Los intelectuales y el Poder en México* – Memorias de la VI Conferencia de Historiadores Mexicanos y Estadounidenses. México D.F: El Colegio de México, 1991.

MIRES, Fernando. *La rebelión permanente* – Las revoluciones sociales en América Latina. México D.F.: Siglo XXI, 2009.

MOGUEL, Julio & LÓPEZ Sierra, Pilar. Política Agraria y Modernización Capitalista. In: MOGUEL, Julio (org.). *Historia de la Cuestión Agraria Mexicana* – Los tiempos de la crisis (Segunda parte) 1970-1982. México D.F: Siglo Veintiuno, 1990.

MONFORT, Associação Cultural. *Santa Sé diz não a "igreja indígena" e sacerdócio casado na América Latina*. Disponível em <<http://www.monfort.org.br/index.php?secao=imprensa&subsecao=igreja&artigo=20060309&lanf=bra>>. Acesso em: 06/08/2013.

MONSIVÁIS, Carlos. *El 68, la tradición de la resistencia*. México D.F: Era, 2012.

MORLINA, Fabio Clauz. *A Teologia da Libertação na Nicarágua Sandinista*. 2009. (Dissertação de Mestrado) – FFLCH, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o "Perigo Vermelho": o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Disponível em: <http://pt.slideshare.net/Geraaufms/uma-abordagem-conceitual-das-noes-de-raca-racismo>. Aceso em: 05/01/2014.

NAPOLITANO, Marcos. *1964: História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.

NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. México D.F: UNAM, 2004.

NEOTTI, Clarêncio. Revista Vozes: uma jovem centenária revista de cultura. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura*. São Paulo: Paulinas, n. 14, p. 48-51, 2007.

OLIVEROS Maqueo, Roberto. Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (org.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990. Vol. I, p. 17-50.

PÁDUA, Jorge Hage. Teologia negra da libertação - Expressão teológica dos oprimidos na América Latina. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo – RS: Escola Superior de Teologia. V. 39, n. 2, p. 143-166, 1999.

PAULO VI. *Populorum Progressio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html> Acesso em: 10/01/2015.

_____. *Octogesima Adveniens*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_po.html> Acesso em: 20/03/2015.

PAULO NETTO, José. Em busca da contemporaneidade perdida: a esquerda brasileira pós-64. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000): a grande transação*. São Paulo: SENAC, 2000.

PÉREZ-RAYÓN, Nora. El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, México D.F., n. 55, p. 113-152, 2004.

PILETTI, Nelson & PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: o profeta da paz*. São Paulo: Contexto, 2008.

PONIATOWSKA, Elena. *La noche de Tlatelolco* – Testimonios de historia oral. México: Era, 1971.

POULAT, Émile. *Eglise contre bourgeoisie*. Introduction au devenir du catholicisme social actuel. Paris: Castermann, 1977.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

PRADO, Fernando Correa. História de um não-debate: a trajetória da teoria da dependência no Brasil. In: *Comunicação & Política*. Rio de Janeiro: CEBELA, n. 2, p. 68-94, 2011.

PRADO, Maria Ligia Coelho. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da Unicamp, 1986.

_____. & PELLEGRINO, Gabriela. *História da América Latina*. São Paulo: Contexto, 2014.

_____. Repensando a História Comparada da América Latina. *Revista de História*. São Paulo, n. 153, p. 11-33, 2005.

PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na luta e na esperança* – retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indígena e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica* – sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza/ Imprensa Oficial, 2006.

REIS Filho, Daniel Aarão. A ditadura faz cinquenta anos: história e cultura política nacional-estatista. In: REIS, Daniel Aarão, RIDENTI, Marcelo & MOTTA, Rodrigo Patto Sá. (org.). *A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

_____. *A revolução faltou ao encontro – Os comunistas no Brasil*. Editora Brasileiense, 1990.

_____. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

REZENDE, Maria José de. *A ditadura militar no Brasil: repressão e pretensão de legitimidade 1964-1984*. Londrina: Ed. da UEL, 2001.

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

ROCCA, Pablo. Por que, para que uma revista (Sobre sua natureza e sua função no campo cultural latino-americano). *Boletim de Pesquisa – NELIC*, Florianópolis: UFSC, n. 10, p. 1-22, 2007.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *A Ordem – uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *A política armada*. Fundamentos da guerra revolucionária. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SALAZAR Valiente, Mario. El Salvador: crise, ditadura, luta (1920-1980). In: GONZÁLEZ Casanova, Pablo (org.). *América Latina: História de meio século*. Vol. 3 – Costa Rica, Cuba, El Salvador, Haiti e Nicaragua. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SANTOS, Theotônio dos. *A Teoria da Dependência: um balanço histórico e teórico*. Disponível em: <http://www.reggen.org.br/midia/documentos/ateoriadadependencia.pdf>. Acesso em: 28/06/2013.

SARLO, Beatriz. Intelectuales y revistas: razones de una práctica. In: *América, Cahiers du CRICCAL*. Paris: Sorbonne Nouvelle, n.9-10, p. 9-16, 1992.

SARMIENTO Silva, Sergio. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*. México D.F.: UNAM, n. 4, p. 197-215, 1985.

SCHERER García, Julio & MONSIVÁIS, Carlos. *Parte de Guerra, Tlatelolco 1968: Documentos del general Marcelino García Barragán: Los Hechos y la Historia*. México D. F.: Nuevo Siglo Aguillar, 1999.

SILVA, Isabel Pimentel da. Horizontes Revolucionários: A Cultura Política Guerrilheira Durante a Ditadura Civil-Militar Brasileira. *Revista Contemporânea*: UFF, n. 5, p. 1-27, 2014.

SKIDMORE, Thomas E. *O Brasil visto de fora*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SOUZA, Jessie Jane Vieira de. Acomodações recíprocas: a Igreja católica e o poder temporal na Argentina e no Brasil. *Passagens – Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro. V. 1, n. 2, p. 50-64, 2009.

SOUZA, César Martins. Ditadura, grandes projetos e colonização no cotidiano da Transamazônica. *Revista Contemporânea*: UFF, n. 5, p. 1-19, 2014.

SPRÍCIGO, Sandra Helena. Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes. *Boletim de Pesquisa – NELIC*. Florianópolis: UFSC, n. 3, p. 46-49, 1998.

_____. Verdade e justiça na Revista Vozes. *Boletim de Pesquisa – NELIC*. Florianópolis: UFSC, n. 4, p. 51-55, 1999.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O império asiático português – 1500-1700: uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

SUE-MONTGOMERY, Tommie & WADE, Christine. *A Revolução Salvadorenha – Da reforma à revolução*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

THOMPSON, Edward Palmer. *A Formação da Classe Operária Inglesa – vol. 1*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

_____. Algumas observações sobre a classe e “falsa consciência”. In: NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sergio (org.’s.) *E. P. Thompson – As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, 2001.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. 1955-1979 três Conferências Gerais do Celam e uma Igreja ante o desafio de transformação na América Latina. *Religião & Cultura*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, V. VI, n. 12, p. 11-29, 2007.

TRÓTSKY, Leon. *A Revolução Permanente*. São Paulo: Kairós, 1985.

TUPAYUPANQUI, Nicanor S. La Prehistoria de la Teología India. In: *Teología India en la Iglesia Latinoamericana*. 1999. Tese (Doctorado) – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz.

TOBLER, Hans Werner. *La Revolución Mexicana: transformación social y cambio político – 1876-1940*. México: Alianza Editorial, 1994.

VILLAÇA, Mariana Martins. Introdução. In: *Polifonia tropical: experimentalismo e engajamento na música popular (Brasil e Cuba, 1967-1972)*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2004, p. 13-38.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. *O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP.

VALLE Noriega, Luis del. *Siempre Humano, Siempre en Proceso* – Mis memorias. Segunda Parte. Aguascalientes / México D.F: CENEJUS / CRT, 2011.

VASCONCELOS Calderón, José. *La Raza Cósmica*. Misión de la raza iberoamericana. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

VIEIRA, Evaldo. Brasil: do golpe de 1964 à redemocratização. In. MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000): a grande transação*. São Paulo: SENAC, 2000.

VOS, Jan De. *Una tierra para sembrar sueños* – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WASSERMAN, Claudia. A esquerda na América Latina durante os séculos XX e XXI: periodização e debates. *Diálogos*, Universidade Estadual de Maringá, V. 14, n. 1, p. 19-38, 2010.

_____. *América Latina: dependência X desenvolvimento no pensamento marxista*. In. Anais do XXV Simpósio Nacional de História, 2009, Fortaleza (Ceará).

WERNER, Michael & ZIMMERMANN, Bénédicte. Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the challenge and reflexivity. *History and Theory*, Middletown – USA, nº 1, p. 30-50, 2006.

WINN, Peter. *A Revolução Chilena*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

YALLOP, David. *In God's Name: An Investigation into the Murder of Pope John Paul I*. New York: Bantam Books, 1984.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *'Entre Deus e o Diabo': O arcebispo de D. Avelar Brandão Vilela durante a Ditadura Militar*. In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História ANPUH, Natal (RN), 2013.

ZIMMERMANN, Matilde. *A Revolução Nicaraguense*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

APÊNDICE – O debate entre Gilberto Freyre e Dom Hélder Câmara

As análises que seguem abaixo não foram inseridas no corpo da Tese porque, respeitando nossas opções metodológicas, decidimos não abordar textos presentes na seção *Idéias e Fatos* da revista *Vozes* em nosso primeiro recorte temporal (1966-1969). O conteúdo destes textos constitui-se em um inflamado debate, que inclui a reprodução de um artigo originalmente publicado no jornal que então possuía a maior circulação no Nordeste do país (região chave para os setores socialmente engajados da Igreja brasileira e para a própria revista *Vozes*), no qual o respeitado e ilustríssimo intelectual – que dispensa apresentação – Gilberto Freyre desferia ataques aos posicionamentos de setores da Igreja católica que possuíam representatividade na revista *Vozes* e, sobretudo, ao maior expoente nacional e internacional da Igreja brasileira (e da própria revista) no período, Dom Hélder Câmara, quem os responde no periódico. Entendemos que tal debate foi relegado à seção de menor destaque da revista em razão do arcebispo de Olinda e Recife em seu texto/ reposta centrar-se principalmente na defesa da ação temporal da Igreja católica e seus membros, o que, ao contrário do que ocorria na revista *Christus* em período análogo, não constituía preocupação central nas páginas de *Vozes* – tal qual apresentamos.²²⁸ Por outro lado, decidimos apresentar esses textos como apêndice porque sua análise possibilita, quanto a alguns pontos, tornar ainda mais claros os posicionamentos de Dom Hélder Câmara nesta época acerca das transformações sociais, período no qual o arcebispo era o principal colaborador e norteador da linha editorial da revista *Vozes*.

Dos quatro textos assinados por Dom Hélder Câmara em 1966 que abordam questões relacionadas às transformações sociais, três – sendo um deles de autoria coletiva – encontram-se na movimentada seção *Idéias e Fatos* da nona edição. Aqui abordaremos dois deles.

O texto de autoria coletiva, intitulado “A Mensagem dos Bispos do Nordeste”, consiste na íntegra de um manifesto assinado pelos quinze bispos que compunham o Regional Nordeste II da CNBB,²²⁹ em apoio à posição assumida (e disponibilizada publicamente em

²²⁸ Conferir especialmente a nota de rodapé número 117 presente no segundo capítulo desta Tese.

²²⁹ De acordo com Scott Mainwaring (2004, p. 115-123), desde a década de 1950 o episcopado nordestino era o mais “progressista” do país, adotando posições reformistas – como a defesa da necessidade de reforma agrária – que não foram amenizadas após o golpe militar de 1964 e, assim sendo, lhe garantindo, ao menos até meados da década de 1970, o posto de principal alvo da repressão militar no que diz respeito aos quadros da Igreja católica.

documentos e relatórios) pela Ação Católica Operária,²³⁰ Associação Católica Rural e Juventude Agrária Católica²³¹ quanto à situação de miséria e exploração vivenciada no meio rural nordestino. Apesar de se encontrar em *Idéias e Fatos* é um dos dois textos desta seção que estão destacados na capa da revista.

Dentre as posições assumidas pelos bispos no texto destacamos o entendimento, baseado em documentos conciliares, de que o trabalho supera em valor aos demais elementos da vida econômica e que o verdadeiro desenvolvimento existe somente quando o homem – e não o crescimento econômico abstrato – é colocado em primeiro lugar.

Passando ao papel da Igreja afirmam que ela deve ser para todos, ricos e pobres, patrões e operários, unindo e não acentuando as divergências entre os grupos sociais, mas que as injustiças para com os trabalhadores devem ser combatidas, pois sem a busca pelo bem comum e o respeito à “pessoa humana” não há cristianismo e, portanto, a “[...] Igreja há de voltar a ser de preferência aos que sofrem, aos que não conseguem ganhar o pão para si e para sua família, mesmo com o suor abundante do seu rosto, para aqueles que parecem condenados à estagnação em condições infra-humanas de vida [...]” (1966, n. 9, p. 755)

Esta mesma citação apresentada acima foi também destacada em uma pequena introdução apresentada pela revista, na qual se explica muito sucintamente do que se trata o manifesto. Repare que nela não se fala em “passar a ser”, mas em “voltar a ser”, o que entendemos que significa regressar ao entendimento supostamente original, atribuído ao cristianismo primitivo e ao próprio Jesus Cristo, que teria escolhido encarnar em meio aos pobres, isto é, reflexão na qual se baseia a “opção pelos pobres” que ganhará corpo principalmente a partir com a Conferência de Medellín, ocorrida em 1968 – apesar de não ser citada literalmente em nenhum de seus documentos – e contribuirá para abrir espaços à vindoura Teologia da Libertação. Por outro lado, nessa citação ela não está ligada ao conceito de “pobres” (conferir nota de rodapé número 131 no Capítulo II), se aproximando mais – também pela ligação com a ACO – a uma noção de operariado injustiçado.

²³⁰ A ACO foi fundada, em 1962, por antigos membros da Juventude Operária Católica (JOC), com intuito de ampliar os esforços desenvolvidos com os jovens ao operariado de mais idade. A partir de então a ACO passou a funcionar em sintonia e como complementação aos trabalhos da JOC, que consistia em um movimento leigo integrante da Ação Católica Brasileira que, de acordo com Scott Mainwaring (2004, p. 149-163), mesmo quando não foi apoiado pela hierarquia, não abandonou em momento algum seu compromisso com a Igreja institucional e tampouco deixou de pautar sua visão política pelo caráter religioso, todavia, a partir de 1958 passou por um processo de transformações em sentido de atuação ativa em questões políticas na defesa dos trabalhadores, que começou a radicalizar-se na segunda metade da década de 1960, desenvolvendo concepções mais “progressistas” do que o pensamento dominante na Igreja brasileira, até constituir-se como o movimento católico leigo mais significativo – e perseguido pela repressão militar – do país, o que culminou, em 1970, com a adoção de uma linha abertamente anticapitalista.

²³¹ Estes dois últimos são “braços” camponeses da ACO.

Entretanto, apesar de apoiar a ACO como “fermento evangélico no mundo operário” (1996, n., p. 755) e recomendar aos trabalhadores que apoiem aos sindicatos, o método de ação explanado pelos bispos para solucionar o problema das injustiças sofridas pelo operariado é conclamar as autoridades e aos empresários à promoção social, isto é, se aposta principalmente na conciliação por meio de um convencimento baseado no cristianismo, mesmo em meio ao regime militar.

Outro dos textos de autoria de Dom Hélder Câmara publicados neste mesmo nono número é uma resposta aos comentários realizados por Gilberto Freyre ao manifesto analisado anteriormente, comentários estes também publicados na conturbada seção *Idéias e Fatos* deste número. Originalmente o texto de Gilberto Freyre foi publicado no Jornal do Comércio (maior jornal nordestino do período) e sua reprodução na revista Vozes intitulava-se “A Crítica de G. Freyre ao Episcopado Nordeste”.

Em seu conteúdo Gilberto Freyre, por vezes em tom irônico, por outras de forma cáustica, acusa a Igreja católica, com seus séculos de atuação no Brasil, de ser mais culpada dos males sociais apontados no manifesto dos bispos nordestinos do que o governo militar instaurado há apenas dois anos no país. Para o autor, tal manifesto seria uma expressão de um complexo de culpa que os bispos intentavam transferir para o atual governo brasileiro, composto por “[...] gente limpa [...] que, com todas suas enormes deficiências, vem livrando o Brasil do pior caos para que íamos resvalando menos de alma que de corpo em 1964 [...]” (1966, n. 9, 759), ou seja, se livrando do comunismo que a seu entender tentava-se implantar contra a vontade da maioria durante o governo de João Goulart (1961-1964).

Na maior parte do texto Gilberto Freyre trata da figura de Dom Hélder Câmara, a quem denomina como “[...] superarcebispo do Nordeste [...] campeão ostensivo dos oprimidos das áreas rurais do país [...] senão desde dias recentes [...]” (1966, n. 9, p. 760), pois destaca que é notório que Hélder Câmara foi um líder eloquente e dos mais atuantes do Integralismo brasileiro, movimento equiparável ao nazismo alemão e ao fascismo italiano e que, para o autor, recebeu no Brasil financiamento das camadas mais ricas da população, cujo intento era somente o de defender suas próprias fortunas particulares. Seguindo essa linha de raciocínio, Dom Hélder é apresentado como um “Dr. Goebels brasileiro”,²³² do qual teria assimilado a capacidade de propaganda política em prol da Igreja ou “[...] em benefício indireto de uma

²³² Joseph Goebbels foi ministro da propaganda de Adolf Hitler durante o regime nazista na Alemanha.

causa política, dirigida do exterior e que não coincide exatamente com o interesse brasileiro [...]” (1966, n. 9, p. 760)

Por fim, acusa o arcebispo de haver silenciado diante dos “abusos demagógicos” perpetrados no governo anterior a 1964, questionando se tal silêncio não seria sinônimo de concordância e concluindo que enquanto sacerdote a serviço da Igreja evidentemente não, mas como o “parapolítico” que também era poderia ter visto neste “caos” a chance de fazer ganhar força “[...] a chamada politização do Catolicismo brasileiro: perigosa politização que poderia fazer do catolicismo brasileiro linha auxiliar do comunismo, senão internacional, russo-soviético.” (1966, n. 9, p. 760) Gilberto Freyre chega a afirmar ter ouvido na Europa e nos Estados Unidos em 1964 que comunistas internacionais intencionavam fazer de Dom Hélder – “Kerensky brasileiro”²³³ – o próximo presidente do Brasil (!).

Desta forma, desqualifica – sofisticadamente – Dom Hélder Câmara por de ter sido militante nazifascista e defensor dos interesses das elites econômicas brasileiras e atualmente propagandista da causa comunista internacional, fechando o texto apresentando o arcebispo como alguém preso a uma encruzilhada entre seu papel sacerdotal e como “parapolítico comunista”, ironicamente predizendo que no final o clérigo vencerá.

A réplica vem no texto seguinte da mesma seção *Idéias e Fatos* e intitula-se “D. Hélder Responde a G. Freyre”. Logo no início o autor afirma, em tom não menos irônico que o de seu antagonista, que admira o “velho Gilberto Freyre”, que é um homem bom e respeitado no exterior, mas que hoje se apresenta como um perseguidor, todavia Dom Hélder deposita esperanças de que o primeiro Gilberto Freyre prevalecerá ao segundo.

Passando a um tom mais sério e direto defende-se da acusação de ser mais político do que sacerdote, relatando que o próprio Jesus Cristo foi alvo de semelhantes acusações e, tratando de sua sabida atuação Integralista, afirma que não pode ser condenado por uma “[...] rápida experiência político-partidária, da qual Deus me livrou de maneira total [...] (pecados da mocidade!)” (1966, n. 9, p. 761), concluindo que daí por diante sua atuação foi exclusivamente a de clérigo católico em defesa do bem comum, uma vez que o papel da Igreja deve incluir a ajuda às massas a tornarem-se “[...] Povo, e o Povo precisando ser preparado para o desenvolvimento” (1966, n. 9, p. 762) e, portanto, os bispos do nordeste não exorbitam seu papel, pois a missão histórica que estes procuram desempenhar “[...] é a mesmíssima que levou Cristo a angustiar-se vendo a multidão faminta [...]” (1966, n. 9, p. 762)

²³³ Alexander Fyódorovich Kérensky foi um dos líderes do processo revolucionário que levou à queda do regime Czarista Russo.

Quanto à acusação de apoiar “demagogias” questiona se é demagogia ou exagero falar em miséria no nordeste e se é demagógico reivindicar reformas estruturais que acabem com o “colonialismo interno”,²³⁴ completando essa argumentação de maneira que fica bastante claro qual era seu pensamento no período acerca da necessidade de transformações:

[...] os olhos do povo se abrirão. Ai do cristianismo se, amanhã, quando os olhos se abrirem, ficar a impressão de que a Igreja foi conivente com os poderosos na exploração dos humildes [...] Cada vez que reformas fundamentais ficam no papel, o povo se desencanta ainda mais. Até onde irá a paciência das massas? (1966, n. 9, p. 761)

O trecho acima citado nos permite perceber que, longe de corroborar as acusações de “revolucionário e comunista”, a insistente defesa de Dom Hélder Câmara quanto à necessidade de serem implantadas reformas – paralelas ao desenvolvimento técnico-econômico – que controlassem a exploração e acabassem com a situação de miséria, sobretudo no nordeste, consiste, pelo contrário e para além do sentimento de caridade cristã (que não pode ser descartado), em uma proposta baseada na crença de que inevitavelmente haveria uma reação, provavelmente em curto prazo, a tais condições de vida e, portanto, era necessário demonstrar que a Igreja não concordava com tal situação e estava ao lado deles, dos miseráveis e explorados, além de conter os avanços – que no período alardeava-se serem imensos e estar em progressão geométrica – das propostas “revolucionárias e ateias”, que poderiam tornar-se tentadores caso a situação não fosse amenizada de outras formas.

Corroborando essa análise, Dom Hélder Câmara segue em defesa do manifesto dos bispos nordestinos, afirmando que ele não possui nenhuma inverdade, nada de subversivo e, menos ainda, de comunista:

Parece ridículo que um Bispo católico tenha de proclamar que não é comunista [...] Tenho minha maneira de combater o comunismo, que consiste: - em trabalhar pelo desenvolvimento, pois estou convicto de que a miséria, além de ser uma injúria ao Criador [...] é o melhor caldo de cultura para parar a expansão comunista; - em contraditar o marxismo não com palavras, mas com atos, apresentando um cristianismo, nada alienado ou alienante e vivendo, e fazendo fazer viver uma religião que nada tem de ópio do povo. (1966, n. 9, p. 762)

Afirma defender, portanto, uma proposta anticomunista, mas – implicitamente iniciando a demonstrar a coragem de denúncia que o tornaria mundialmente reconhecido – contrapõe este a outros “tipos deformados” de anticomunismo, que acusam:

[...] todos que tem fome de verdade, de justiça, de promoção humana [...] sem a menor filiação ao partido ou à ideologia comunista [...] [e adotam métodos] incompatíveis com a democracia e usados pelos regimes totalitários e, em particular,

²³⁴ Conceito tratado no primeiro capítulo desta Tese.

por regimes comunistas, como incentivo à delação, regime de tortura física e mental, desrespeito a pessoa humana. (1966, n. 9, p. 762-763)

Em seguida, muito provavelmente no intuito de que esse tipo de declarações não o colocasse em antagonismo total com um regime do qual ainda esperava arrancar “reformas urgentes”, o arcebispo afirma veementemente que não é contra a “Revolução de 64”, não possuía qualquer compromisso com o governo anterior e que não há “[...] má vontade para com o esforço restaurador e renovador empreendido pela Revolução” (1966, n. 9, p.763), ou seja, Dom Hélder Câmara se mostra favorável ao combate ao suposto “avanço comunista” que o golpe impediu, mas espera do novo regime uma contrapartida social “rápida e radical”.

Por fim, surgem outros dois temas – complementares – que alicerçam o pensamento defendido por Dom Hélder no período e que foram aprofundadas por ele em outros artigos publicados nas páginas da revista Vozes (como apresentado no primeiro capítulo da Tese): as relações entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos não devem ser vistas como mera ajuda dos primeiros para com os últimos, mas como uma questão de justiça em escala mundial, sendo que é essa injustiça nas relações internacionais um dos fatores que alimentam o comunismo e impedem a paz; e o caminho para o estabelecimento de todas as necessárias reformas sociais e das relações internacionais deveria recusar absolutamente o recurso às armas e se dar por vias democráticas estabelecidas por meio da pressão da opinião pública.