



PENSAMENTO CATÓLICO PROGRESSISTA E A IGREJA DOS POBRES: DE DOM HELDER CAMARA AO PAPA FRANCISCO

LATIN AMERICAN CATHOLIC PROGRESSIST THINKING AND THE CHURCH OF THE POOR: FROM DOM HELDER CAMARA TO POPE FRANCIS

José Henrique Artigas de Godoy¹

RESUMO

O artigo acompanha a trajetória e o pensamento de Dom Helder Camara para refletir sobre a formação de uma linhagem progressista do pensamento católico no Brasil e na América Latina e suas afinidades com a práxis do Papa Francisco. Observa-se, especialmente, a conjuntura de mudança que caracterizou o debate católico na década de 1960. O período marcou um processo de guinada à esquerda e a formulação de um pensamento progressista, ensejando plataformas radicais e revolucionárias, tendendo à superação do desenvolvimentismo. O Concílio Vaticano II precipitou este processo de mudança que teve sequência com a publicação da encíclica *Populorum Progressio* e, finalmente, com a Conferência de Medellín, que lançou as bases da Teologia da Libertação. Este movimento teológico teve expressões diferentes no Brasil e na Argentina, onde se disseminou a Teologia do Povo ou Teologia da Cultura, do qual o pensamento do Papa Francisco é especialmente tributário. De forma exploratória, o trabalho demonstra a existência de afinidades entre as formas de pensar, os referenciais, e as agendas política, eclesial, pastoral, teológica e doutrinária da linhagem progressista do pensamento católico latino-americano e a práxis do Papa Francisco.

Palavras-chave: Esquerda católica; Teologia da Libertação; Pensamento político brasileiro.

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP) com mestrado em Ciência Política, aperfeiçoamento em Comunicação Social e graduação em Ciências Sociais pela mesma Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor associado do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política e Relações internacionais (PPGCPRI) do Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba (CCHLA-UFPB).



ABSTRACT

The article followed Dom Helder Camara's trajectory and thinking to reflect on the formation of a progressive lineage of Catholic thought in Brazil and Latin America and its affinities with the praxis of Pope Francis. We can observe especially the conjuncture of change that characterized the Catholic debate in the 1960s. The period marked a process of turning to the left and the making of a progressive thought, giving rise to radical and revolutionary platforms, tending to overcome developmentalism. The Second Vatican Council precipitated this process of change, which followed with the publication of the encyclical *Populorum Progressio* and, finally, with the Medellín Conference, which laid the foundations for Liberation Theology. This theological movement had different expressions in Brazil and Argentina, where the Theology of the People or Theology of Culture spread, of which Pope Francis' thought is especially tributary. In an exploratory way, the work demonstrates the existence of affinities between the ways of thinking, the references, and the political, ecclesiastical, pastoral, theological and doctrinal agendas of the progressive lineage of Latin American Catholic thought and the praxis of Pope Francis.

Keywords: Catholic left; Liberation Theology; Brazilian political thought.

1 INTRODUÇÃO

O artigo acompanha o pensamento e a práxis de Dom Helder Camara como eixo para refletir sobre a formação de uma linhagem do pensamento progressista católico no Brasil e na América Latina, seu diálogo com o desenvolvimentismo e com o marxismo nas décadas de 1940 a 1970, e sua retomada contemporânea no pontificado do Papa Francisco.

A década de 1960 marcou um processo de guinada à esquerda no pensamento católico latino-americano, ensejando plataformas radicais e revolucionárias, tendendo à superação do desenvolvimentismo, hegemônico no clero e no laicato progressista desde a década de 1940. O Concílio Vaticano II (1962-1965) precipitou este processo, que teve sequência com a publicação da encíclica *Populorum Progressio* (1967) e, finalmente, com a II Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Medellín (1968), que lançou as bases da Teologia da Libertação. Apesar de princípios comuns, este movimento teológico teve expressões diferentes nos países da América Latina, envolvendo enfoques e métodos de análise variados, a exemplo da Teologia da Libertação, disseminada entre as hostes progressistas no Brasil e sua vertente argentina, a Teologia do Povo ou Teologia da Cultura, da qual o pensamento do Papa Francisco é especialmente tributário. A hipótese deste trabalho é a de que há

afinidades eletivas entre a linhagem progressista do pensamento católico latino-americano das décadas de 1960 e 1970 e o pensamento e a práxis do Papa Francisco.

Michael Löwy (2011) indica que a afinidade eletiva de Goethe ganhou outro entendimento com Weber, deste derivando o parâmetro para a definição do conceito sociológico, que não se resume em uma relação causal ou um pacto entre grupos, refere-se antes ao compartilhamento de um ethos comum, depende de uma “adequação” ou “parentesco íntimo” entre as duas formas referidas. Tönnies, Simmel, Troelsch e Mannheim teriam seguido a matriz do entendimento de Weber, compreendendo afinidades eletivas como relações internas, ricas e significativas entre duas configurações de pensamento (LÖWY, 2011, p. 132). Na sociologia do conhecimento de Mannheim, o uso do conceito de afinidade eletiva aproxima-se de uma seleção recíproca, um reforço mútuo e até, eventualmente, uma simbiose. Contudo, a afinidade eletiva não deriva de um parentesco ideológico, implica uma distância prévia, um intervalo cultural que deve ser preenchido, uma descontinuidade. Mannheim tratava das afinidades essenciais capazes de unir duas formas de pensar, permitindo a classificação de “estilos de pensamento” (MANNHEIM, 1959, p. 98).

Ao procurar definir os instrumentos para a classificação de famílias e linhagens de pensamento, Brandão (2007) retoma o conceito de afinidade eletiva com o intuito de demonstrar que “alianças intelectuais entre pensadores politicamente distantes, mas próximos pela forma de pensar, são possíveis” (BRANDÃO, 2007, p. 242). Ao construir diálogos entre ideias e pensadores historicamente distantes, observando formas de pensar, os estudos de pensamento político e social presumem hiatos históricos, descontinuidades. Ao “pensar o pensamento”, estes estudos permitem verificar semelhanças e diferenças entre pensadores e ideias, envolvendo o pensar e o agir, observando as diferentes formas de recepção das ideias em contextos variados. Partindo da observação da práxis, da articulação dialética entre o pensar e o agir (VIANNA, 2001; BRANDÃO, 2007; LYNCH, 2018), os estudos de pensamento político e social que envolvem a reconstrução de famílias e linhagens intelectuais buscam

estabelecer relações entre elas e as nossas formas atuais de pensar (...) revelando também uma condição do esclarecimento e redefinição de estratégias contemporâneas de atuação política, contribuindo para uma visão mais integrada e consistente da dimensão de processo que o nosso presente ainda oculta (BOTELHO, 2008, p. 325).

É neste sentido que se procura observar afinidades eletivas que permitam definir uma linhagem progressista católica gestada no pós-Segunda Guerra Mundial e que vem sendo retomada contemporaneamente, envolvendo o resgate, pela Santa Sé, de um espírito do Concílio, fundado em ideias e ações relacionadas a uma Igreja aberta a todos os homens de boa vontade, mais secularizada, atenta aos sinais dos tempos e em diálogo com a ciência, que valorize o ecumenismo, privilegie a ação pastoral, *ad extra*, e a prioridade aos pobres, se comprometa com a colegialidade do episcopado e a sinodalidade, recuperando a perspectiva do *aggiornamento* inaugurado por João XXIII, referência principal da gestão do atual pontífice, intrinsecamente envolvida na continuidade da agenda inconclusa do Concílio, e na realização do “sonho” de seu predecessor, o de uma Igreja pobre para os pobres (SOUZA, 2015, p. 189).

O pensamento progressista católico se disseminou a partir da década de 1940, particularmente com a *Nouvelle Theologie*, de Marie-Dominique Chenu, Jean Daniélou, Jean Yves Calvez, Henri de Lubac, Christian Duquoc, e com o Movimento Economia e Humanismo, de Louis-Joseph Lebret, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin, François Perroux, Henry Desroche, Jacques Maritain (GODOY, 2015). Tributária das ideias desta matriz francesa, o pensamento progressista católico no Brasil ganhou expressão especialmente a partir do realinhamento ocorrido a partir do final da década de 1940.

A ala conservadora da Igreja católica no Brasil manteve a hegemonia na hierarquia eclesiástica até a década de 1940. Alinhada à neocristandade, esta vertente teve como próceres o Cardeal Dom Leme, Jackson de Figueiredo, o padre Leonel Franca, Gustavo Corção e Alceu Amoroso Lima. Após a morte de Jackson, Amoroso Lima passou a dirigir a Ação Católica Brasileira (ACB), assim como o Centro Dom Vital, que editava a prestigiada revista *A Ordem*. Ao tomar contato com o pensamento de Maritain e Lebret, Alceu passou por uma conversão ideológica, migrando do integralismo para posições cada vez mais progressistas e democráticas. O padre Helder Pessoa Camara foi também formado na militância integralista e converteu-se ao clero progressista, seguindo as orientações intelectuais de Alceu, o mais importante mestre, vindo a sucedê-lo na direção da ACB, inaugurando, nos primeiros anos da década de 1950, uma expressiva mudança da Igreja Católica no Brasil. Os estatutos da ACB foram reformados, fomentando ações pastorais politicamente

engajadas da AC Especializada, como as empreendidas pela Juventude Universitária Católica (JUC) e pela Juventude Operária Católica (JOC), que agruparam a militância jovem do laicato nos meios estudantil e operário. Como arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro, Camara foi o principal articulador da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e, mais tarde, com o apoio do bispo chileno Manoel Larraín Errázuriz, fundou também o Conselho do Episcopado Latino-Americano (CELAM).

Do final dos anos 1940 até 1964, a hierarquia da Igreja no Brasil foi controlada majoritariamente pelas vertentes progressistas. Após o golpe civil-militar, o clero conservador assumiu a direção da CNBB. Não obstante a virada conservadora na hierarquia católica no Brasil, os anos seguintes marcaram avanços significativos no campo do pensamento e a *práxis* progressista da Igreja, principalmente a partir do transcurso do Concílio Vaticano II (1962-1965).

D. Helder Camara atuou nos bastidores do Concílio, tornando-se um dos mais destacados articuladores da ala progressista. Entre novembro e dezembro de 1965, em meio às últimas votações da quarta e derradeira sessão conciliar, ocorreram dois movimentos, orquestrados por D. Helder, que tiveram importante consequência e prepararam a guinada que seria vivenciada pelas hostes progressistas nos anos seguintes, particularmente no Brasil e na América Latina. O primeiro, redundou no Pacto das Catacumbas, e o segundo, na aprovação da Constituição pastoral *Gaudium et spes*, expressivos de uma inflexão no pensamento progressista católico que se aprofundou, pouco depois, com a Encíclica *Populorum Progressio* (1967) e com a Conferência de Medellín (1968), estopim da Teologia da Libertação (MOREIRA, 2016; BEOZZO, 2015a).

A Teologia da Libertação foi resultado de uma *práxis* transformadora da Igreja progressista católica nas décadas anteriores. Em Medellín, a ala progressista, majoritária, abdicou da plataforma da terceira via, do desenvolvimento humano e integral nos marcos do capitalismo, no sentido da luta pela libertação e pelo socialismo democrático (LÖWY, 1989).

2 O CONCÍLIO OFF: DOM HELDER CAMARA E O SAGRADO COMLOT

Em sua gestão junto ao Vaticano para conquistar o apoio à criação da CNBB, em audiência com o subsecretário de Estado de Pio XII, Monsenhor Giovanni Batista Montini, seu amigo pessoal e futuro Papa Paulo VI (RAMPON, 2014), D. Helder dizia haver uma grande proximidade e colaboração entre a Igreja e o governo no Brasil, de forma que uma assembleia episcopal facilitaria e ampliaria as ações em curso, de cooperação pelo desenvolvimento (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 183).

O *desenvolvimentismo católico* de D. Helder o aproximou do *nacional desenvolvimentismo* de matriz getulista, favorecendo uma franca colaboração entre a Igreja, por meio da CNBB, e os governos de Vargas, JK e Jango, na defesa da industrialização, do pacto de compromisso pluriclassista e das reformas de base (BARROS; OLIVEIRA, 2000, p. 30; SCHALLENMUELLER, 2011; PRAXEDES, 2009; GODOY, 2015; 2020).

Dom Helder dizia haver uma teologia do desenvolvimento que abrangeria uma antropologia cristã, chegando a uma ética do desenvolvimento, um corpo teórico que chegava à prática. A teologia do desenvolvimento partiria da teologia da criação, de uma reinterpretação do Gênesis, particularmente em seu viés predatório da natureza. Haveria ainda uma filosofia do desenvolvimento e uma mística do desenvolvimento (SOUZA, 2015, p. 33).

D. Helder organizou, em 1955, o XXXVI Congresso Eucarístico Internacional e a I Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, que consolidaram a hegemonia progressista na hierarquia da Igreja católica no Brasil e na América Latina. A Conferência originou o CELAM, que construiu uma ampla rede de clérigos e teólogos progressistas, e foi uma instituição estratégica no Concílio.

Segundo Dom Helder, o Congresso Eucarístico teria marcado uma nova conversão em sua trajetória e pensamento. Os contatos feitos com o cardeal Pierre Marie Gerlier teriam aberto seus olhos para a pobreza (BROUCKER, 2008, p. 47; PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 233; CONDINI, 2008, p. 25).

Após anunciar o Concílio Vaticano II, João XXIII publicou a encíclica *Mater et Magistra* (MM, 1961), retomando a Doutrina Social, reinterpretando aspectos conservadores da *Rerum Novarum* (1891), apresentando consonância com os valores professados pelo

movimento Economia e Humanismo, como o caráter redistributivo do Estado, a crítica ao consumismo, a defesa da dignidade humana, a exigência de uma ação efetiva da Igreja para promover a equidade, e a participação ativa do laicato, que deveria se voltar especialmente para a instrução e a educação, devendo “passar-se à ação” (MM, 239). As críticas ao liberalismo, ao comunismo e também ao “socialismo moderado”, conduziam o argumento à defesa de uma terceira via, desenvolvimentista. O documento também defendia o comunitarismo multifamiliar, o cooperativismo e o estímulo à pequena e média propriedade de agricultura familiar (MM, 3). Segundo D. Helder, o documento foi um “incentivo ao trabalho de ‘conscientização’ realizado pelo MEB¹ e à luta dos militantes da Ação Católica Rural pela reforma agrária” (BEOZZO, 1997, p. 276).

Amparando-se nas categorias do Movimento Economia e Humanismo e da teoria do desenvolvimento da Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL-ONU), a *Mater et Magistra* criticava as desigualdades nos meios de intercâmbio entre nações e a exploração dos países subdesenvolvidos pelos desenvolvidos. No tocante às questões internas das nações, o documento pontifício também afirmava haver necessidade de superar as desigualdades internas às regiões de cada país e entre ricos e pobres, com vistas à consecução de um “desenvolvimento verdadeiro”, fruto da humanização solidária das relações sociais, políticas e econômicas. Era preciso ouvir os “sinais dos tempos” para mudar e adaptar a Igreja à nova realidade mundial, propunha-se um *aggiornamento* (CAES, 2013; SOARES, 2014).

Durante o Vaticano II, João XXIII publicou a encíclica *Pacem in Terris* (PT, 1963), prescrevendo o envolvimento da Igreja no combate ao subdesenvolvimento e à pobreza, na luta contra toda forma de preconceito e discriminação, em defesa da liberdade de pensamento, manifestação e associação, afirmando não bastar o reconhecimento dos direitos humanos e dos bens indispensáveis à dignidade (PT, 3), devendo haver, inclusive da Igreja, esforços concretos para garantir estes direitos (PT, 32). Defendia-se a causa democrática, o Estado de Direito e um desenvolvimento econômico que mantivesse correspondência com o progresso social, contra toda

¹ A CNBB criou o Movimento pela Educação de Base (MEB) com o apoio de Paulo Freire e o empenho de D. Helder, D. Eugênio Sales e, principalmente, de D. José Vicente Távora (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 289; CAMARA, 2004; QUIROGA, 2011; RODRIGUES, 2013).

expressão de imperialismo ou neocolonialismo, visando a conquista da equidade social e da dignidade humana, reproduzindo teses do Economia e Humanismo (PT, 64).

Um dos temas mais contundentes da *Pacem in Terris* foi referente ao direito de propriedade, que já havia sido tratado na encíclica anterior, focando especialmente a função social da terra e a prioridade aos mais pobres, antes que no direito natural à propriedade privada, como presente com ênfase na *Rerum Novarum*.

A encíclica defendia o ecumenismo, a paridade de direitos entre homens e mulheres (PT, 7), a unidade entre fé e atividade temporal, e o pluralismo. Em consonância com o pensamento desenvolvimentista de Maritain, Mounier e Lebreton, João XXIII advogava que o “desenvolvimento integral da personalidade humana” deveria submeter a esfera econômica à social (PT, 64; SILVA, 2010).

Ao suceder João XXIII, Paulo VI assumiu a responsabilidade de dar continuidade ao Concílio e à agenda progressista (GÓMEZ DE SOUZA, 2009).

Segundo Rampon (2014), “a amizade entre D. Helder Camara e Paulo VI teve reflexos para além da relação que ambos mantiveram ao longo de quase 30 anos”. Para os clérigos, o Concílio Vaticano II tornou-se uma *missão*. O pontífice considerava as ideias de Dom Helder de “suma importância”.

Qualquer ato seu, qualquer palavra sua tem ressonância mundial. É mais importante para a imprensa européia e norte-americana saber o que você pensa do que conhecer o pensamento de qualquer cardeal, mesmo norte-americano. (...) lembre-se de que não há, na Igreja, muitos cuja voz seja ouvida como a sua (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 359)

Logo após o anúncio do Concílio, Dom Helder articulou-se com D. Manuel Larraín para engajar, por meio da CNBB e do CELAM, o grupo progressista latino-americano. Temia-se que o Vaticano II se voltasse exclusivamente para debates atinentes às estruturas internas da Igreja, à “rotina administrativa”. A sugestão progressista latino-americana era de incluir como temas centrais o subdesenvolvimento e a fome (BROUCKER, 2008, p. 22).

Na preparação para o Concílio, as agendas da ala progressista eram variadas, como o ecumenismo, a secularização, o sacerdócio feminino, o papel ativo do laicato, a integração dos casados no diaconato, a colegialidade do episcopado, a reforma da Cúria Romana, a escolha preferencial pelos pobres, a abdicação da riqueza, poder e opulência de clérigos, a prioridade às ações pastorais, o diálogo com o mundo contemporâneo e a abertura da Igreja para “todos os homens de boa vontade” (BEOZZO, 2003; 2005; 2008; BEOZZO; MARQUES, 2011; DOMEZI, 2014).

Dom Helder reuniu um grupo de auxiliares que passou a se dedicar, prioritariamente, à preparação da participação dos brasileiros no Concílio. A equipe da CNBB era composta principalmente por mulheres ligadas às pastorais².

Antes do início do Vaticano II havia duas tendências principais no clero, uma “tradicionalista”, restauradora, recristianizadora e clericalista, e outra “progressista”, tendente a uma maior abertura ao meio social, ao fortalecimento das ações pastorais e à secularização (SOARES, 2014).

Luis Baraúna, que também participou do Concílio, classificou os brasileiros em três tendências: a minoria “ultra-conservadora”; a minoria “liberal” ou “profética”; e a “maioria”.

Dom Helder estava à frente da tendência “liberal” ou “profética”, que defendia o envolvimento dos cristãos na promoção dos povos menos desenvolvidos, uma maior aproximação entre a Igreja, as artes e as ciências, um maior engajamento político e estreitamento das relações com a sociedade civil, e ainda a ampliação das ações concretas para a promoção dos povos dominados, dos trabalhadores e dos apátridas (SOARES, 2014; GODOY, 2015).

Na *Domus Mariae*, onde se hospedou a delegação brasileira durante o Concílio, foram realizados encontros que deram origem a três grupos, organizados em paralelo às atividades conciliares: o Ecumênico ou Conferência dos 22, que focou no tema da colegialidade do episcopado, formado por secretários-gerais de diversas conferências episcopais de todo o mundo; o Grupo da Igreja dos Pobres, que reuniu os defensores

² Entre suas mais próximas colaboradoras, Dom Helder contou com Virgínia Cortes Lacerda, Cecília Monteiro, Aglaia Peixoto, Yolanda Bettencourt, Vera Jacoud, Marion Vieira de Mello, Marina Bandeira e Rose Marie Muraro (BARROS, 2011, p. 45).

de uma Igreja servidora e uma escolha preferencial pelos pobres; e o *Opus Angeli*, que agregou *peritus* indicados pelo Vaticano para auxiliarem na condução das discussões conciliares de caráter técnico, doutrinário e teológico. A *Domus Mariae* recebeu importantes ícones da ala progressista, a exemplo de Lebret, Congar, Daniélou, Lubac e Gauthier (BEOZZO, 2005; MOREIRA, 2016; BEOZZO, 2018).

O ambiente da *Domus Mariae* era de reflexão e de muita articulação política, daí a presença de clérigos que contribuíram para a montagem da rede de colaboradores que se formou nos bastidores do Concílio, articulada por Dom Helder e Dom Manuel, que levou às principais vitórias do campo progressista, reunindo, entre outros, Leo-Joseph Suenens, Karl Rahner, Bernhard Häring, Alfred Ancel, Gérard Philips, Emile Joseph Smedt, Charles Marie Himmer, Pierre-Marie Gerlier, George Mercier e Joseph Cardijn. O grupo contou com apoios estratégicos do cardeal Montini, até tornar-se Papa, e de dois dos quatro moderadores do Concílio, os cardeais Giacomo Lercaro e o Suenens (BEOZZO, 2015: 11; DOMEZI, 2014, p. 28). Helder, Larraín e Suenens realizavam reuniões diárias durante as sessões do Vaticano II e foram os principais artífices do “sagrado complot” (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 248; DOMEZI, 2014, p. 32).

Urdido nos corredores conciliares, sem alarde, mas com muita diplomacia, o *sagrado complot* envolvia uma rede de clérigos alinhados à defesa de uma pauta voltada para os pobres e, particularmente, para os países subdesenvolvidos e pós-coloniais (BROUCKER, 2008, p. 57). Em circular de 28 de outubro de 1962, D. Helder dizia: “como cresce, dia a dia, o sagrado complot!” (CAMARA, 2004, p. 47).

Durante o Concílio, D. Helder escreveu diariamente a seus mais próximos colaboradores no Brasil, tratando do dia a dia dos debates conciliares e das articulações do grupo progressista latino-americano. As circulares conciliares eram enviadas a seus colaboradores no Rio, e no Recife. Nelas, Dom Helder relatava que as articulações durante o Concílio não representavam uma militância política no mau sentido do termo, um maquiavelismo, mas uma estratégia de ação orquestrada, acrescentando “à doçura da pomba um pouco de malícia da serpente”. Neste sentido, a *Domus Mariae* tornou-se “um lugar de conspiração evangélica e de revolução não

violenta” (BROUCKER, 2008, p. 50), o “quartel-general” do bloco progressista no Concílio (BEOZZO, 2018).

Dom Helder não proferiu nenhuma fala nas plenárias conciliares, embora tenha redigido vários importantes documentos apensados aos anais do Vaticano II (BEOZZO, 2005, p. 251). O clérigo dizia ter exercido um “apostolado oculto” (BROUCKER, 1977; PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 233; CONDINI, 2004, p. 19). Não obstante, os intérpretes do Concílio confirmam ter sido o arcebispo de Olinda e Recife seu mais destacado articulador nos corredores e também nos bastidores (CONDINI, 2008, p. 25). O padre Comblin dizia que Dom Helder queria mesmo se tornar invisível, pois assim teria mais oportunidade de exercer seu poder de articulação e convencimento, de forma que não se soubesse de onde provinham as propostas votadas no plenário do Concílio (BROUCKER, 2008; BEOZZO, 2005).

A “Igreja dos pobres” ganhou impulso quando, em mensagem radiofônica, cerca de um mês antes do início do Vaticano II, João XXIII, recobrando a *Mater et Magistra*, dizia que, em face da situação dos países subdesenvolvidos, a Igreja deveria ser a “Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres” (BEOZZO, 2015b, p. 67; DOMEZI, 2014, p. 25). O grupo da Igreja dos Pobres foi coordenado pelo padre Paul Gauthier e pela religiosa Marie Thérèse Lescase (MOREIRA, 2016) que, ao lado de outras mulheres das pastorais, como Marguerite-Marie, irmã do bispo Mercier, e Aglaia Peixoto, auxiliar de Dom Helder e da CNBB, responderam pela secretaria do grupo (DOMEZI, 2014, p. 30). A rede de apoiadores do grupo da Igreja dos Pobres começou a se consolidar desde o início do Vaticano II, quando o cardeal Lercaro tentou, na abertura do Concílio, focar a agenda na terceira questão postulada por João XXIII, a Igreja dos pobres, dirigindo o debate para a discussão sobre o papel da instituição perante as desigualdades no mundo, como defendeu Suenens, suscitando uma pauta para fora, *ad extra*, contra a tendência aos debates internos, *ad intra* (BEOZZO, 1993, p. 36). A proposta não teve acolhimento pelo plenário conciliar, não obstante, mais tarde, após muitas articulações de gabinete, D. Helder logrou a aprovação da criação da Comissão Conciliar para os Problemas da Pobreza e do Desenvolvimento no Mundo Subdesenvolvido (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 282).

A rede de apoios forjada pelos clérigos latino-americanos consolidou-se como um encontro paralelo, o *Concílio off*. Não obstante, o apoio de João XXIII e, mais tarde, de Paulo VI, garantiram o pleno curso das conferências do Ecumênico na *Domus Mariae*. Condenados ou censurados pelo Santo Ofício, teólogos progressistas como Congar e De Lubac foram reabilitados por João XXIII e puderam participar da Comissão Teológica, sendo conferencistas e acompanhando as atividades do Ecumênico e do grupo da Igreja dos Pobres, que passariam mais tarde a trabalhar conjuntamente no Esquema XIII. No início do Concílio, Congar assumiu a liderança do *Opus Angeli* (CAMARA, 2004, p. 47).

O cardeal Suenens participava ativamente das reuniões e servia de porta-voz da rede progressista junto ao Papa e ao plenário conciliar. Paralelamente, Mercier procurava alinhar, junto ao *Opus Angeli*, a redação dos documentos a serem apresentados, enquanto isso, Dom Helder ficava com a incumbência de articular as conferências episcopais e demais prelados reunidos no *Ecumênico*.

Desde o início do Concílio, Mercier havia proposto um gesto simbólico de desprendimento dos padres conciliares, no sentido de abdicarem dos símbolos de riqueza e opulência, demonstrando já estar em curso o debate sobre a pobreza da Igreja, que se consolidaria apenas em seus estertores, com o Pacto das Catacumbas.

No dia 16 de novembro de 1965, pouco antes do final da quarta e última sessão do Vaticano II, fora do ambiente conciliar, “praticamente na clandestinidade”, nas catacumbas de Santa Domitila, em Roma, foi firmado, inicialmente por cerca de 40 bispos e, mais tarde, por mais de 500, o Pacto por uma Igreja Servidora e Pobre (BEOZZO, 2015a; MOREIRA, 2016), também denominado de Pacto das Catacumbas (PC), que propunha uma reorientação do comportamento dos clérigos e da política eclesial, envolvendo mudanças nas gestões administrativa e financeira da Igreja e nas ações pastorais (BEOZZO, 2015a; LAURIER, 2010, CAES, 2013; DOMEZI, 2014).

O Pacto advogava por uma Igreja que abolisse toda expressão de luxo e privilégios. Os clérigos deveriam se solidarizar com os pobres, vivendo como os trabalhadores. O “modo ordinário” de vida envolveria os meios de habitação, alimentação, transporte etc., e também a renúncia à aparência da riqueza, especialmente no vestuário com

fazendas ricas e cores berrantes, e nas insígnias com metais e pedras preciosas, propondo-se abolir o ouro e a prata (PC, 1-2). Os religiosos deveriam despojar-se de toda lisonja e vaidade, recusando tratamentos reverenciais de grandeza, poder, hierarquia e *status*, como eminência, excelência ou monsenhor (PC, 5-7).

De acordo com os compromissos firmados no Pacto, padres e bispos abririam mão de posses materiais, como imóveis, móveis e contas bancárias. Todos os recursos das dioceses deveriam voltar-se para as ações pastorais e o amparo aos carentes e excluídos. A administração financeira da Igreja deveria ficar a cargo de leigos competentes, cabendo aos religiosos o papel de pastores e apóstolos (PC, 3)³.

O documento aprovado nas catacumbas também defendia uma Igreja voltada para a justiça social, a igualdade e o “desenvolvimento harmônico e total do homem todo em todos os homens, e, por aí, ao advento de uma outra ordem social” (PC, 10), repetindo mais uma vez expressões de Maritain, Mounier e Lebreton.

Antes do Concílio, Dom Helder dizia querer ver o papa sem a tiara pontifícia e a sede gestatória. Na abertura do Vaticano II, João XXIII estava de tiara e foi carregado na sede gestatória, embora tenha adentrado o ambiente da plenária conciliar andando, com isso sugerindo um relativo despojamento do símbolo de poder e hierarquia perante os presentes. Dom Helder lamentou o ritual “medieval”.

Em circular de 26 de novembro de 1962, dez dias após a ratificação do Pacto das Catacumbas, Dom Helder reconhecia as dificuldades enfrentadas pela ala progressista, dizendo que o papa estava impossibilitado de “livrar-se da tiara, de romper com o Vaticano” (CAMARA, 2009). Contudo, no final do encontro ecumênico, reconheceu os avanços, ainda que relativos, conquistados pela rede progressista:

Imagem minha alegria ao ver o Santo Padre sem Tiara, sem Sede Gestatória, com o Báculo de sempre (a Cruz tanto mais bela quanto mais simples) e com o nosso anel... Trocou, espero em Deus que para sempre, o anel riquíssimo que usava, pelo anel-símbolo de união entre

³ Seguindo as orientações das catacumbas, Dom Helder abandonou o palácio apostólico de Manguinhos e foi viver na sacristia dos fundos da Igreja das Fronteiras, no Recife, tornando-se exemplo de retidão e engajamento por uma Igreja servidora e pobre.

nós Bispos do Mundo inteiro (em torno do Bispo de Roma) e anel-símbolo da Igreja servidora e pobre... (CAMARA, 2009, p. 324-325).

Pouco antes, na última votação do Vaticano II, a ala progressista conquistou sua principal vitória entre as deliberações do Concílio, a aprovação da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS) (BEOZZO, 2015b).

A *Domus Mariae* sediou as reuniões do Esquema XVII, o qual após a reclassificação passou a constar como Esquema XIII, que preparou a redação da *Gaudium et spes*, sobre a Igreja no mundo atual, recebendo aportes do *Opus Angeli* e do Grupo da Igreja dos Pobres. O Esquema XIII teve a importante participação de Roger Etchegaray e foi a base para os acordos de gabinete conduzidos principalmente por Helder Camara e Manuel Larraín. No âmbito do esquema, nas primeiras duas sessões do Concílio, foram realizadas reuniões entre Dom Helder e o bispo Ancel, Jean Rodhain, Henri Antoine Groués e o *abbé Pierre*, que ajudaram a planejar a confecção do documento, e com Daniélou e De Lubac, que foram os principais responsáveis pela redação do primeiro capítulo da constituição pastoral (LAURIER, 2010, p. 6).

A redação da GS foi iniciada pelo bispo Mercier ainda na primeira sessão do Concílio, passando por muitas revisões, sendo finalizada apenas nos estertores da última sessão, pouco antes da votação na última tarde do encontro ecumênico⁴.

Em circular de 13 de setembro de 1965, Dom Helder relatava que a redação do documento do Esquema XIII estava recebendo seus últimos retoques. Em 7 de dezembro, informou em circular que o Esquema XIII já não existia mais, pois a votação na Basílica, sob forte oposição das alas conservadoras, dera lugar à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (BEOZZO, 2005, p. 359; CAMARA, 2004, p. 341).

⁴ Dom Helder contou com a colaboração de jovens intelectuais leigos na formulação do documento, entre eles Cândido Mendes de Almeida, Luiz Alberto Gómez de Souza e sua esposa, Lúcia Ribeiro de Oliveira e Francisco Whitaker; também buscou aportes de intelectuais mais experientes, como Alceu Amoroso Lima, Ernani Fiori, Fernando Bastos Ávila e Monsenhor Tapajós. Alguns especialistas internacionais também foram chamados a colaborar, como Le Bret, Daniélou, o padre Houtart, de Louvain, e o padre Émile Pin, da Universidade Gregoriana de Roma. (BEOZZO, 2005, p. 359; CAMARA, 2004, p. 341).

O texto da Constituição Pastoral reafirmava o sentido pluralista da Igreja, voltando-se para “todos os homens de boa vontade”, e repetia as palavras de João XXIII ao destacar a necessidade de resposta às demandas da humanidade (GS, 2,4) e de uma Igreja em permanente mudança, que ouvisse os “sinais dos tempos” (DOMEZI, 2014, p. 23). Seguindo a posição da ala progressista latino-americana, a *Gaudium et Spes* afirmava que as nações em vias de desenvolvimento e pós-coloniais queriam participar dos bens da civilização, no campo político e também no econômico, de forma equânime, livre e não dependente (CAES, 2013).

O texto da Constituição Pastoral reafirmava o sentido pluralista da Igreja, voltando-se para *todos os homens de boa vontade*, e repetia as palavras de João XXIII ao destacar a necessidade de mudanças em resposta às demandas da humanidade (GS, 2, 4). Os clérigos reformadores defendiam uma Igreja em permanente mudança, que ouvisse os *sinais dos tempos*, expressão presente em vários documentos do Concílio: *Gaudium et spes*; *Presbyterorum Ordinis*; *Unitatis Redintegratio*; e *Apostolicam Actuositatem* (DOMEZI, 2014, p. 23; CAES, 2013). Seguindo a posição da ala progressista latino-americana, a GS afirmava que as nações em vias de desenvolvimento e pós-coloniais queriam participar dos bens da civilização, no campo político e também no econômico, de forma equânime, livre e não dependente.

Reproduzindo o ideário progressista, o documento observava que o avanço técnico no mundo não era necessariamente correlato ao progresso humano, “o homem vale mais por aquilo que é do que por aquilo que tem” (GS, 35). Apesar da missão da Igreja ser religiosa, não poderia abster-se do encargo da promoção de obras a serviço de todos, sobretudo dos mais pobres (GS, 42). Afirmava ser dever dos cristãos “libertar muitos homens da miséria e da ignorância”, trabalhando no campo econômico e político, nacional e internacional, para que se estabelecesse “efetivamente” o direito de todos à “cultura correspondente à dignidade humana”, sem discriminações de raça, nação, religião ou situação social, estimulando a tomada de consciência, especialmente por parte de camponeses e trabalhadores (GS, 60).

A *Gaudium et Spes* criticava frontalmente a desigualdade que permitiria a inadequada convivência entre o luxo dos países ricos e dos ricos dos países pobres com a miséria da grande maioria da população mundial. Destacando a ideia do desenvolvimento

regional, denunciava que os desequilíbrios também se verificavam “entre diferentes regiões do mesmo país” (GS, 63). Em uma nova interpretação do direito à propriedade privada, o documento nutria críticas aos latifúndios improdutivos e defendia a reforma agrária, “para distribuir terras não suficientemente cultivadas àqueles que as possam tornar produtivas”. A apropriação privada só poderia ser aceita se comprometida com o bem comum (GS, 71).

O Pacto das Catacumbas e a *Gaudium et Spes* representaram o início de uma guinada à esquerda no pensamento e na ação católica progressista no Brasil e na América Latina, consolidada no pós-Concílio. Ainda durante a última sessão do Vaticano II, o padre Lebrecht, em acordo com D. Helder, negociou com Paulo VI para que o pontífice preparasse um documento voltado particularmente para as questões do subdesenvolvimento e da pobreza, o que foi levado a cabo, dando ensejo à publicação da encíclica *Populorum Progressio* (PP, 1967)⁵.

A *Populorum Progressio*, sobre o desenvolvimento dos povos, foi também dedicada a *todos os homens de boa vontade* (SOUZA, 2015, p. 67). O texto começa indicando que após o Concílio a Igreja deve voltar-se para *servir* aos homens, afastar a fome, a miséria e a ignorância, tendo como *urgente* uma ação solidária em prol do desenvolvimento. Dirigida principalmente para as causas dos povos dos países em vias de desenvolvimento, a encíclica advoga por justiça e pelo progresso dos mais pobres (PP, 5). Os países ricos se desenvolveriam rapidamente, enquanto os pobres o fariam em menor velocidade, ampliando os desequilíbrios, como no argumento da teoria cepalina do subdesenvolvimento.

A encíclica reproduz Maritain ao referendar que “o desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo” (PP, 14). Em seguida, também replica excertos de obras de Lebrecht, defendendo a passagem de condições menos humanas para outras mais humanas, que suprimam a carência material, o egoísmo, a opressão, o abuso do poder, a exploração dos trabalhadores, superando assim os flagelos sociais, as desigualdades no acesso ao conhecimento e à cultura, fundamentais para

⁵ A redação da encíclica teve a colaboração de Dom Helder, Jean Yves Calvez, Dom Manuel Larraín, Lebrecht e Maritain, sendo os três últimos citados em várias passagens do texto.

a dignidade humana, em prol da cooperação para o bem comum e a paz (PP, 20-21). Não seria “lícito aumentar a riqueza dos ricos e o poder dos fortes, confirmando a miséria dos pobres e tornando maior a escravidão dos oprimidos” (PP, 33). O desenvolvimento integral do homem não poderia realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade (PP, 43).

A *Populorum Progressio* critica o imperialismo e o neocolonialismo, visando a “substituir as relações de dependência” a que se sujeitam as nações pobres (PP, 52). Uma das passagens controversas da encíclica diz respeito ao direito de propriedade⁶:

A propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto. Ninguém tem o direito de reservar para seu uso exclusivo aquilo que é supérfluo, quando a outros falta o necessário. Numa palavra, o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum (PP, 23)

O processo de mudança no pensamento progressista na América Latina, inaugurado no Vaticano II, foi aprofundado com a *Populorum Progressio* e concluído com a Conferência de Medellín, tendo como norte fundamental a opção preferencial pelos pobres. Medellín representou o Concílio da América Latina (PRADO, 2012, p. 7; COMBLIN, 2008); nele as bandeiras progressistas não acolhidas pelo Vaticano II foram recepcionadas pela Igreja, tendo como consequência uma intensa reorientação no âmbito episcopal, pastoral e também teológico, amparando uma teologia que parte do reconhecimento das desigualdades sociais na América Latina. Embora permitisse várias interpretações, o documento final de Medellín representou, sob a leitura das hostes progressistas, o *estado germinal* de uma nova teologia (DUSSEL, 1997).

Após Medellín, Dom Helder passou a estimular as ações pastorais das CEBs, que se multiplicaram especialmente no Nordeste brasileiro a partir do Projeto Esperança, criado pelo clérigo no Recife, sob influência da sociologia da esperança de Desroche,

⁶ O número 4 da Revista Paz e Terra, publicado em 1967, logo após a divulgação da *Populorum Progressio*, traz um artigo do padre Raymundo Ozanam de Andrade que versa sobre a intensa controvérsia sobre o texto final da encíclica, que teria sido alterado entre a versão divulgada para a imprensa, e a publicação oficial posterior. Lideranças conservadoras pressionaram para que fossem suprimidos trechos de autoria de Dom Manuel Larraín, com um tom mais incisivo em defesa da reforma agrária. O mesmo volume trazia matéria do jornal *Le Monde* que confirmava a contenda entre conservadores e progressistas no tocante ao texto sobre a propriedade privada constante da encíclica papal (ANDRADE, 1967; LE MONDE, 1967).

abrindo caminho para uma nova *práxis* católica, visando não mais ao desenvolvimento, mas à libertação (SOUZA, 2015).

Segundo Souza (2015), as raízes do pensamento progressista de Helder Camara se fundariam em referenciais como, na política, o humanismo integral e a democracia participativa de Maritain, na economia, as análises da realidade europeia e latino-americana, a relação entre ciência e religião, os métodos e técnicas de planejamento e execução de ações para o desenvolvimento de Le Bret, e, no âmbito social, a ideia de “desordem estabelecida” de Mounier, que exigiria uma “revolução personalista e comunitária”. Não obstante, Dom Helder foi ainda mais à esquerda ao diagnosticar as profundas desigualdades na América Latina, defendendo uma transformação social, econômica, política, cultural, científica e tecnológica, uma “revolução, pacífica, porém, ativa” (SOUZA, 2015, p. 75).

Em manuscrito de 23/24 de agosto de 1976, Dom Helder comentava que a luta pelo desenvolvimento marcara uma fase de sua vida: “foi o tempo áureo de minha ilusão de entrosamento direto entre Igreja e Estado” (BEOZZO; MARQUES, 2011, p. 997). Após Medellín e em face do recrudescimento da violência ditatorial no Brasil, o arcebispo abandonou definitivamente o ideário desenvolvimentista: “a palavra desenvolvimento, na qual tínhamos acreditado tanto, (...) frustrou nossas esperanças. Hoje preferimos falar de libertação” (CAMARA, 1977, p. 161).

3 O CONCÍLIO LATINO-AMERICANO E A IGREJA DOS POBRES: MEDELLÍN E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Medellín assimilou a pauta em prol de uma Igreja servidora e pobre consagrada no *Pacto das Catacumbas*, que foi plenamente acolhida na III Conferência do CELAM, em Puebla (1979). Já sugerido nos documentos de João XXIII, em Medellín assumiu-se integralmente o método ver-julgar-agir, do cardeal Cardijn, que era empreendido por meio da *práxis* progressista católica do Brasil desde a década de 1950, principalmente por meio da ACB. Destacava-se a necessidade de ação da Igreja no sentido do combate às desigualdades e à opressão, em defesa dos direitos humanos, de uma Igreja secularizada e em constante renovação, de um comunitarismo de base familiar, de um desenvolvimento integral e universal, *do homem todo e de todos os*

homens, como presente na *Gaudium et Spes* e na *Populorum Progressio*, documentos intensamente citados nas resoluções de Medellín.

Em Medellín o tema da libertação, já presente em alguns meios pastorais, foi acolhido pelo episcopado, “com a rejeição, ainda que parcial, dos esquemas desenvolvimentistas” (ANDRADE, 2008, p. 2). Originada da *práxis* transformadora da Igreja latino-americana e caudatária do pensamento desenvolvimentista, a Teologia da Libertação no Brasil rompeu com alguns dos pressupostos centrais deste pensamento, absorveu o marxismo cristão e a plataforma do socialismo democrático, referenciando-se pela Teoria da Dependência, em contraponto ao terceiro-mundismo e à teoria cepalina do subdesenvolvimento, até então tendências hegemônicas entre as hostes progressistas católicas nas duas décadas anteriores (LÖWY, 1989; GODOY, 2020; BRITO, 2010, p. 82; MENEZES NETO, 2012, p. 56).

Na contramão da defesa do pacto de compromisso com as elites, entendido como meio para a busca de um desenvolvimento humano nos marcos do capitalismo, passou-se a defender o princípio da luta de classes e da revolução anticapitalista. Já na primeira página do Documento de Medellín afirmava-se que não bastava à Igreja refletir e falar, era preciso agir, “com dramática urgência”, no sentido da “emancipação total”, da “libertação”. O movimento de teólogos progressistas latino-americanos, que vinham se reunindo desde 1966, ganhou impulso com Medellín, ensejando a Teologia da Libertação (ALMEIDA, 2005).

Desde o Concílio, os padres Henrique Vaz e Almerly Bezerra já defendiam uma posição mais radical da Igreja na América Latina, no sentido de uma ação engajada e popular para a libertação anticapitalista (MENEZES NETO, 2012, p. 56).

Marcelo Ridenti e Michael Löwy destacam que, ao longo dos anos 1950, a ACB e, nela, principalmente a JUC, dividiu-se entre os maritanistas, os democratas cristãos e os partidários de Lebrecht e Mounier, que seguiriam o caminho do socialismo (RIDENTI, 1998, p. 234; LÖWY, 2016, p. 239; FERREIRA, 2009).

Originada no interior da JUC, desde sua fundação a Ação Popular (AP) demonstrou uma tensão entre o humanismo e a revolução, propondo que o socialismo, como expressão do humanismo, encampasse uma crítica à ditadura do proletariado e ao

socialismo real, suscitando a defesa de um socialismo democrático. Após as revoluções cubana e chinesa, e depois do golpe civil-militar no Brasil, a AP passou por um processo de radicalização que levou ao rompimento definitivo com as teses do Economia e Humanismo, acolhendo o marxismo como método de análise social e também como estratégia de ação revolucionária.

Ora, é indiscutível que as obras de Teilhard de Chardin ou de Emmanuel Mounier, por exemplo, não constituem, em si mesmas, obras de teoria revolucionária, no sentido preciso da expressão, ainda que possam encerrar elementos positivos a serem integrados na elaboração de uma teoria revolucionária, o que deverá ser objeto de discussão em etapas futuras do debate. Na etapa atual, para que se possa chegar a resultados coerentes e inclusive preparar etapas futuras, é necessário considerar o estudo crítico do marxismo como eixo e princípio ordenador da discussão (AÇÃO POPULAR, 1967, p. 14 *apud* DIAS, 2008, p. 174).

Caudatária da práxis transformadora da Igreja latino-americana e do pensamento desenvolvimentista católico, a Teologia da Libertação rompeu com alguns de seus pressupostos centrais. Na contramão da defesa do pacto de compromisso com as elites, entendido como meio para a busca de um desenvolvimento humano nos marcos do capitalismo, passou-se a defender o princípio da luta de classes e da revolução anticapitalista.

Parcialmente, como nas teses do desenvolvimentismo católico do Economia e Humanismo⁷, os teólogos da libertação faziam uso seletivo das teorias de Marx, mobilizando principalmente o método histórico-estrutural de observação e análise da realidade social e econômica, nem sempre assumindo o marxismo como ideologia de ação.

Segundo Löwy, a Teologia da Libertação em geral incorporou um “marxismo aberto e democrático” (JINKINGS; PESCHAMSKI, 2007, p. 98). Segundo Dussel,

[a TL] usa **um certo marxismo de uma certa maneira**, nunca incompatível com os fundamentos da fé. Alguns têm uma posição mais claramente “classista”, outros mais secamente “populista”; alguns usam só o instrumental da crítica ideológica, outros da social e ainda propriamente econômica (...). Alguns se inspiram em uma corrente

⁷ Desroche, Lebret, Mounier, Calvez, entre outros intelectuais da esquerda católica francesa mantiveram um intenso diálogo com o marxismo. Contudo, diferente de Lebret e Mounier, Calvez e Desroche também assumiram a defesa do socialismo.

mais francesa do marxismo, outros na italiana ou alemã, e, na maioria dos casos, simultaneamente em várias delas; todos, porém, incorporam as teses da corrente latino-americana da dependência (DUSSEL, 1997, p. 150, grifo do autor)⁸.

Entre os principais teólogos da libertação destacaram-se Leonardo Boff, Clodovis Boff, Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Joseph Comblin, Juan Luis Segundo, Rubem Alves, Jon Sobrino, Pablo Richard, Enrique Dussel e Frei Betto. De acordo com Löwy, a *Teologia da Libertação* foi

uma corrente cristã solidária aos pobres, com uma prática conscientizadora e emancipadora, que participa em movimentos de cultura popular, de alfabetização, de organização de bairro, de sindicalização rural, e mesmo, em alguns países, em movimentos políticos de inspiração marxista. A idéia fundamental, que começa a germinar no bojo desta práxis, fruto da experiência junto aos pobres, aos camponeses sem terra, aos favelados, aos trabalhadores, às mulheres, aos negros e índios, é a de que só uma mudança radical das estruturas sociais – protagonizada pelos próprios trabalhadores – pode acabar com a pobreza (LÖWY, 1989, p. 15).

Helder Camara nunca foi um teólogo, mas sua importância para a articulação de clérigos e leigos em prol de um pensamento e de uma *práxis* progressista católica na América Latina tornou-o figura central no processo de mudança que redundou na Teologia da Libertação (ROSA, 2013; 2014). Nessa linha, Leonardo Boff reconhece Dom Helder como um dos pais fundadores da teologia da libertação.

É de Dom Hélder a expressão “libertação integral” (...) [ele] nos ensinou que a libertação deve ser integral, isto é, ela deve ser econômica, política, social, antropológica e espiritual. E não só intuiu a raiz de onde vem a Teologia da Libertação, criou o seu vocabulário fundamental. Ele foi o nosso ícone, o nosso arquétipo, que realizou de uma forma mais plena ao nível hierárquico, ao nível eclesial, os ideais da libertação (BOFF, 2013, p. 2).

4 A TEOLOGIA DO POVO OU TEOLOGIA DA CULTURA

Medellín abriu caminho para a Teologia da Libertação e também para sua vertente argentina, a Teologia do Povo ou Teologia da Cultura, que teve importância central na formação política, social e religiosa do Papa Francisco, uma teologia crítica do marxismo e do socialismo, com viés radical, embora contrária às lutas de classes e orientada por um método de interpretação da realidade de viés histórico-cultural e não

⁸ Traduzido pelo autor.

histórico-estrutural, como na matriz majoritária do movimento teológico latino-americano (AQUINO JÚNIOR, 2014, p. 651). Essa particularidade favoreceu a manutenção de vínculos mais intensos com as agendas da vertente desenvolvimentista do Concílio e de Medellín, do que com a marxista que, a partir do encontro da Colômbia, se disseminou com mais intensidade na América Latina.

Ao regressar do Concílio, o Episcopado Argentino criou, em 1966, a *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL), que teve papel decisivo na organização do pensamento progressista católico e serviu de esteio para o surgimento da Teologia do Povo, nascida da Declaração de San Miguel (1969), especialmente do documento IV, sobre a pastoral popular, que aplicava os resultados de Medellín à realidade do país. Seus principais intérpretes orientaram a formação intelectual e o pensamento social, pastoral e profético de Mario Bergoglio, particularmente influenciado pelo nacionalismo peronista de Lúcio Gera, Rafael Tello e Juan Carlos Scannone.

A reflexão teológica argentina se construiu no contexto do CELAM, no qual se criou a Equipo Teológico-Pastoral, uma novidade para a época, visto que as gerações anteriores de teólogos dissociavam a teologia da prática pastoral, a ação da reflexão. Já com um pequeno acúmulo intelectual fundado nas teses do pensamento progressista fanco-belga do pós-Guerra, como Maritain e, depois, De Lubac e Congar, após o Concílio a geração de teólogos que empreendeu a mudança no padrão de reflexão até então dominante nos meios católicos argentinos se reuniu em torno da revista *Criterio*, editada pelo francês Gustavo Franceschi, que absorveu a onda de mudanças que ganharia escopo pouco depois, com a organização do clero progressista, em conexão com as atividades pastorais da AC.

Outros autores de destaque na formação intelectual da geração que erigiu a Teologia do Povo foram Leonardo Luis Castellani e Julio Meinvielle, que constam entre os principais pensadores do nacionalismo católico argentino. Lúcio Gera bebeu em suas fontes, mas não comprou inteiramente os argumentos destes autores, rejeitando suas críticas às teses de De Lubac, por ele absorvidas.

A fundação da COEPAL tinha o objetivo de promover a aplicabilidade das orientações que emergiram do Concílio, tendo como norte a formulação de um plano nacional para a ação pastoral. A COEPAL foi formada por bispos, teólogos, pastores, religiosos e

religiosas alinhados às hostes progressistas, alguns dos quais haviam participado ativamente do Concílio, como Lúcio Gera, professor da Facultad de Teología de Buenos Aires. Rafael Tello, seu colega na Faculdade, também contribuiu ativamente para a institucionalização da COEPAL, assim como outros religiosos, a exemplo de Justino O'Farrell, Gerardo Farrell, Alberto Silly, Carlos Mugica, Juan Bautista Capellaro, Mateo Perdía, Juan Trucco, Laura Renard, Esther Sastre, Aída López, Juan José Iriarte, Enrique Angelelli, Carmelito Giaquinta, Eduardo Pironio, Vicente Zazpe, Manuel Marengo, Antonio Devoto, Jerónimo Podestá e Fernando Boasso. Estes foram os principais responsáveis pelas posições intelectuais, teóricas e teológicas, que serviram de base para a formulação das primeiras reflexões que procuraram adequar os preceitos reformadores do Concílio às particularidades argentinas, principalmente nos aspectos pastoral e profético, embora também procurassem enfrentar algumas questões doutrinárias e referentes à realidade eclesial local, marcada pelo antagonismo entre conservadores e progressistas, aprofundado com a ditadura.

A Teologia do Povo ou Teologia da Cultura, assim como as demais vertentes da Teologia da Libertação, também teve sua origem nas plataformas de Medellín e buscou adaptar seu programa pastoral à realidade argentina. Segundo Scannone, embora reconhecendo-a como uma vertente da Teologia da Libertação, a denominação de Teologia do Povo teria sido cunhada por seus críticos, como Juan Luis Segundo, Sebastián Politi e Gustavo Gutiérrez (SCANNONE, 2014, p. 37).

A questão da pobreza não esteve na tônica inicial do movimento, sendo incorporada posteriormente. Em artigo de 1967, Lúcio Gera introduziu o tema no debate argentino ao tratar do “mistério do pobre”. Em pouco tempo, as reuniões da JOC argentina passaram a ser convocadas pelo Grupo da Pobreza, denotando a absorção dos valores egressos do Concílio. Embora a questão da pobreza estivesse presente nas Catequese e na *Gaudium et Spes*, nem o Concílio, tampouco Medellín, assumiram explicitamente a escolha preferencial pelos pobres, recepcionada somente em Puebla (AZCUY, 2015).

Em meio à conjuntura de transformação vivenciada no pós-Concílio, teve especial ressonância na Argentina o lançamento do Manifesto dos (18) Bispos para o Terceiro Mundo, em agosto de 1967. Articulado por Dom Helder Câmara, o texto foi entendido

como um adendo à *Populorum Progressio*. Estimulados pelo Manifesto, alguns católicos progressistas argentinos encamparam seus princípios e deram organicidade ao Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo, que congregou muitos teólogos, mas também produziu algumas dissensões na ala progressista.

O Manifesto dos 18 Bispos indicava que a Igreja estivera historicamente ligada ao sistema de poder e opressão e que o Concílio procurara romper com essa tradição, ao combater o “imperialismo internacional do dinheiro” e ao afirmar não ser possível servir, ao mesmo tempo, a Deus e ao dinheiro. Os cristãos deveriam opor-se às grandes finanças internacionais, deixando de colaborar com um sistema de iniquidade e injustiça, aderindo ao movimento de renúncia aos privilégios e fortunas pessoais em favor da comunidade humana, de uma “maior socialização” da propriedade da terra, que deveria ser repartida para todos, de forma a cumprir sua função social. A Igreja não poderia continuar a proteger os latifúndios e os ricos (MBT, 13). Em defesa de uma justiça redistributiva, dizia que a expropriação de terras e privilégios se faria necessária onde houvesse miseráveis. Em outro trecho que causou polêmica, o documento afirmava que os cristãos “têm o dever de mostrar que o verdadeiro socialismo é o cristianismo integralmente vivido, na justa repartição dos bens e na igualdade fundamental”, os verdadeiros sistemas de opressão seriam o feudalismo, o capitalismo e o imperialismo (MBT, 14). Em defesa de uma *práxis* cristã de caráter conscientizador e transformador, a religião não seria o ópio do povo. Embora criticasse o imperialismo, não defendia os nacionalismos, “sempre lamentáveis, opostos a uma verdadeira colaboração dos povos” (MBT, 20). Finalmente, citando passagem bíblica de Lucas (21-28), concluía-se o Manifesto com a frase: “levanta a cabeça, pois sua libertação está próxima” (MBT, 23).

Embora o Movimento dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo, na Argentina, tenha tido, em um primeiro momento, um expressivo acolhimento pelas hostes progressistas católicas, logo promoveria uma cisão. A crítica ao nacionalismo e a característica clerical do movimento contradizia alguns aspectos caros àqueles que, pouco depois, dariam corpo às ideias da Teologia do Povo ou da Cultura.

O contexto da ditadura argentina de Onganía marcou o processo de formação da Teologia do Povo. Além da COEPAL, esta vertente teológica foi também originada da

rede de intelectuais formada em torno das Cátedras Nacionais de Sociologia da Universidade de Buenos Aires, que tiveram a participação de O'Farrell e conduziram às críticas ao liberalismo e ao marxismo, rejeitando as categorias de classe e lutas de classes, em favor de referenciais analíticos partidos da noção de “povo de Deus” e das categorias de “cultura popular” e “religiosidade popular”, “povo” e “antipovo”, “povos” em contraponto a “impérios” (SCANNONE, 2014, p. 33). De forma similar à maioria das vertentes da Teologia da Libertação, a corrente argentina também valorizou o fortalecimento das atividades pastorais e a participação mais ativa do laicato junto à instituição eclesiástica, bem como a intensificação de ações de conscientização do povo, visando a estimular sua organização e seu reconhecimento como sujeito ativo da história e da cultura. Gera afirmava que

fé e política, fé e religião são os temas que nascem nesta época. No fundo, eu vejo que se trata da relação fé e cultura, porque a cultura se faz política e a religião é o sustento da cultura. O sintetizo no tema da cultura (AZCUY, 2015, p. 170)⁹.

A teologia argentina do Povo ou da Cultura também incorporou argumentos da teoria da dependência, ainda que por um viés diverso daquele assumido por outras vertentes da Teologia da Libertação. Embora não se alheasse do debate propriamente econômico, presente nos textos sobre a dependência dos países da América Latina, a absorção das teses dependentistas deu-se, especialmente, pelo viés da interpretação das formas de dominação política, preconizando reformas estruturais que permitissem uma "libertação integral" dos povos contra o imperialismo.

Ao destacar a forma de apreensão da categoria "povo" assumida pela teologia argentina, Scannone afirma:

A categoria “povo” é ambígua (...). Pois, por um lado, pode designar o povo-nação – como nas expressões: povo argentino, povo coreano – e por outro lado, as classes e setores populares. A COEPAL o entendeu antes de tudo pela primeira acepção, a partir da unidade plural de uma cultura comum, enraizada em uma comum história, e

⁹ Traduzido pelo autor.

projetada para um bem comum compartilhado (SCANNONE, 2014, p. 4)¹⁰.

Partindo do viés nacionalista, a ideia de “povo” contrapunha-se a uma perspectiva de teor marxista, ao sugerir uma unidade na diversidade, avessa, portanto, às lutas de classes. A mudança radical proposta não seria pautada pelo antagonismo entre as classes, mas pela busca de interesses nacionais comuns, fomentados pelos movimentos sociais e pela cultura popular. Não se procurava minimizar a existência de contradições sociais e de classe ou as profundas desigualdades na América Latina; contudo, sugeria-se um caminho para a superação da situação de dependência e desequilíbrio social que envolveria uma estratégia de valorização dos interesses do “povo-nação”, fomentando estratégias de unidade e diálogo em oposição ao conflito e à luta de classes. Nesse aspecto, mais uma vez percebe-se uma maior aproximação entre a Teologia do Povo ou da Cultura com as teses do desenvolvimentismo de matriz franco-belga do que com aquelas assumidas pelas vertentes marxistas da Teologia da Libertação. Ao empreender a defesa da cultura popular e nacional, criticava-se a reprodução dos privilégios e da hierarquia social, mobilizando a categoria de “antipovo”, que fundamentaria a defesa de valores antinacionais, próprios da situação de dependência.

Apesar de não assumir a luta de classes como princípio hermenêutico determinante, a Teologia do Povo não deixava de destacar o sentido histórico do conflito entre as classes. Nesse aspecto, a categoria “antipovo” diria respeito à traição aos interesses comuns da nação, do povo e da cultura popular, tendendo à reprodução das desigualdades e da injustiça estrutural, que se expressaria também na esfera institucional.

Ao referir-se a alguns aspectos distintivos entre a Teologia da Libertação argentina e brasileira, afirma Lucio Gera:

O fato de o Brasil e a teologia brasileira começarem a falar de “povo” é posterior ao que nós fizemos, ainda que eles o façam a seu modo. Creio que, com isso, vêm temas como cultura: introduzir a temática “cultura” é um aporte nosso e que, naquele tempo, deixou muito zangado G. Gutiérrez. Em Medellín, introduzir o tema “religiosidade popular” quando estava em pleno auge a teologia da secularização e

¹⁰ Traduzido pelo autor.

Harvey Cox é um aporte nosso. Que no Sínodo sobre evangelização apareça o tema "comunidades de base" me parece que é um grande aporte do Brasil; que apareça o tema "religiosidade popular" creio ter sido o aporte que levaram Pironio e os argentinos [do CELAM] ao Sínodo. (AZCUY, 2015, p. 181)¹¹.

Na corrente argentina da Teologia da Libertação os pobres seriam os depositários da cultura popular e os responsáveis por sua preservação. Assim, a *opção preferencial pelos pobres* se articulava à defesa da cultura popular, por isso os teólogos do povo e da cultura assumiam como referencial fundamental a *Gaudium et Spes*, particularmente em seu parágrafo 53, assim como o de número 386, do Documento de Puebla. Gera dizia que, na Argentina, “depois do Concílio, mais que começar pela *Lumen Gentium*, começamos pela *Gaudium et Spes*” (AZCUY, 2015, p. 182)¹².

Assim como Gustavo Gutiérrez, Lúcio Gera havia participado do Concílio e também foi um dos mais destacados peritos convidados para auxiliar nos debates teológicos e doutrinários de Medellín. Mais tarde, Gera foi também convidado a participar da III Conferência do CELAM, que embora sem o apelo progressista do encontro anterior, consolidou algumas posições que haviam sido apresentadas no encontro de 1968 e que compuseram a base da Teologia da Libertação. Contudo, o contexto de Puebla foi muito diverso daquele do encontro anterior.

Na contramão da conjuntura de Medellín, Puebla marcou o início do papado conservador de João Paulo II que, rapidamente, convocou a Conferência para aproveitar a circunstância de uma maioria conservadora estar na direção do CELAM, uma vez que o órgão episcopal passaria por eleições pouco depois. Os mais renomados representantes do movimento teológico latino-americano não só não foram convidados; eles foram proibidos de entrar nos ambientes da Conferência, como Leonardo Boff, Gutiérrez, Comblin, Gorgulho e Frei Betto, entre outros. A iniciativa fora deliberada: tinha o intuito de alijar as vertentes progressistas da Teologia da Libertação do debate episcopal, evitando o aprofundamento da plataforma que emergira do encontro na Colômbia. Não obstante a exclusão dos teólogos, Dom Helder manteve uma linha direta entre os que estavam dentro do ambiente da Conferência e os que haviam ficado do lado de fora, repassando suas instruções à

¹¹ Traduzido pelo autor.

¹² Traduzido pelo autor.

bancada de delegados progressistas (FERREIRA, 2014, p. 235). Ao comentar os resultados de Puebla, Scott Mainwaring afirma:

Desde o encontro de Medellín, em 1968, o CELAM tem exercido considerável influência sobre a Igreja latino-americana, primeiramente encorajando algumas inovações e, após 1972, tentando limitá-las (MAINWARING, 2004, p. 31).

Diferente dos teólogos da libertação que ficaram do lado de fora de Puebla, Lúcio Gera teve importante participação na III Conferência do CELAM, tendo sido um dos redatores de seu documento final. Gera representava uma vertente moderada e não marxista da Teologia da Libertação, crítica do socialismo, do comunismo e das lutas de classes, portanto mais afeita à circunstância de regresso conservador que se iniciava na Santa Sé. Não obstante, a pauta da escolha preferencial pelos pobres e da prioridade à atividade comunitária e pastoral foi incorporada pelo episcopado, consolidando aspectos centrais da Teologia da Libertação que não haviam sido plenamente acolhidos por Medellín.

O documento final de Puebla foi marcado pelo tom ambíguo, demonstrando a incapacidade de resolução de contendas entre conservadores e progressistas (ALMEIDA, 2005, p. 23; BRITO, 2010). Os conflitos originaram-se antes mesmo do início do encontro no México, já nas reuniões preparatórias e no processo de definição da pauta. As contradições tornaram-se explícitas e ainda mais intensas desde a abertura da Conferência, quando João Paulo II proferiu um discurso de combate à Teologia da Libertação e à politização do clero latino-americano, indicando os novos rumos conservadores que seriam impressos por sua gestão à frente da Santa Sé (FERREIRA, 2012, p. 231).

Como descrito por Dussel (1979), mesmo em face do recrudescimento das ditaduras na América Latina, o período entre Medellín e Puebla marcou a época de ouro da Teologia da Libertação. Para Luiz Alberto Gómez de Souza (2014), passada a década gloriosa da Teologia da Libertação, ocorreu uma profunda guindada à direita na Igreja católica, inaugurada com a “inflexão rumo ao conservadorismo” que caracterizou os papados de João Paulo II e Bento XVI, marcados por perseguições e censuras aos intelectuais e clérigos ligados às vertentes da esquerda católica latino-americana. O

longo inverno conservador que se sucedeu a Puebla só teria fim com a posse do primeiro papa latino-americano.

5 DAS CATACUMBAS DO VATICANO II À PRIMAVERA DE FRANCISCO

Após eleger-se Papa, o cardeal argentino Jorge Mario Bergoglio escolheu o nome de Francisco, em louvor a São Francisco de Assis, protetor da natureza e dos oprimidos, que abdicara dos bens materiais para dedicar-se às ações pastorais e proféticas, assumindo uma escolha preferencial pelos pobres.

O novo pontífice rejeitou o tratamento reverencial, autodenominando-se Bispo de Roma. Em sua primeira aparição pública, na sacada da Basílica da Praça de São Pedro, apresentou-se em solidéu branco, de padre, no lugar da mitra, com sapatos pretos, de uso cotidiano, no lugar dos vermelhos, de uso ritual, com crucifixo de latão, sem ouro ou pedras preciosas, ao contrário de seus antecessores. Também substituíra o trono dourado luxuoso por uma cadeira simples, de madeira. Ao voltar-se para o público presente, que ansiava pela benção do novo pontífice, inesperadamente pediu benção aos fiéis. Renunciando ao Palácio Apostólico, optou por residir na Casa Santa Marta, dedicada aos bispos, padres e laicos, rejeitando também o uso do papamóvel blindado, assim como de veículos de luxo para seu transporte pessoal, optando por carros populares. Despojando-se de símbolos de poder, fortuna e opulência, assumiu os princípios do *Pacto das Catacumbas* (BEOZZO, 2015, p. 21; DOMEZI, 2014, p. 15; BOFF, 2013, p. 4).

Francisco vem retomando a agenda do pensamento progressista católico, visando a construir uma Igreja secularizada e voltada para fora, orientando a Santa Sé no sentido de uma pauta pastoral e profética, preferencialmente dirigida aos pobres e excluídos. Sua defesa de um “desenvolvimento sustentável e integral” (LS, 13-18) envolve uma severa crítica ao liberalismo, às desigualdades entre nações e entre ricos e pobres, rejeitando o individualismo, a especulação, o mercado financeiro e o modo de vida consumista, promovido e estimulado pela cultura capitalista, uma “cultura do descarte” (LS, 22). O Papa advoga em favor da redistribuição da riqueza e da terra, especialmente nos países pobres, apoiando a reforma agrária e uma plataforma em

prol da agricultura familiar e comunitária, em oposição aos latifúndios degradadores, característicos das grandes corporações do agronegócio.

A agenda pastoral e eclesial progressista e as mudanças políticas, administrativas e financeiras na gestão interna da Cúria Romana indicam um novo *aggiornamento*. A gestão pontifícia vem revalorizando o pensamento de clérigos progressistas que representaram exemplarmente a *práxis* transformadora e construíram uma alternativa política e teológica em favor de uma “Igreja Servidora e Pobre” (ZEPEDA, 2016; LUCIANI, 2016). Em uma ação afirmativa, ícones da esquerda católica latino-americana vêm sendo reabilitados e revalorizados, como demonstra a canonização de Dom Oscar Romero, e a abertura do processo de beatificação e canonização de Dom Helder Camara. No mesmo sentido, está em curso um movimento pela reparação dos males causados pelas perseguições e punições contra alguns dos mais ilustres representantes da Teologia da Libertação, como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrinho (GÓMEZ DE SOUZA, 2014).

Em discurso aos movimentos populares da América Latina, Francisco explicitou a prioridade de sua gestão pontifícia, voltada para o combate à pobreza e ao subdesenvolvimento. O lema de sua agenda pastoral, “teto, terra e trabalho”, recoloca no debate contemporâneo temas centrais da pauta eclesial progressista (FRANCISCO, 2015).

Os discursos, as ações – simbólicas e práticas – e os principais documentos pontifícios não deixam dúvidas quanto aos eixos referenciais de sua gestão, marcada pelo tom reformista, recobrando a plataforma de um pensamento progressista que emergiu do Concílio e avançou mais intensamente na América Latina, tendo Medellín como um marco referencial da mudança.

Medellín abriu caminho para a Teologia da Libertação e também para sua vertente argentina, a Teologia do Povo ou da Cultura, da qual o Papa Francisco é especialmente tributário; teologia com viés popular e radical, embora distinto da matriz marxista e socialista que se disseminou com mais intensidade na América Latina.

Segundo Leonardo Boff, um dos principais colaboradores na redação da *Evangelii Gaudium* e da *Laudato Si* (ANSA, 2014; BOFF, 2017) – documentos centrais nos

rumos do pontificado de Francisco – a “grande revolução” executada pelo papa vincula-se à sua opção preferencial pelos pobres, pois, ao recobrar o Pacto das Catacumbas ele “está realizando a intuição primordial da Teologia da Libertação e os atualizando, ao integrar a questão ambiental no centro da pauta pontifícia” (BOFF, 2013, p. 1). Para o teólogo, Francisco viveu e vive pobremente, ele “é um dos nossos. Ele transformou a teologia da libertação num bem comum da Igreja. E ele a ampliou. Quem hoje fala dos pobres também precisa falar da Terra” (BOFF, 2017, p. 3).

A encíclica *Laudato Si* (LS) apresenta aproximações e atualizações dos ideais professados pelo “desenvolvimentismo católico”, na luta contra a fome e pela equidade social e destaca o papel-chave do Estado para o empreendimento de uma “justiça redistributiva”, na contramão do neoliberalismo (LS, 157-158). Exorta os países ricos a terem atitudes responsáveis, condenando a degradação humana e ambiental por eles promovidas, refletidas mais intensamente nos países em vias de desenvolvimento e, nestes, principalmente entre os mais pobres e desamparados (LS, 25). É reiterado, no documento pontifício, que “está tudo interligado”, o meio ambiente, a questão social, a política, a economia, sendo preciso lutar por um “desenvolvimento sustentável integral do homem e da humanidade” (LS, 13).

Retomando argumentos do Economia e Humanismo, a encíclica denuncia que o crescimento econômico sem progresso integral não produz desenvolvimento humano (LS, 46), assim como reafirma que a propriedade privada deve servir a uma função social e não econômica, defendendo-se a reforma agrária na América Latina e a promoção dos direitos humanos, sociais, pessoais, econômicos e políticos de nações e povos (LS, 93).

Ao tratar da formação do pensamento do Papa Francisco, Borghesi destaca que entre suas principais leituras de juventude constavam, principalmente, autores franceses da escola jesuítica de Lyon, em particular De Lubac e Gaston Fessard. Além destes, Bergoglio também se aproximou das teses de Michel de Certeau e Maurice Blondel do qual deriva, através de Fessard, o modelo dialético que, “de modo original”, formou seu pensamento (BORGHESI, 2018, p. 4).

Entre os intelectuais argentinos, Francisco teve maior proximidade com seu professor de filosofia e “mestre” Miguel Angel Fiorito (BORGHESI, 2018, p. 6), e com Juan

Carlos Scannone, Rafael Tello e Lúcio Gera (LUCIANI, 2016, p. 10). Em 1986, tomou contato com o pensamento de Romano Guardini e Gaston Fessard. Em seguida, conheceu as obras de Henri de Lubac e Erich Przywara, importantes referenciais na construção de seu pensamento. Segundo Borghesi, todos teriam suas raízes intelectuais amparadas nas ideias de Adam Möhler (BORGHESE, 2018, p. 6). Para Scannone, o Papa Francisco seria um “filho da Teologia do Povo, difundida pelo Padre Gera” (SCANNONE, 2014, p. 31). Quando Gera morreu, o cardeal Bergoglio fez questão de enterrá-lo na Catedral de Buenos Aires, sob a inscrição de que fora um perito do Concílio, de Medellín e de Puebla.

Amigo íntimo de Bergoglio, o intelectual uruguaio Methol Ferré afirmava que o Papa teve suas raízes de formação fundadas no Concílio e no magistério de Paulo VI, assim como teria sido Amelia Podetti a principal responsável por aproximá-lo dos pobres das periferias de Buenos Aires.

Em Santa Cruz de La Sierra, em discurso para os movimentos sociais, o Papa disse alegrar-se ao ver a Igreja de portas abertas, próxima e comprometida com uma colaboração “real com os movimentos populares, com as organizações das periferias: as coisas não andam bem num mundo onde há tantos camponeses sem terra, tantas famílias sem teto, tantos trabalhadores sem direitos” (FRANCISCO, 2015b, p. 3)

Há uma estreita aproximação dos discursos do Papa Francisco na Jornada Mundial da Juventude, do Rio de Janeiro, com a agenda pastoral e profética de Dom Helder Câmara, recobrando a *práxis* em favor da justiça social e o profetismo da esperança de Henry Desroche (RODRIGUES, 2013). O pontífice defende a reaproximação entre ciência e religião (LS, 62-64), em um processo de ampliação da secularização, do pluralismo, do ecumenismo e da *práxis* pastoral, sob uma perspectiva de resgate do pensamento neotomista, tendo como referência a Nouvelle Theologie, especialmente de De Lubac, Chenu e Congar, em consonância direta com a *Gaudium et Spes*.

Ao analisar o pensamento do Papa Francisco, Zepeda (2016) destaca seu enraizamento no Vaticano II, particularmente na *Gaudium et Spes*, e no Documento de Medellín (DM), por meio dos quais assumiu o método ver-julgar-agir e a escolha preferencial pelos pobres. Em sua gestão pontifícia, Francisco estaria retomando as linhas de renovação conciliar e suas formas de acolhimento na América Latina pela

Teologia da Libertação, em um movimento de “recuperação eclesiológico-pastoral” (ZEPEDA, 2016, p. 621).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do legado da matriz francesa e belga, especialmente de Lyon e Louvain, forjou-se, na América Latina, entre as décadas de 1940 e 1970, uma linhagem progressista do pensamento católico que deu ensejo a um viés particular do desenvolvimentismo e, mais tarde, ao cristianismo e à Teologia da libertação, balizas presentes nas raízes da *práxis* do Papa Francisco. Apesar das limitações impostas pela dimensão deste artigo, foram observados alguns elementos centrais, presentes na formação desta linhagem de pensamento, e a existência de afinidades eletivas que a aproximam do “estilo de pensamento” (MANNHEIM, 1959) e da *práxis* do Papa Francisco, confirmando a hipótese sugerida.

Há uma relação de clara imbricação entre o espírito conciliar e pós-conciliar de renovação, representado exemplarmente na América Latina por Dom Helder Camara, e o pensamento e as ações do Papa Francisco. O pontífice é especialmente tributário do Pacto das Catacumbas e da *Gaudium et Spes*, assim como de documentos pós-conciliares como a *Populorum Progressio*, o Manifesto dos 18 bispos para o Terceiro Mundo e, finalmente, do Documento de Medellín, escrito “à luz do Vaticano II”. Estas fontes, sistematicamente reiteradas em seus discursos e documentos pontifícios, nutrem nexos com a recepção latino-americana do pensamento progressista católico francês, do Economia e Humanismo e da *Nouvelle Theologie*, assim como, de forma ainda mais clara, da Teologia da Libertação, particularmente de sua vertente argentina, a Teologia do Povo ou da Cultura. Nesse sentido, chama a atenção o fato de Helder Camara ter sido um dos mais importantes artífices e redatores de todas estas referências fundamentais para o pensamento de Francisco.

No amplo conjunto de afinidades verificadas entre o pensamento e a ação de Dom Helder e do Papa Francisco, pode-se destacar algumas que são refletidas na forma e na orientação do conteúdo de suas agendas, envolvendo a análise integrada dos fatores econômico, político, social e ambiental, visando à consecução de um engajamento cristão em defesa: de uma Igreja servidora e pobre, alheia ao luxo,

opulência e privilégio; da subordinação da política e da economia aos direitos humanos e sociais; de uma escolha preferencial pelos pobres, especialmente dos países subdesenvolvidos e em vias de desenvolvimento; do engajamento na luta pela reforma agrária nestes países e em favor da pequena propriedade de agricultura familiar; do comunitarismo e do cooperativismo; de uma colaboração da Igreja para a organização e conscientização dos trabalhadores, avessa ao paternalismo assistencialista; da participação ativa das mulheres no apostolado, na hierarquia e na administração da Igreja; de uma maior secularização; do ecumenismo e de uma instituição religiosa aberta para todos os homens de boa vontade, inclusive ateus, divorciados, homossexuais e transex; de uma maior participação do laicato nas atividades sociais e na organização da Igreja; da colegialidade do episcopado e da sinodalidade; da execução de atividades litúrgicas por padres casados; de uma revisão do celibato; e de reformas na organização da Cúria Romana, privilegiando as ações pastorais, e não administrativo-financeiras.

No intuito da promoção de um desenvolvimento integral do homem e de todos os homens, como constante nas teses do Economia e Humanismo, em paralelo à plataforma propositiva de mudanças também se verificam afinidades eletivas referidas às críticas ao capitalismo e ao liberalismo/neoliberalismo, e a rejeição à superexploração do trabalho, ao latifúndio, ao agronegócio, à especulação rural e urbana, ao mercado financeiro e rentista, ao consumismo e à cultura do descarte, ao imperialismo e ao novo colonialismo.

As afinidades eletivas que atraem a matriz latino-americana do pensamento católico progressista e a *práxis* do Papa Francisco explicitam o compromisso com a transformação da Igreja e o engajamento na luta pela superação das desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais. As reações às políticas pontifícias vêm sendo intensas e expressivas, não obstante, o Papa é hoje reconhecido como o mais importante líder global na luta contra tendências reacionárias, intolerantes, conservadoras e autoritárias. Como Dom Helder, Francisco vem semeando a “primavera” dentro e fora dos muros da Igreja.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA ITALIANA DE NOTÍCIAS. **Papa consulta Boff para escrever nova encíclica**. ANSA/*Vaticano*, Roma, 02/10/2014. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2014/10/02/papa-consulta-boff-para-escrever-nova-enciclica.htm>. Acesso em: 13 jul. 2017.

ALMEIDA, João Carlos. **Teologia da solidariedade**: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez. São Paulo: Loyola, 2005.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O desenvolvimento da teologia católica no Brasil. **International Network of Societies for Catholic Theology**, 2008. Disponível em: <http://ejesus.com.br/o-desenvolvimento-da-teologia-catolica-no-brasil/>. Acesso em: 14 jul. 2017.

ANDRADE, Raymundo Ozanam de. *Populorum Progressio*: neo-capitalismo ou revolução. **Paz e Terra**, Rio de Janeiro, ano I, n. 4, p. 209-221, 1967.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Uma Igreja pobre e para os pobres: abordagem teológico-pastoral. **Revista Pistis & Praxis**: Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 631-657, 2016.

AZCUY, Virginia R. La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera. **Revista Teología**, tomo LII, n. 116, p. 157-187, 2014.

BARROS, Marcelo. **Dom Helder Câmara**: profeta para os nossos dias. São Paulo: Paulus, 2011.

BARROS, Raimundo Caramuru; OLIVEIRA, Lauro de (orgs.). **Dom Hélder**: o artesão da paz. Brasília: Senado Federal, 2000.

BEOZZO, José Oscar (org.). **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio**: história do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1993.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja no Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)**. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. Concílio Vaticano II: continuidades e singularidades. **Contemplanção**, n. 11, p. 25-74, 2015b.

BEOZZO, José Oscar. **Dom Helder Câmara e o Concílio Vaticano II**. Rio de Janeiro: CEFEP, 2018. Disponível em: <http://www.cefep.org.br/dom-helder-camara-e-o-concilio-vaticano-ii-2/>. Acesso em: 28 jun. 2019.

BEOZZO, José Oscar. **Pacto das catacumbas**: por uma Igreja servidora e pobre. São Paulo: Paulinas, 2015a.

BEOZZO, José Oscar; MARQUES, Luiz Carlos Luz. A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 24: 986-1009, 2011.

BOFF, Leonardo. O Papa Francisco é um dos nossos. **Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos**. Entrevista concedida a Joachim Frank, 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/563682-leonardo-boff-em-entrevista-o-papa-francisco-e-um-dos-nossos>. Acesso em: 15 jul. 2017.

BOFF, Leonardo. Primeiro ano do Papa Francisco. **Carta Maior**, São Paulo, 12 dez. 2013.

- BORGHESI, Massimo. O pensamento de Jorge Mario Bergoglio: os desafios da Igreja no mundo contemporâneo. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, n. 132, v. 15, p. 1-26, 2018.
- BOTELHO, André. Interpretações do Brasil e ciências sociais, um fio de Ariadne. **Sinais Sociais**, São Paulo, v. 7, n. 20, p. 10-35, 2012.
- BRANDÃO, Gildo Marçal. **Linhagens do pensamento político brasileiro**. São Paulo: Hucitec, 2007.
- BRESSER-PEREIRA, Luis Carlos. **As revoluções utópicas dos nos 60**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Espaço Acadêmico**, n. 111, p. 81-89, 2010.
- BROUCKER, José de. **As noites de um profeta**: Dom Helder Camara no Vaticano II, leitura das circulares conciliares de Dom Helder Camara (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2008.
- CAES, André Luiz. D. Helder, o Vaticano II e os “sinais dos tempos”: tradição e modernidade no Concílio. **Interações: cultura e comunidade**, v. 8, n. 13, p. 57-75, 2013.
- CAMARA, Helder. **Vaticano II**: correspondência conciliar, circulares à família do São Joaquim (1962-1964). Recife: IDHEC; Ed. UFPE, 2004.
- CAMARA, Helder. **Vaticano II**: correspondência conciliar, circulares à família do São Joaquim (1964-1965). Recife: IDHEC: Ed. UFPE, 2009.
- COMBLIN, Joseph. Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, ano 5, v. 6, 2008.
- CONCLUSÕES DA II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: presença da Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio Vaticano II. Medellín: CELAM, 1968. Disponível em: <https://www.faculdadejesuita.edu.br/eventodinamico/eventos/documentos/documento-FwdDtt9v3ukKPDZq.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2020.
- CONDINI, Martinho. **Dom Helder Camara**: um modelo de esperança. São Paulo: Paulus, 2008.
- CONSTITUIÇÃO PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*: sobre a Igreja no mundo atual. Cidade do Vaticano, 1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 06 nov. 2020.
- COUTINHO, Sérgio Ricardo. Uma leitura marxista das conclusões de Medellín: problemas conceituais-semânticos nas relações Igreja-Estado no Brasil (1970-1971). **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 11, n. 32, p. 127-140, 2018.
- DIAS, Reginaldo Benedito. Da esquerda católica à esquerda revolucionária: a Ação Popular na história do catolicismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 1, p. 166-195, 2008.

DOMEZI, Maria Cecília. **O Concílio Vaticano II e os pobres**. São Paulo: Paulus, 2014.

DUSSEL, Henrique. **Teologia da Libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1997.

FERREIRA, Daniela Maria. O uso da militância política na constituição de espaços de debates filosóficos no Brasil. **Cadernos CERU**, São Paulo, série 2, v. 20, n. 1, p. 205-222, 2009.

FERREIRA, Rafael Leite. Revelando os bastidores: as cartas conciliares de Dom Helder Camara e os conflitos internos na Conferência de Puebla (1979). **Paralellus**, Recife, ano 3, n. 6, p. 227-239, 2012.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Sí**: sobre o cuidado da casa comum. Cidade do Vaticano, 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 06 nov. 2020.

FRANCISCO, Papa. **Discurso no II Encontro Mundial dos Movimentos Populares**. Brasília: Edições CNBB, Brasília, 2015. v. 4

FRANCISCO, Papa. **Discurso no III Encontro Mundial dos Movimentos Populares**. Brasília: Edições CNBB, 2016. v. 8.

GODOY, José Henrique Artigas de. Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: desenvolvimentismo e práxis progressista católica de 1950 a 1960. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 63, n. 1, p. 1-41, 2020.

GODOY, José Henrique Artigas de. Economia humana e desenvolvimentismo católico: o pensamento e a ação de Louis-Joseph Lebret no Brasil. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, v. 24, p. 40-53, 2015.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. A guinada da Igreja Católica à direita. **Insight Inteligência**, Rio de Janeiro, ed. 66, n. XVIII, p. 94-105, 2014.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **D. Helder, irmão dos pobres**: um testemunho no ano de seu centenário. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2009.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**: perspectivas. 3. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

HOEVEL, Carlos. La teología política de Francisco: pueblo, iglesia y estado liberal. **Rivista di Storia delle Idee**, Palermo, v. 5, n. 2, p. 55-61, 2016.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. Cidade do Vaticano, 1963. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 27 out. 2020.

JOÃO XXIII, Papa. **Encíclica Mater et Magistra**: sobre a recente evolução da Questão Social à luz da Doutrina Cristã. Cidade do Vaticano, 1961. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 28 out. 2020.

LAURIER, Jean-Marie. Dom Helder Câmara e o Concílio Vaticano II. **Contemplação**, n. 1, p. 1-15, 2010.

LE MONDE. *Populorum Progressio*: a publicação foi adiada para permitir atenuar a redação do texto sobre o direito de propriedade. **Paz e Terra**, Rio de Janeiro, ano I, n. 4, p. 246, 1967.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica *Rerum Novarum***: sobre a condição dos operários. Cidade do Vaticano, 1891. Disponível em: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 22 out. 2020.

LÖWY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 19, p. 5-21, 1989.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Ed. Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de 'afinidade eletiva' em Max Weber. **Plural**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.

LUCIANI, Rafael. **El Papa Francisco y la Teología del Pueblo**. Madri: PPC Editorial, 2016.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MANIFESTO DE OBISPOS DEL TERCER MUNDO. 1967. Disponível em: <http://www.ruinasdigitales.com/cristianismoyrevolucion/cyrmanifestodeobisposdeltercermundo66/>. Acesso em: 05 jul. 2018.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. *In*: MANNHEIM, Karl, **Essays on Sociology and Social Psychology**. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1959. p. 74-119.

MARINS, José. **Fomos a um concílio**: a surpresa do Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2015.

MATTEI, Roberto de. **O Concílio Vaticano II**: uma história nunca escrita. São Paulo: Ambientes & Costumes Editora, 2010.

MELLO, Alexandre Awi. El Papa Francisco y la cultura del encuentro. **Medellín**, v. 1, n. 169, p. 721-750, 2017.

MENEZES NETO, Antonio Júlio de. **A ética da teologia da libertação e o espírito do socialismo no MST**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

MOREIRA, Edimar Fernando. "Pacto das Catacumbas": uma autocrítica da Igreja Católica sobre o tema da pobreza. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST, 2016, São Leopoldo, v. 3, p. 08-15.

PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVIDORA E POBRE. Disponível em: http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_15.pdf. Acesso em: 20 out. 2020.

PAULO VI, Papa. **Carta Encíclica *Populorum Progressio***: sobre o desenvolvimento dos povos. Cidade do Vaticano, 1967. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 21 out. 2020.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia**. São Paulo: Ática, 1997.

PINA NETA, Lucy da Silva. A importância de Dom Helder Câmara e a Igreja de Francisco. **Revista Adital**. Entrevista concedida a Natasha Pitts com a colaboração de Marcela Belchior em 01/12/2014. Disponível em:

<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/12/importancia-de-dom-helder-camara-e-igreja-de-francisco.html>. Acesso em: 15 jul. 2017.

PINA NETA, Lucy da Silva. **Helder Pessoa Camara: elementos de seu perfil intelectual a partir de suas bibliotecas**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2013.

PRADO, Luiz Ricardo. A Conferência de Medellín: um momento de reflexão do Vaticano II à luz da realidade vivida na América Latina. *In: Anais do III CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG*, Jataí: UFG, 2012, p. 1-11.

PRAXEDES, Walter. Dom Helder: 100 anos. **Espaço Acadêmico**, n. 93, p. 1-3, 2009.

QUIROGA, Ana Maria. Paulo Freire e a modernização cultural brasileira. **Revista da Faculdade de Educação**, São Paulo, ano IX, n. 16, 2001. Disponível em: http://www2.unemat.br/revistafaed/content/vol/vol_16/artigo_16/153_168.pdf. Acesso em: 27 set. 2015.

RAMPON, Ivanir. A amizade espiritual entre Paulo VI e Dom Helder Câmara. **Revista Eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos**. Entrevista concedida a Patrícia Fachin, 02/11/2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/536888-paulo-vi-e-dom-helder-camara-uma-amizade-espiritual-entrevista-especial-com-ivanir-rampon>. Acesso em: 29 dez. 2018.

RIDENTI, Marcelo. O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo. **LASA**, Chicago, n. 24-26, p. 1-25, 1998. Disponível em: <http://lasa.international.pitt.edu/LASA98/Ridenti.pdf>. Acesso em: 27 set. 2015.

RODRIGUES, Rogério Pomponet. Cristianismo profético: esperança e utopia em Helder Camara, Henri Desroche e na JMJ do Papa Francisco no Brasil". **Estudos da Religião**, v. 27, n. 2, p. 249-269, 2013.

ROSA, Renato Torres Anacleto. Dom Helder Câmara e o marxismo: um diálogo possível. **Revista Jesus Histórico** (IFCS/UFRJ), Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 33-42, 2013.

SCANNONE, Juan Carlos. El Papa Francisco y la Teología del Pueblo. **Razón y Fe**, v. 271, n. 1395, p. 31-50, 2014.

SCHALLENMUELLER, Christian Jecov. **Tradição e profecia: o pensamento político da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e seu contexto social e intelectual (1952-1964)**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, Wellington Teodoro da. Diálogo por cima dos muros: as encíclicas de João XXIII e o desenvolvimentismo católico brasileiro. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano III, n. 8, p. 211-225, 2010.

SOARES, Edvaldo. **Pensamento católico brasileiro**: influências e tendências. Marília: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2014.

SOUZA, Adenilson Ferreira de. **Desenvolvimento, democracia e justiça social no pensamento de Dom Helder Camara (1931-1985)**. 2015. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

VIANNA, Luiz Werneck. O pensar e o agir. **Lua Nova**, São Paulo, v. 1, n. 54, p. 09-15, 2001.

ZEPEDA, J. J. L. (2016). Eclesiologia latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco. **Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 613-630, 2016.