

PODE UM CRISTÃO SER MARXISTA? OS JESUÍTAS LATINO-AMERICANOS RESPONDEM¹

Can a Christian be a Marxist? Latin American Jesuits respond

Iraneidson Santos Costa
Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, Brasil.

Informações do artigo

Recebido em 28/06/2024

Aceito em 31/07/2024

doi>: <https://doi.org/10.25247/2447-861X.2024.n262.p332-360>

Copyright (c) 2024 Iraneidson Santos Costa.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Você é livre para:

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer meio ou formato.

Adaptar — remixar, transformar e construir sobre o material para qualquer finalidade, mesmo comercialmente.

Como ser citado (modelo ABNT)

COSTA, Iraneidson Santos. Pode um cristão ser marxista? Os jesuítas latino-americanos respondem.

Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades.

Salvador/Recife, v. 49, n. 262, p. 332-360, maio/ago.

2024. DOI: <https://doi.org/10.25247/2447-861X.2024.n262.p332-360>

Resumo

Partindo de uma documentação praticamente inédita, o artigo recupera um candente debate ocorrido na América Latina entre o final da década de 1970 e o início da década de 1980. Naquela conjuntura sócio-política conturbada e efervescente, processos revolucionários de inspiração marxista espocavam em diversas regiões do continente (em especial em alguns países da América Central, como El Salvador, Honduras e Nicarágua), muitos dos quais contavam com a decisiva participação (por vezes até na qualidade de protagonismo) de grupos cristãos, o que terminou exigindo da Igreja Católica como um todo, e da Companhia de Jesus em particular, um posicionamento explícito em torno da relação entre cristianismo e marxismo. No caso específico do presente texto, compilamos e analisamos as respostas enviadas por 14 jesuítas latino-americanos das mais reputadas universidades e dos mais atuantes centros sociais inacianos de então à consulta promovida pelo Superior Geral da Companhia de Jesus, o padre Pedro Arrupe, acerca daquela controversa querela.

Palavras-chave: América Latina. Cristianismo. Marxismo. Igreja Católica. Companhia de Jesus.

Abstract

Based on practically unpublished documentation, the article recovers a burning debate that took place in Latin America between the late 1970s and the early 1980s. In that turbulent and effervescent socio-political situation, revolutionary processes of marxist inspiration were taking place in various regions of the continent (especially in some Central American countries, such as El Salvador, Honduras and Nicaragua), many of which had the decisive participation (sometimes even as protagonists) of christian groups, which ended up requiring the Catholic Church as a whole, and the Society of Jesus in particular, to take an explicit stance on the relationship between Christianity and Marxism. In the specific case of this text, we have compiled and analysed the replies sent by 14 latin american jesuits from the most reputable universities and the most active ignatian social centres of the time to the consultation promoted by the Superior General of the Society of Jesus, Father Pedro Arrupe, about that controversial dispute.

Keywords: Latin America. Christianity. Marxism. Catholic Church. Society of Jesus.

ABERTURA

Esse artigo pretende tratar de um debate ocorrido na transição entre as décadas de 1970 e 1980, tempos difíceis e desafiadores: processos revolucionários de inspiração marxista

¹ Uma versão preliminar desse texto foi apresentada em 26 de abril de 2024 no III Colóquio Relações Internacionais e Marxismo, promovido pela Rede de Estudos Relações Internacionais e Marxismo (Rima) em Salvador, na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

espocavam na América Latina (em especial na América Central); em julho de 1979, a revolução nicaraguense, a primeira (e única) revolução marxista-cristã (basta dizer que cinco padres e/ou religiosos eram ministros do governo revolucionário), havia sido vitoriosa, tendo Daniel Ortega entre suas principais lideranças; e, no terreno estritamente eclesial, João Paulo II, o primeiro papa polonês da história, havia sido recentemente eleito, e instituía o combate ao comunismo como uma de suas prioridades pastorais...

Passados quase meio século, os tempos continuam desafiadores e difíceis: atualmente, fascismo é chamado de populismo de direita; o mesmo Daniel Ortega (junto com sua esposa, Rosario Murillo) governa a Nicarágua autoritariamente há 17 anos, perseguindo, entre outros, cristãos politicamente progressistas (muitos dos quais antigos companheiros revolucionários); e o argentino Francisco é não apenas o primeiro papa jesuíta da história, como também o primeiro latino-americano a sentar na cadeira de Pedro...

E para atestar a atualidade do debate, o papa Francisco vem dando ao longo de seu pontificado declarações no mínimo polêmicas, ao esclarecer que “não é marxista, mas não se sente ofendido quando o classificam como tal: a ideologia marxista está equivocada, mas na minha vida conheci muitos marxistas que eram boas pessoas, por isso não me sinto ofendido” (apud Rizério, 2013) e, mais recentemente, que “o comunismo pertence ao pensamento religioso” (apud Cristiano, 2021).

Vamos, então, aos fatos: em outubro de 1979, o Superior Geral dos jesuítas, o basco Pedro Arrupe, promoveu na Companhia de Jesus universal uma “Consultatio de analisi marxistica”, conclamando os jesuítas do apostolado social a se posicionar diante da então crucial questão da compatibilidade (ou não) entre o cristianismo e o marxismo. E, para coordenar tal consulta, nomeou o padre Jean-Yves Calvez, seu Assistente Geral, conselheiro para o Apostolado Social e integrante da brilhante geração jesuíta de estudiosos do marxismo da década de 1950, autor de uma obra clássica sobre *La Pensée de Karl Marx*, publicada originalmente em 1956 mas merecedora de seguidas reedições em diversas línguas (Costa, 2010).

Expedido, o padre Calvez enviou no dia 23 daquele mês uma carta a cerca de 80 jesuítas das mais reputadas universidades e dos mais atuantes centros sociais inicianos do mundo inteiro na qual formulava o mais objetivamente possível a questão a ser respondida: “Um cristão pode ou não pode, ou em que condições pode, adotar a análise marxista (ou o método de análise marxista), distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista, e ainda de

política marxista?”. O jesuíta francês se apressava a aduzir que a resposta deveria ser pessoal e o mais célere possível, dando como prazo máximo o último dia de 1979. E ponderava:

Em alguns casos, uma resposta breve pode ser tão útil para o Padre Geral quanto uma mais desenvolvida [...]. Trata-se de um tema sobre o qual o magistério eclesiástico tem dado recentemente algumas orientações (*Octogesima Adveniens*, Puebla), mas, sobre o qual, sem dúvida, é possível ainda uma maior precisão. (Calvez, 1979).

A urgência era justificada: a conjuntura sócio-política latino-americana exigia da Igreja Católica, e da Companhia de Jesus em particular, um posicionamento explícito acerca da controversa relação entre cristãos e marxistas, corriqueiramente ombreados em lutas concretas, ainda que sem o consentimento, muito menos a autorização formal, de suas respectivas instituições dirigentes, seja os partidos políticos de esquerda, seja as estruturas eclesiásticas em suas variadas instâncias hierárquicas. Por outro lado, há que recordar que, pelo menos no universo católico, haviam algumas sinalizações, a exemplo do documento final da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla de los Angeles, no México, no início de 1979, que não hesitou em condenar categoricamente o materialismo histórico e dialético, rejeitando-o por inúmeras de razões: ser “marcado pelo pecado” (§ 92), possuir uma “visão inadequada do homem” (§ 313), praticar um “ateísmo militante” (§ 456), incorrer na “idolatria da riqueza” (§ 534) e atentar “contra a dignidade da pessoa humana” (§ 550) (CELAM, 1979, p. 108, 164, 203, 224 e 229, respectivamente). Mais grave que isso, o fizera respaldado na Encíclica *Octogesima Adveniens*, publicada pelo papa Paulo VI em maio de 1971, um dos textos politicamente mais avançados da Doutrina Social da Igreja, mas que, em seu § 34, alertava para o fato de que “seria ilusório e até perigoso chegar-se ao ponto de esquecer a ligação íntima que une radicalmente [os vários níveis do marxismo], e de aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer as suas relações com a ideologia” (Paulo VI, 1977, p. 27-28).

Não por acaso, como vimos há pouco, Calvez mencionou em sua carta justamente estes dois textos para reconhecer que se tratava de “um tema sobre o qual o magistério eclesiástico tem dado recentemente algumas orientações”. Mas, insistia ele, “sobre o qual, sem dúvida, é possível ainda uma maior precisão”. E era exatamente nessas brechas, frestas e fissuras que germinavam e florescia as alianças ideológicas e políticas entre marxistas e cristãos.

Enfim, 68 (dos 80) jesuítas de 25 países (sendo 1 da África, 14 da Ásia, 24 da Europa, 11 da América do Norte e 18 da América Latina) atenderam à convocatória e remeteram a Roma suas respostas, algumas extremamente sucintas, de duas páginas apenas, outras, verdadeiros tratados de marxologia, perfazendo um total de mais de 400 páginas, em seis línguas diferentes. Foi necessário, portanto, quase um ano para que Arrupe e Calvez compulsassem e condensassem o material no documento final, publicado em 8 de dezembro de 1980 (Arrupe, 1981). Não será objeto deste artigo o texto-síntese, amplamente conhecido e sobejamente analisado, mas as respostas individuais elaboradas pelos jesuítas dos quatro cantos do planeta. Em suma, uma documentação praticamente inédita, da qual selecionamos aquela produzida na América Latina². Tal se justifica não somente por conta da nossa área privilegiada de pesquisa, mas também em virtude da relevância mesma deste continente na própria consulta, como é revelado num texto publicado logo em seguida no principal periódico do apostolado social inaciano:

[...] [Em meados de 1979], os Provinciais latino-americanos se encontraram com o Padre Geral em Lima para discutir como a Companhia de Jesus poderia pôr em prática as conclusões alcançadas em Puebla. Entre as muitas coisas que se discutiu figurava a análise marxista. Eles solicitaram ao Padre Geral de comissionar um estudo em profundidade sobre esta matéria. Esta foi a razão imediata que levou à consulta. Como consequência disso, se deu um maior peso à América Latina no processo da consulta. (Análisis [...], 1981, p. 4, tradução nossa).

Com efeito, o texto final foi enviado no formato de uma Carta dirigida aos Provinciais da América Latina. Vejamos, pois, qual a contribuição específica dos jesuítas sociais latino-americanos acerca daquela contenda tão candente.

COM A PALAVRA, OS LATINO-AMERICANOS

No arquivo romano do Secretariado para a Justiça Social (ASJS) repousam as 18 respostas enviadas pelos jesuítas latino-americanos, 14 das quais conseguimos localizar, e são elas que consistirão no nosso corpus documental fundamental³. Há que precisar desde já

² O material integral se encontra no Arquivo do Secretariado para a Justiça Social (ASJS), atualmente denominado Secretariado para a Justiça Social e a Ecologia (SJES), em Roma, onde o consultamos. A única publicação, ainda que restrita, dessa documentação reside num fascículo fotocopiado intitulado "L'Analyse marxiste et les chrétiens" e lançado em março de 1980.

³ Em trabalhos anteriores, analisamos três destas 14 respostas (Costa, 2011a; 2018), sendo que uma delas, a do jesuíta Claudio Perani, foi transcrita em sua totalidade (Costa, 2018).

o conceito de latino-americano aqui utilizado. Não se trata, evidentemente, da nacionalidade de origem, mas da Província na qual o mesmo se encontrava então adscrito. No grupo figuram dois brasileiros, um colombiano, dois cubanos, três espanhóis, um francês, um italiano, três mexicanos e um venezuelano, pertencentes, à época, a oito Províncias latino-americanas: Antilhas, Bahia, Brasil Centro-Leste, Centroamérica, Chile, Colômbia, México e Venezuela. De qualquer forma, em se tratando dos europeus de nascença, os três espanhóis terminaram se naturalizando (dois como salvadorenhos e um como venezuelano) e o italiano assim o tentou, mas teve seu pedido negado pela ditadura brasileira. O jesuíta francês, por seu turno, retornou ao seu país de nascimento em 1997, onde veio a falecer (Pierre [...], 1997).

Como se pode constatar no *Quadro Sinótico* da página seguinte, trata-se de um coletivo extremamente qualificado, a fina flor do apostolado social da Companhia de Jesus na América Latina, seja em termos de formulação teórica quanto de ação prática. São dirigentes de centros sociais, assessores de movimentos pastorais, catedráticos de universidades, redatores de revistas de grande circulação, enfim, figuras de destaque não apenas na alçada eclesiástica ou acadêmica como também no cenário dos debates e disputas políticas dos seus respectivos países. Diversos em sua formação intelectual, havendo entre eles teólogos (Emílio Brito, Ignacio Ellacuría, Jesús Vergara Aceves), filósofos (Enrique Nuñez, Lima Vaz, Luís Alberto Restrepo), pastoralistas (Claudio Perani, Rafael Moreno), economistas (Luís Alemán, Luís de Sebastián), cientistas sociais (Bastos de Ávila, Ignacio Castillo, Pierre Bigo) e historiadores (Luís Ugalde), o eram igualmente plurais do ponto de vista ideológico, tanto em relação a temas predominantemente religiosos, sendo possível identificar defensores (Castillo, Ellacuría, Moreno, Nuñez, Sebastián) como críticos (Bigo, Vergara) da Teologia da Libertação, quanto ao espectro ideológico mais amplo, na medida em que podemos encontrar desde reconhecidos militantes de esquerda, a exemplo de Ellacuría, Moreno, Restrepo e Sebastián, a empedernidos anticomunistas, como Bastos de Ávila.

Quadro Sinótico dos Jesuítas Latino-Americanos que responderam à Consulta sobre Marxismo (1979)

Nome	Nascimento/ Morte	Província à qual estava adscrito	Maior Formação	Principais áreas de atuação em 1979	Observações Complementares
Cláudio Perani	Bergamo, Itália (1932-2008)	Bahia (Salvador)	Doutor em Teologia	Coordenador do CEAS e redator dos <i>Cadernos do CEAS</i>	Chegou em 1962 ao Brasil. Atuação junto à JUC
Emílio Brito y Lanzada	Havana, Cuba (1942)	Antilhas (Havana)	Doutor em Teologia	Professor do Filosofado Jesuíta em Santo Domingo (R. Dominicana)	Professor emérito da UCL em 2007
Fernando Bastos de Ávila	Rio de Janeiro, Brasil (1918-2010)	Brasil Centro-Leste (Rio de Janeiro)	Doutor em C. Políticas	Professor da PUC-RJ e diretor do CIAS João XXIII/Ibrades	Assessor da CNBB por 21 anos fundador da ADCE, membro da ABL
Gabriel Enrique Nuñez Hurtado	México (1935)	México (México DF)	Licenciado em Filosofia	Provincial do México e assessor do CIAS-ESAC	Saiu da Companhia de Jesus na década de 1980
Henrique Cláudio de Lima Vaz	Ouro Preto, Brasil (1921-2002)	Brasil Cto-Leste (Rio de Janeiro)	Doutor em filosofia	Professor da PUC-RJ e da UFMG e diretor de <i>Síntese</i>	Assessor da JUC e do núcleo inicial da AP
Ignácio Ellacuría	Portugalete, Espanha (1930-1989)	Centroamérica (San Salvador)	Doutor em filosofia	Professor e reitor da UCA e diretor de <i>Estudios Centroamericanos</i>	Chegou em 1949 em El Salvador. Assassinado em 1989
Ignácio Enrique Castillo Sosa	Caracas, Venezuela (1946-2018)	Venezuela (Caracas)	Mestre em Antropologia	Assessor do Centro Gumilla	Promotor cultural vinculado ao afro-venezuelano e indígena
Jesús Vergara Aceves	Guadalajara, México (1930-2016)	México (México DF)	Doutor em Teologia	Professor da UIA (Cidade do México)	Carreira acadêmica na ITESO (Guadalajara)
José Luís Alemán Dupuy	Cidade do México, México/Cuba (1928-2007)	Antilhas (Santo Domingo)	Doutor em Economia	Professor da PUCMM, assessor do CEFASA, secretário do CLACIAS e diretor de <i>Estudios Sociales</i>	Professor emérito da PUCMM em 1993
Luís Alberto Restrepo Moreno	Medellín, Colômbia (1938)	Colômbia (Bogotá)	Licenciado em Filosofia	Coordenador do setor educativo do Cinep e professor da UNAL e da Uniandes	Preso por 4 meses em 1979 acusado de assassinato de ex- ministro. Saiu da SJ em 1982
Luís María de Sebastián y Carazo	Burgos, Espanha (1934-2009)	Centroamérica (San Salvador)	Doutor em C. Políticas	Professor e vice-reitor da UCA	Chegou em 1968 a El Salvador. Saiu da SJ em 1982
Luís Maria Ugalde Olalde	Vergara, Espanha (1938)	Venezuela (Caracas)	Doutor em História	Provincial da Venezuela, professor da UCAB e da UCV e diretor de <i>SIC</i>	Chegou à Venezuela em 1957. Vice-reitor (1986-1990) e reitor (1990-2010) da UCAB
Pierre Bigo	Marcq-en-Baroeul, França (1906-1997)	Colômbia/Chile (Bogotá/Santiago)	Doutor em Direito	Diretor e professor do Inst. Pastoral do Celam e membro de <i>Medellín</i>	Padre operário na França (1950), chegou em 1960 na Colômbia
Rafael Edmundo Moreno Villa	Guadalajara, México (1941)	Centroamérica (San Salvador)	Mestre em Filosofia	Assessor para Assuntos Sociais de dom Oscar Romero	Assessor em Aguilares quando Rutilio Grande foi assassinado

Mas, enfim, na opinião dos jesuítas latino-americanos, os cristãos podem ou não ser marxistas?

"PARA NADA"

Principiemos pelos cinco pareceres negativos, os quais foram formulados por dois brasileiros (Fernando Bastos de Ávila e Henrique Cláudio de Lima Vaz), dois mexicanos (Gabriel Enrique Nuñez Hurtado e Jesús Vergara Aceves) e um francês (Pierre Bigo). Quase todos eles fizeram questão de explicitar previamente a partir de qual lugar emitiam suas considerações e por quais sendas trilhariam seus diagnósticos. Bastos de Ávila, por exemplo, que era professor de sociologia, ética e doutrina social da Igreja da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro e diretor do mais antigo Centro de Investigação e Ação Social (CIAS) brasileiro, o CIAS João XXIII, mais conhecido como Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades), não escondeu seu perfil mais pragmático (e politicamente conservador), que o levava a fundar no início da década anterior a Associação de Dirigentes Cristãos de Empresa (ADCE), da qual continuava a exercer a função de assistente eclesiástico, e que havia contribuído para que tivesse recebido o convite (prontamente negado) para ser nada menos que ministro da Educação de Humberto Castelo Branco, o primeiro general-presidente do regime ditatorial brasileiro (Ávila, 2005). Escutemos o jesuíta carioca:

Não tenho cultura filosófica e teológica bastante para uma resposta erudita mais desenvolvida. [...] Acho imbecil pretender compreender o capitalismo como se apresenta hoje dentro da mesma análise marxista. [...] Estou convencido de que o próprio Marx, bastante inteligente, diante das pretensões dos marxistoides contemporâneos, haveria de adverti-los para que não repetissem o que ele dissera, mas fizessem o que ele fez: olhassem para a realidade para compreendê-la sem esquemas pré-fabricados. (Ávila, 1979).

Seguramente o que não faltava ao outro brasileiro deste agrupamento era cultura filosófica. Professor desde 1953 em diversas universidades do país e autor de dezenas de livros, Lima Vaz já era àquela altura reconhecido como um dos principais filósofos católicos do século XX (Vaz, 1976). Todavia, seria sua vivência de mais de dez anos como assessor da Juventude Universitária Católica (JUC), da qual se afastara por conta da radicalização política vivenciada por essa entidade estudantil (posteriormente rebatizada como Ação Popular Marxista-Leninista), que informaria sua resposta: "Quando trabalhei com a JUC e a Ação Popular antes de 1964 ainda era possível manter uma atitude crítica em face do marxismo

[...] sem perder a credibilidade. Hoje isso seria infinitamente mais difícil. Essa é a nossa situação” (Vaz, 1979).

Por sua vez, Enrique Nuñez seguiria de perto os passos de Bastos de Ávila, advertindo que a questão proposta “pressupõe um conhecimento teórico do marxismo e da teologia, mas a minha contribuição não se move no plano teórico” (Nuñez, 1980, tradução nossa). O então Provincial do México – que deixaria a Companhia de Jesus anos depois (aliás, entraria para a história como o único superior provincial a fazê-lo em toda a trajetória da Ordem) – deixou bem claro que a base de sua contribuição se assentava principalmente na experiência junto aos jesuítas mexicanos em seu “diálogo, ou tentativas de diálogo, com pessoas e grupos que afirmam utilizar a análise marxista da realidade e se confessam cristãos” (Nuñez, 1980, tradução nossa).

O outro mexicano crítico, Jesús Vergara Aceves, mais conhecido como “El Colorado”, era igualmente reputado como teólogo de relevo, tendo realizado parte de sua formação na Universidade de Innsbruck, onde foi aluno de Karl Rahner, de quem continuava discípulo e admirador. Na época professor de teologia na Universidade Iberoamericana (UIA), na Cidade do México, na qual circulava impreterivelmente com sua gorra e chamarra, Aceves esclareceu que, em sua resposta, iria concentrar a atenção

nos cristãos mexicanos e no que conheço sobre a América Latina. [...] Nossa Igreja [mexicana] fez uma opção preferencial pelos pobres, mas ela se confunde com a opção de classe. Nossa Igreja está aberta à ciência moderna, ao respeito pela autonomia, como indicou o Concílio Vaticano II. E os grupos de esquerda estão a surpreendê-la na sua ignorância, no seu complexo de culpa, na situação de emergência, propondo um caminho para o qual a Igreja não está preparada. Abusam da ignorância da Igreja e da Companhia de Jesus e levam a ação muito mais longe do que permitiria a pessoas bem preparadas discernir com plena maturidade o bom e o mau do método marxista. (Aceves, 1979, tradução nossa).

Dentro do espectro daquilo que o Colorado “conhecia sobre a América Latina” sobressaíam as realidades cubana e chilena:

A posição dos marxistas em relação aos cristãos foi proposta de forma muito clara e definitiva por Che Guevara. Continua a ser fortemente mantida. O movimento Cristãos pelo Socialismo aceitou-a. A mim parece-me insustentável. Segundo eles, “os cristãos devem optar definitivamente pela revolução, e muito especialmente no nosso continente, onde os cristãos não podem pretender, na luta revolucionária, impor os seus próprios dogmas, nem fazer proselitismo para as suas igrejas; devem vir *sem* a pretensão de *evangelizar* os marxistas e *sem* a covardia de esconder sua fé para assimilarem-nos”. (Aceves, 1979, tradução nossa, grifos no original).

Feitas as devidas apresentações, partamos para as alegações. O nó górdio da disputa estava posto desde a carta-consulta: seria possível distinguir, no marxismo, método de análise, filosofia (ou ideologia) e prática política? Em sua proverbial brevidade, Bastos de Ávila propunha diferenciar “análise marxista” de “categorias marxistas”. Para Enrique Nuñez, seria até possível conceber a análise marxista da realidade como teoricamente distinta das abordagens filosóficas; entretanto, ele tinha “dificuldade em admitir que é separável da ideologia marxista” (Nuñez, 1980, tradução nossa). Por seu lado, o jesuíta picardo Pierre Bigo, que havia sido padre-operário em sua terra natal, acumulava um vasto percurso como assessor de centros sociais na Europa (a francesa Action Populaire, no qual trabalhou desde o início da década de 1940, tendo chegado a dirigi-la entre 1952 e 1960), e na América Latina (os chilenos Centro Bellarmino e Ilades, o colombiano Ides e o brasileiro Ibrades) e se especializara em Doutrina Social da Igreja, ponderava:

Contra Marx e contra todos os marxistas unânimes, podemos, no entanto, *dissociar* a análise e o materialismo dialético? Qual é a situação particular dos cristãos que assumem a análise marxista? [...] Não se trata mais de reler o marxismo do ponto de vista da fé, mas de reler a tradição e mesmo o Evangelho do ponto de vista do marxismo. Os cristãos que declaram aceitar a análise marxista manifestam esta tendência em vários graus. É claro que qualquer “ensino social da Igreja”, seja qual for o nome que lhe seja chamado, é considerado uma ideologia contrarrevolucionária, ou, então, sujeito a uma hermenêutica que elimina todos os elementos que lhe possam opor. (Bigo, s.d., grifos no original, tradução nossa).

Vergara Aceves foi mais categórico:

O método de análise da realidade não consiste num simples modelo de processo ao qual se podem dar vários conteúdos analíticos. Também não consiste em simples hipóteses científicas, sem processo. É um processo revolucionário que se concretiza através da mediação de categorias marxistas. Estas categorias têm como objetivo explicar a realidade e não apenas descrevê-la. [...] Entendo o método de análise marxista como um processo que não pode ser separado de uma filosofia e de uma ação política. Entendo-o como um corpo de teoria cunhado com um sentido de classe. (Aceves, 1979, tradução nossa).

E, sem surpresa alguma, Lima Vaz subiu ainda mais o tom, externando um certo desconforto com a própria consulta:

Não posso deixar de manifestar inicialmente minha perplexidade. Pergunto-me como, depois de tantos anos de um enorme esforço de reflexão (iniciado já antes da Segunda Guerra Mundial com Jacques Maritain, Gaston Fessard e outros, e que mobilizou as energias intelectuais de alguns dos melhores filósofos e teólogos cristãos, inclusive da Companhia), [...] essa questão da compatibilidade da chamada “análise marxista” com os fundamentos teóricos, filosóficos e teológicos da visão cristã do mundo continue a ser posta nos seus termos iniciais, como se não tivesse sido possível avançar um passo sequer na sua solução. [...] É surpreendente que não

se tenha feito ainda o consenso em torno da resposta a essa questão ao menos na Companhia. (Vaz, 1979).

Esse “enorme esforço de reflexão” a que ele se refere incluía a já citada prolífica marxologia produzida por jesuítas europeus da década de 1950, entre os quais pontuavam, como sabemos, o próprio coordenador, Jean-Yves Calvez, e um dos nossos respondentes, Pierre Bigo, autor de outro estudo clássico: *Marxisme et humanisme: introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*, de 1953 (COSTA, 2010). Superado o incômodo – e registrada a admoestação –, Lima Vaz expôs seus argumentos:

(a) o marxismo forma uma totalidade conceitual indivisível (obedece à lógica interna de um *sistema* no sentido rigoroso), de caráter imanentista e, portanto, incompatível com os fundamentos da visão cristã do mundo; (b) a assim chamada “análise marxista” somente adquire sentido dentro dessa totalidade conceitual do marxismo como sistema. Querer considerá-la somente como “método”, no sentido usual do termo, equivale a torná-la um procedimento apenas “formal”, o que contradiz a natureza da dialética, onde forma e conteúdo são inseparáveis; (c) [...] não existe *prática política* marxista (ou consciente de ser tal) que não pressuponha a totalidade conceitual do marxismo. [...] Creio inútil discutir, mais uma vez, essas conclusões. (Vaz, 1979, grifos no original).

Deixemos de lado o indisfarçável aborrecimento do nosso douto filósofo, e prossigamos com outro aspecto sumamente crucial do debate: as consequências práticas do uso do marxismo. Ora, a motivação determinante para a realização daquela sondagem havia sido justamente o crescente envolvimento de jesuítas em ações políticas de esquerda, quando não abertamente revolucionárias. Nossos críticos partiram para o ataque:

Acontece que um grupo de cristãos e jesuítas, apoiados no fato de não estar claramente estabelecido que o uso do marxismo é ilícito, levaram o seu compromisso com as lutas revolucionárias tão longe que chegaram a um ponto moralmente impossível de retorno. A meu ver, eles caíram – e fizeram cair também as autoridades – numa falácia que rende bons frutos na politização e manipulação da Igreja no nosso continente. Poderia formular a falácia da seguinte maneira: “Deve ser permitido – na análise e na ação – tudo aquilo que não é incompatível e ilícito ao cristianismo? A verdade é que há uma franja obscura que não sabemos se é permitida. (Aceves, 1979, tradução nossa).

Quem usa hoje a análise marxista não consegue libertar-se da conclusão dessa análise, que vê na luta de classes a única solução para a injustiça estrutural. Considero essa conclusão profundamente irresponsável. [...] A luta de classes hoje aplicada às nações subdesenvolvidas sacrificaria precisamente aqueles oprimidos em cujo nome se pretende desencadeá-las. (Ávila, 1979).

É ordinariamente aceito que o socialismo (ao qual se acrescentam por vezes qualificativos como “humano”) é a única alternativa [...]. A consideração de uma sociedade melhor que não seja chamada socialista, e em particular as abordagens deste tipo na Doutrina Social da Igreja, são desprezadas e designadas como terceiristas. [...] A relação entre a análise [marxista] e a opção pelo socialismo tem também implicações. [Uma delas] representa uma posição idealista: o desejo de

mudar as estruturas conduz a uma sacramentalidade salvífica das estruturas socialistas [...], porque se tem a impressão de que no socialismo tudo estará bem, ou pelo menos essencialmente melhor do que está agora. Finalmente, o ser cristão confunde-se com o ser socialista. (Nuñez, 1980, tradução nossa).

De fato, a utilização da chamada “análise marxista” ou a adoção de uma prática política marxista levou, por força de uma irresistível lógica interna, os militantes cristãos, na sua imensa maioria, seja à ruptura aberta com a Igreja, seja ao abandono prático de toda vida cristã ou da referência teórica a categorias e valores cristãos. Nesses casos, a retórica da “opção pelos pobres” não deve induzir em erro pois não é, frequentemente, senão o avatar de uma linguagem cristã já esvaziada do seu conteúdo. Não se deve esquecer, de resto, que a categoria “pobre” não tem nenhum lugar no marxismo – Marx fala de “pauperização” como um fenômeno econômico, não de “pobre” como um valor ético – e a “opção pelos pobres” teria provocado em Marx o mesmo desprezo e indignação que mostrava pelo socialismo sentimental e utópico de um Weitling, por exemplo. (Vaz, 1979).

É ainda o filósofo mineiro quem ressalta uma das implicações mais graves (segundo ele) da utilização deste instrumental, a saber, o esvaziamento do significado e da credibilidade da própria esfera religiosa:

Como admirar se o cristão que usa a “análise marxista” [...] venha progressivamente a não encontrar para o conteúdo da fé qualquer significação específica com relação ao mundo social e político (totalizado conceitualmente como “formação social”), a rejeitar, portanto, qualquer significação objetiva ao ensinamento social da Igreja que, para muitos, passa a ter somente a significação ideológica oportunista que lhe dá Antônio Gramsci? [...]. Não há forma mais radical de negar qualquer validade objetiva à leitura cristã da história. De fato, o militante cristão ou o sacerdote socialmente engajado que adotem a “ciência marxista das formações sociais” [...] vem a encontrar-se [...] pairando nas nuvens da “mitologia” e da “utopia”, não lhes restando senão descer dessas alturas nebulosas para reencontrar a “realidade concreta” da história, da qual somente o materialismo histórico pode oferecer uma interpretação válida. Em outras palavras, não lhes resta senão renunciar ao seu Cristianismo. (Vaz, 1979, grifos no original).

Armas postas, palavras afiadas, o que se seguiu foi o desfiar de um rosário de adjetivações depreciativas. Para Bastos de Ávila, o método de análise marxista seria “anacrônico”, “ideológico” e “não científico”. Aliás, o tema da pretensa acientificidade do método marxista era muito comum entre os seus detratores:

[...] Não é uma teoria que preencha as condições de verificabilidade. Ou seja, não é uma teoria que possa ser introduzida como uma hipótese a ser verificada como verdadeira ou falsa. Uma tal teoria está totalmente dependente da opção prévia, um imperativo absoluto que retira à teoria qualquer caráter hipotético. (Aceves, 1979, tradução nossa).

A análise marxista da realidade raramente analisa as causas de uma situação, porque as conhece de antemão. O máximo que se faz é inquirir como essas características se manifestam numa situação particular. Em outras palavras, opta-se por uma explicação geral que é a *melhor*, e vê-se como a realidade se adapta a essa situação. Raramente se conhecem explicações alternativas, e mais raramente ainda elas são consideradas. [...] Chama-se a isto análise científica e, mais ainda, a

análise científica. [...] Não há necessidade de interpretar o mundo (ele já está interpretado): há que mudá-lo. E já sabemos como fazê-lo. (Nuñez, 1980, tradução nossa, grifos no original).

Outra acusação recorrente era de parcialidade, apontada nestes termos por Pierre Bigo: “A extrema indulgência em relação aos abusos observáveis nos países socialistas, comparada com a severidade (legítima) em relação aos abusos observados do outro lado da barreira, não é surpreendente, uma vez que se entrou numa certa lógica” (BIGO, s.d., tradução nossa). Junto a ela, sublinhava-se também a intolerância e intransigência para com as posturas divergentes: “Outra característica destes grupos é que não toleram o pluralismo, exceto dentro das orientações marxistas. Aqueles que estão fora dessas diretrizes são desqualificados como anticientíficos e rotulados como inimigos de classe”. (ACEVES, 1979, tradução nossa). Neste quesito, o relato mais contundente foi o do padre Vaz, ao narrar um episódio ocorrido num encontro sobre “Marxismo e Pastoral” promovido pela Comissão de Apostolado Social das Províncias Jesuítas do Brasil em julho de 1978. De acordo com ele, ao expor seu ponto de vista,

a reação por parte da maioria dos jesuítas, sobretudo dos membros do CEAS de Salvador, tendo à frente o seu “ideólogo”, o ex-jesuíta Tomás Cavazzuti, foi extremamente violenta! Eles acreditam, com a fé ou o fanatismo de um “ayatollah”, que o marxismo é uma ciência e a única ciência capaz de explicar a “formação social” capitalista! Compreendi que o problema ali não era o da discussão teórica mas do *discurso de legitimação* em face dos militantes de esquerda com os quais estão engajados. (Vaz, 1979, grifos no original).

Pois bem, creio que estejamos prontos para conhecer os pareceres conclusivos desta primeira vertente de jesuítas:

Considero particularmente inepta a análise marxista para a compreensão da realidade latino-americana, onde a grande maioria das populações destituídas nem sequer chegaram àquela realidade social que Marx entendia por classe proletária, protagonista principal da luta de libertação. (Ávila, 1979).

Minha opinião pode ser expressa sinteticamente da seguinte forma: na maior parte dos casos, e mais frequentemente entre pessoas bem-dispostas, de espírito religioso generoso e com poucos conhecimentos de filosofia, teologia e/ou ciências sociais, a chamada análise marxista da realidade conduz quase irresistivelmente à adoção de posições básicas da ideologia marxista-socialista, dificilmente compatíveis com o Evangelho e a tradição eclesial católica [...]. Ademais, resulta depois penoso repor no seu lugar os dados revelados e, conseqüentemente, reconstruir uma relação filial com a Igreja [...], uma vez que esta foi concebida como inimiga e entendida como parte do movimento que se opõe à história. Isto conduz, quase naturalmente, à concepção de uma Igreja boa, a Igreja dos pobres, e de uma outra Igreja com um caráter maléfico quase necessário, com a qual se deve manter uma relação crítica, dialética, de difícil obediência, na qual se enfatiza constantemente o elemento de dissidência responsável, e a qual se exige que

obedeça ao Evangelho. Por conseguinte, a análise marxista da realidade e o estudo do pensamento social da Igreja não se coadunam. (Nuñez, 1980, tradução nossa)

O jesuíta francês até tentou moderar a refutação:

No plano teórico, há no marxismo elementos de análise que representam conquistas definitivas do espírito humano face à realidade social e que interpelam a consciência cristã. [...] Os cristãos que participam ativamente na práxis inspirada por essa análise entram num processo que lhes dá uma consciência mais aguda do compromisso necessário [...] (Bigo, s.d., tradução nossa)

Mas não a ponto de evitar a condenação:

[...] A análise marxista em seu conjunto, para além do fato de reduzir ao extremo o horizonte da investigação a nível sociológico, não pode ser aceita por um cristão sem que ele termine entrando no movimento do materialismo dialético: um discernimento permite descobrir notas de humanidade, mas, definitivamente, ele tenderá a uma ética e uma "fé" radicalmente opostas à ética e à fé cristãs. [...] [Ela] estreita a sua visão e a sua ação perante os dramas humanos atuais e, além disso, deteriora muitas vezes mais ou menos profundamente a sua consciência e vida cristãs. [...] Devemos concluir: toda análise marxista está profundamente marcada pelo materialismo dialético e aqueles que o assumem absorvem, consciente ou inconscientemente, doses mais ou menos forte deste materialismo. [...] Se rejeitarmos o materialismo dialético seremos levados a uma revisão dolorosa da análise marxista. [...] A experiência de tanto abandono à vocação e a perda de fé daqueles que se deixaram levar pela lógica marxista confirmam plenamente esta visão do magistério. (Bigo, s.d., tradução nossa)

A impaciência ia como que tomando conta destes homens de pensamento e ação:

Creio que este tempo de estudo [sobre a compatibilidade ou não entre cristianismo e marxismo] não deve ser prolongado. Os fatos mostraram-me claramente que a prática feita com este tipo de análise acaba por ser muito secular e mais presa à ideologia marxista. [...] Haverá ainda muitos elementos da análise marxista que possam contribuir para a compreensão científica da realidade? Definitivamente não, para os marxistas. Para mim, subsistiriam muitos elementos soltos que deveriam ser retomados pelas ciências na medida em que estimulariam uma investigação bastante rica. Mas concordo com os marxistas que a unidade estrutural marxista deixaria de existir. [...] Assim entendida a análise, *sou de opinião que não é lícito a um cristão adotá-la globalmente*. (Aceves, 1979, tradução nossa, grifos no original)

Permita-me resumir minhas considerações em duas proposições conclusivas: (a) não é possível distinguir uma *teoria* e uma *prática* marxistas, de tal sorte que essa última possa vir a coincidir com a prática cristã; (b) não é possível distinguir, no corpo teórico do marxismo, uma *doutrina* e um *método*, de tal sorte que esse último possa vir a ser empregado sem problemas pela reflexão cristã teológica ou pastoral. (Vaz, 1979, grifos no original)

De qualquer modo, por mais contrariado que esteja, um verdadeiro filósofo sempre guarda uma nesga de disposição para o diálogo:

Devo dizer-lhe ainda que, pessoalmente, não creio que o problema do uso da chamada "análise marxista" na Companhia se situe no campo teórico da discussão da compatibilidade entre marxismo e Cristianismo. Penso que, nesse campo, a

questão está definitivamente julgada. O verdadeiro terreno desse problema é o terreno da perda de credibilidade ou mesmo da legitimidade da Igreja como protagonista eficaz das transformações profundas do nosso tempo e, sobretudo, das transformações sociais nos países do Terceiro Mundo. O marxismo aparece aqui como um instrumento de legitimação aos olhos da militância social e política de esquerda (partidos e indivíduos). Há, na esquerda latino-americana, uma espécie de “síndrome do marxismo” em força da qual qualquer crítica ao marxismo qualifica desde logo uma postura intelectual reacionária e um ato político de caráter direitista. Por outro lado, a direita (inclusive eclesial) não deixa de reforçar essa síndrome, mantendo em torno da discussão teórica do marxismo um clima irrespirável de denúncia e guerra ideológica [...] Eis o que torna difícil a discussão do marxismo na América Latina, inclusive na Companhia de Jesus. (Vaz, 1979, grifos no original)

De maneira bastante provocativa (e lúcida), Lima Vaz propôs deslocar o foco da discussão do âmbito teórico para o anímico:

A questão que me parece importante é a seguinte: qual a razão profunda da atração poderosa que o marxismo exerce sobre os jovens escolásticos e os padres empenhados na pastoral social, ao menos nos países do Terceiro Mundo? [...] Por que o ensinamento social da Igreja se mostrou incapaz de oferecer uma alternativa teórica e prática às análises e práticas inspiradas pelo marxismo? O mais surpreendente é que a própria leitura dos textos do ensinamento social da Igreja passa a ser feita através da ótica marxista, o que vemos nas interpretações do Documento de Puebla por parte de teólogos e intelectuais cristãos de esquerda da linha da “teologia da libertação”. (Vaz, 1979)

Não consta que sua sugestão tenha sido acolhida...

“COMO SÍ, COMO NO”

Dois jesuítas, porém, não pensavam tão taxativamente. Tanto para Emílio Brito y Lanzada quanto para José Luís Alemán Dupuy a resposta não poderia ser enunciada em termos de “concordo” ou “discordo”. O primeiro deles é um cubano de Havana dono de uma sólida formação intelectual na América Latina, Estados Unidos e Europa, onde se doutorou em teologia em 1976 com uma tese que marcou época sobre a cristologia de Hegel. No momento da consulta, lecionava no Filosofado da Companhia de Jesus em Santo Domingo, do qual se despediria ao final daquele ano rumo a uma exitosa carreira acadêmica na Bélgica cujo ápice ocorreu em 2007 com o jubilamento e a concessão do título de professor emérito da UCL.

Também cubano, José Luís Alemán tinha nascido na capital mexicana, onde seu pai, um general veterano das Guerras de Independência, exercia o cargo de embaixador. Ainda que dois anos mais jovem, Alemán foi contemporâneo de Fidel Castro no prestigioso Colégio

de Belén, em Havana, tendo ingressado na Companhia de Jesus em 1945, no mesmo ano em que o futuro comandante revolucionário dava início ao curso de Direito. O jesuíta, por sua vez, prosseguiria seus estudos na Espanha, Inglaterra e Alemanha, doutorando-se em economia pela Universidade de Frankfurt em 1966. A partir de então ele se radicou na República Dominicana, dedicando-se à docência na Pontifícia Universidade Madre y Maestra (PUCMM) e ao apostolado social no Centro de Formación y Acción Social y Agraria (CEFASA), o CIAS dominicano.

Apesar de pertencerem a campos disciplinares distintos (teologia e economia), os dois patrícios e irmãos de ordem partilhavam a experiência de uma revolução socialista que terminou por desenvolver um forte conteúdo anticlerical, tanto é que ambos integravam a numerosa legião de jesuítas cubanos exilados na República Dominicana em virtude dessas escaramuças. É verdade que ambos não viveram muito tempo no país caribenho: Brito, por exemplo, morou na sua terra pátria somente até os 21 anos. Depois disso, concluiu o bacharelado e o mestrado na Fordham University, em Nova York, o doutorado na Universidade Católica de Louvain, e, após um triênio em Santo Domingo (1976-1979), migrou para a Bélgica, onde se naturalizou em 1993. Já Alemán residiu aí até os 22 anos e, depois, entre os 25 e os 27 anos, período no qual cumpriu uma das etapas da formação inaciana (o Magistério) no mesmo Colégio de Belén de sua infância e adolescência. Como vimos, ele realizou o filosofado, o teologado e o doutorado na Europa e, quando retornou definitivamente à América Latina, foi para outra ilha, a República Dominicana (José Luís Alemán Dupuy, 2008).

Qual influência isso teria tido em suas apreciações acerca da (in)compatibilidade entre o cristianismo e o marxismo? Que eles mesmos o digam:

O “método marxista” parece-me significar para os cristãos que tentam distingui-lo de outros elementos do pensamento marxista – o marxismo como dogmatismo ideológico, visão totalizante do mundo, fonte ético-religiosa última do sentido global da vida – uma espécie de análise científica da sociedade, particularmente adequada para desmascarar interesses e alienações, e uma estratégia para a mudança social radical. [...] Seria ingênuo considerar sua ideologia ateia como meramente acidental. Não creio que se deva minimizar o risco de que aqueles que comecem por utilizá-la como método científico de análise da realidade acabem por fazê-lo como ideologia, cosmovisão ou “fé”. (Brito, 1979, tradução nossa)

A análise marxista nunca foi uma análise puramente científica, ou seja, destinada a compreender o comportamento social. Tanto Marx como Lênin, e mais ainda os líderes marxistas que conheço, concebem a análise de Marx como um instrumento

que fornece uma base científica para a ação política transformadora da sociedade. [...] A base científica da análise em sentido estrito (explicação da realidade) é a intuição de que o progresso tecnológico, resultado da acumulação histórica, é a variável determinante – embora não exclusiva – das instituições econômicas, sociais, políticas, morais e religiosas da sociedade. [...] Esta linha de pensamento que orientou toda a sua atividade científica [...] não só é a hipótese mais genial e sintética que conheço sobre a concepção totalizante da realidade como tem um poder explicativo muito elevado para uma grande parte da realidade. [...] O corolário prático dos elementos metodológicos acima referidos é a concepção da história como a história da luta de classes. Mais uma vez estamos diante de uma hipótese genial e altamente explicativa (Alemán, 1979, tradução nossa)

O marxismo entendido tanto como um método científico de análise adequado para “desmascarar interesses e alienações” quanto uma “estratégia para a mudança social radical”, por um lado, e o reconhecimento da “genialidade” das hipóteses (francamente materialistas) da determinação do progresso tecnológico sobre as instituições econômicas, sociais, políticas, morais e religiosas da sociedade e da história “como a história da luta de classes”, por outro, dão bem o tom do quão longe estamos da concepção dos jesuítas do grupo anteriormente visto. Alemán chega mesmo a afirmar que tal método deveria ser utilizado “por toda a pessoa séria” e que “quem se recusar a levar a sério esta hipótese metodológica nunca conseguirá compreender a realidade em aspectos muito básicos e importantes da mesma” (Alemán, 1979, tradução nossa). Inegavelmente, estamos aqui diante de uma avaliação matizada. Mas não nos precipitemos e acompanhemos a finalização do juízo:

Não creio que se possa rejeitar *in totum* este tipo de análise, mas também não creio que um cristão possa utilizá-la sem grande discernimento [...]. Para que o método de análise marxista e a fé cristã coexistissem num mesmo homem sem uma incoerência (que a longo prazo não seria suportável) seria necessário, superando a unidade inicial do pensamento marxista, dissociar seu projeto de análise científica da sociedade e o humanismo ateu. Isto implicaria em renunciar à sacralização da história, à atribuição de um papel propriamente messiânico a uma classe social, à concepção puramente externa do mal, à violência sistemática inerente à leitura marxista da luta de classes. Somente na medida em que um cristão perceba claramente a incompatibilidade entre estes aspectos e a salvação cristã poderá dedicar-se sem imprudência a extrair do marxismo seus elementos científicos aproveitáveis. (Brito, 1979, tradução nossa)

Obviamente, a hipótese acima descrita é inconciliável não apenas com a teologia senão com a Fé mesma. [...] Minhas conclusões são paradoxais apenas aparentemente: (1) a análise marxista deve ser utilizada, mas com espírito crítico e enorme liberdade pessoal; (2) a teoria e a prática do marxismo devem ser mais estudadas [...]; (3) a Igreja deve promover, tal como a Companhia de Jesus, uma verdadeira campanha contra os “aquiesscentes” sem personalidade: deve colocar muito mais ênfase nas decisões pessoais críticas do que na disciplina cega e irracional. A longo prazo, esta é a receita ideal para a má utilização do método marxista. [...] A própria Igreja é a grande responsável pelos lamentáveis casos de

“marxistização” dos cristãos, sobretudo leigos, mas também padres e jesuítas.
(Alemán, 1979, tradução nossa)

Enfim, trata-se de uma aceitação parcial do método marxista: ao tempo em que reconhece suas virtudes, prescreve condições para sua adoção por parte dos cristãos. Outros jesuítas, no entanto, defendiam um uso mais amplo...

“SÍ, SE PUEDE”

Metade dos jesuítas respondentes da consulta se filiaram a essa posição. Em que pese a nacionalidade variada (um italiano, três espanhóis, um colombiano, um mexicano e um venezuelano), a atuação direta junto aos movimentos sociais os unificava. Quatro deles eram assessores de alguns dos mais atuantes CIAS do continente, a saber, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) de Salvador (Cláudio Perani), o Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) de Bogotá (Luís Alberto Restrepo) e o Centro Gumilla de Caracas (Ignácio Castillo e Luís Ugalde). Os outros três trabalhavam em El Salvador, dois dos quais (Ignácio Ellacuría e Luís de Sebastián) na Universidade Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de San Salvador, um dos mais firmes bastiões de resistência e combate aos governos autoritários e/ou ditatoriais das décadas de 1970 e 1980, o que terminou levando ao assassinato de seis dos seus professores (todos jesuítas) por grupos paramilitares de direita em novembro de 1989 (DOGETT, 1994)⁴. Por fim, em 1979 Rafael Moreno Villa era assessor para Assuntos Sociais do arcebispo de San Salvador dom Oscar Romero, o qual, em virtude de sua destemida postura de denúncia das atrocidades praticadas pelo regime salvadorenho, seria morto no ano seguinte em plena celebração da eucaristia.

Conheçamos suas visões, iniciando pelos assessores. Antes de integrar o grupo fundador do CEAS em 1967, Cláudio Perani havia sido assistente da JUC gaúcha no início da década de 1960 e feito uma especialização em pastoral no Instituto Lumen Vitae de Louvain. No CIAS baiano, sua atuação se concentrou no apoio à luta dos camponeses e trabalhadores sem-terra, de modo que esteve na origem da fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1975 (Costa, 2011b). A exemplo de alguns de seus confrades, ele também via a dificuldade

⁴ Além dos jesuítas, foram mortos neste atentado a cozinheira da comunidade, Julia Elba Ramos, e sua filha de 15 anos, Celina Ramos.

de tratar o problema a nível mais teórico: “Parece-me importante continuar numa *prática comum*, sempre abertos e atentos aos vários questionamentos, [...] além de considerar algo da experiência concreta de elaboração entre cristãos e marxistas” (Perani, 1979, grifos no original). De modo similar a José Alemán, ele considerava que a teoria da sociedade de Marx explicava melhor do que qualquer outra teoria sociológica os processos sociais mais profundos e os mecanismos da sociedade capitalista, “pressuposto necessário para sustentar uma ação verdadeira de transformação social”. Mas pontuava: “Ela, porém, não pode explicar todos os fenômenos sociais; nem é essa a sua pretensão” (Perani, 1979). Em vista disso, para ele,

o método de análise marxista não se opõe a uma visão cristã do homem e da sociedade, contudo, poderá ser criticado à luz das ciências sociais e da nova realidade histórica, e completado naquilo que tem de parcial. [...] O cristão, frente ao método de análise marxista, deve ter uma atitude positiva e crítica, reconhecendo nele um instrumento necessário para sua ação em favor de uma nova sociedade. (Perani, 1979)

Após enfatizar a necessidade de cuidados epistemológicos no uso do referido método na medida em que, “nos textos marxistas, a teoria e a análise estão misturadas, muitas vezes, com uma ideologia ou uma filosofia materialista” (Perani, 1979), Claudio Perani, certamente um dos maiores pastoralistas brasileiros, pontuou que

em certos tipos de pastoral o uso da análise marxista se mostra praticamente inevitável. A colaboração direta com marxistas para determinadas ações torna-se mais fácil quando os marxistas são mais independentes, mais difícil quando ligados a partidos que parecem impor uma linha bastante rígida de atuação. Na prática, nenhuma dúvida quanto à existência hoje de muitas pessoas que, a partir dos dois lados, do cristianismo ou do marxismo, procuram se abrir para uma compreensão da posição. (Perani, 1979).

Do outro lado dos Andes, o filósofo Luís Alberto Restrepo, uma vez tendo concluído os estudos na Alemanha e na Bélgica, retornou a Bogotá em 1974 e incorporou-se ao setor educativo do Cinep, além de lecionar filosofia política (na Universidades Javeriana e na Universidade Nacional) e métodos de investigação (na Universidade de los Andes) e, nos finais de semana, dar cursos para professores rurais e camponeses. Sua ativa participação na Comissão de Solidariedade com os Presos Políticos (CSSP), através da qual foi convidado diversas vezes à Europa para denunciar as violações dos direitos humanos na Colômbia, fez com que ele sofresse, junto com outros jesuítas de esquerda, uma intensa campanha de difamação, que culminou com sua prisão em maio de 1979 sob a acusação de cumplicidade

no assassinato do ex-ministro Rafael Pardo Buelvas, morto a tiros de metralhadora em 1978 por militantes do Movimiento Autodefensa Obrera (MAO) (González, 1997).

Apesar do Tribunal Superior de Bogotá ter anulado posteriormente o processo por inconsistência de provas (sua pretensa vinculação com o MAO se resumia ao fato de que um dos guerrilheiros havia trabalhado no Cinep no segundo semestre de 1978 com uma identidade falsa), Restrepo e Jorge Arango, outro jesuíta do Cinep, ficaram presos por quatro meses. Mas qual terá sido o teor da resposta que ele enviou a Calvez no final de 1979, poucos meses depois de ter recuperado a liberdade? Hegeliano de esquerda que era, ele formulou uma tese instigante acerca da análise marxista enquanto

uma hipótese explicativa do movimento histórico-social ao nível fenomênico. Ela explica a ordenação das “causas segundas” na história. Como tal, é incapaz de explicar as “causas últimas e transcendentais” dos acontecimentos históricos. [...] Em termos concretos, o fato da análise marxista afirmar que o princípio “motor” da história é o desenvolvimento infraestrutural e a luta de classes que aí se gera não significa que Deus não mova e conduza a história. São ordens diferentes de causalidade. Deus atua através de muitas mediações. E pode operar na consciência através da mediação dos conflitos socioeconômicos. (Restrepo, s.d., tradução nossa)

A conciliação proposta por ele transcendia, indiscutivelmente, a mera jurisdição sociológica:

Teologicamente, porém, parece-me que não seria impossível pensar que Deus se revela originalmente através de múltiplas mediações históricas e, entre elas, através de conflitos históricos e sociais. De tal forma que o conteúdo da fé é também influenciado e condicionado pela existência da luta de classes. [...] Mas nenhuma destas hipóteses implica, na minha opinião, que a luta de classes tenha de ser a causa adequada, a explicação última e o conteúdo exclusivo da consciência religiosa. Esta visão “materialista” da história afasta-nos, no entanto, de uma concepção segundo a qual a teologia ou a consciência eclesial ou a própria ação pastoral da Igreja são o principal motor da história. A consciência cristã não está muitas vezes longe desta forma de idealismo. O motor da história, segundo a fé, é Deus, não a Igreja. E Deus, como dissemos acima, atua através de múltiplas mediações. Uma delas, a principal, segundo esta visão “materialista” da história, é a luta de classes. Outra mediação importante, embora subordinada, pode ser a consciência eclesial e a ação pastoral da Igreja. (Restrepo, s.d., tradução nossa)

Como resta evidente, Restrepo transitava para um campo ainda mais minado, o eclesiológico:

Este modo de ver a história põe em causa um certo narcisismo eclesiocêntrico: a Igreja não é a salvação. A salvação é a ação de Deus na história universal. Na Igreja, através da fé, tomamos consciência da presença desta ação salvífica de Deus, e esta “consciência” reforça e reorienta os processos históricos de salvação que se desenrolam dentro e fora da Igreja. [...] O magistério, digno de atenção e respeito, tem o valor de uma séria admoestação pastoral que alerta para os riscos de tais teorias. Mas não poderia implicar a sua rejeição absoluta. [...] Se é verdade que o

Papa aceita a possibilidade de uma opção cristã pelo socialismo, também é verdade que ele questiona o marxismo. [...] O juízo do Papa sobre o nexo entre a análise marxista e a ideologia ateia é digno de respeito, é um apelo à prudência pastoral no tratamento do problema, mas escapa propriamente à sua competência dar uma interpretação conclusiva acerca da estrutura de uma teoria profana. (Restrepo, s.d., tradução nossa)

Sua apreciação final não poderia ser mais explícita:

(1) parece-me que os cristãos podem continuar a utilizar a análise marxista da sociedade, tendo em conta as advertências cautelosas do Papa; (2) é necessário um trabalho teórico por parte dos cristãos para separar esta análise da ideologia ateia que a acompanha; (3) é necessário articular bem o projeto teológico de uma Igreja que assuma a perspectiva das classes populares e promover eficazmente essas comunidades; (4) é preciso fazer um esforço para avançar junto com o episcopado, pelo menos com parte dele. (Restrepo, s.d., tradução nossa)

Os outros dois jesuítas assessores trabalhavam no Centro Gumilla caraquenho. O venezuelano Ignacio Castillo era um antropólogo estudioso da religiosidade popular e de suas expressões estéticas vinculadas ao mundo afro, indígena e criollo (Aguirre, 2018). No que diz respeito à questão aventada, ele compreendia a teoria marxista como uma proposta de método de análise e transformação das sociedades que captava a realidade como uma totalidade orgânica e dinâmica:

Podemos distinguir entre método e filosofia marxista supondo que o método não implica uma metafísica sobre o mundo, o homem e Deus, embora o método levante problemas ainda não resolvidos para certas concepções metafísicas [...]. Um dos perigos da teoria marxista, como de toda boa teoria, é o fato de que, ao apresentar um conjunto de conceitos coerentes para a análise concreta, pode poupar-nos de fazer a própria análise. [...] Creio que você deve ter percebido que penso ser possível cristãos adotarem o método marxista. [...] Não acredito que o marxismo seja uma panaceia, mas, por enquanto, não consigo encontrar uma teoria global melhor para a análise da nossa realidade. (Castillo, 1979, tradução nossa)

Já o basco Luís Ugalde, à época Provincial da Companhia de Jesus na Venezuela (Ugalde, 2009), procurou enfrentar aquele dilema antes no plano de uma opção ética do que de uma afirmação intelectual por entender que a maioria dos cristãos que se diziam marxistas ou se utilizavam do método marxista não haviam procedido academicamente, estudando-o previamente para chegar à conclusão de que podiam e deviam aplicá-lo. Para ele, muitos sequer sabiam em que consistia tal método, daí porque

devemos perguntar *o que querem significar*, não o que a *frase significa* objetivamente. Devemos nos perguntar *contra quem* estão quando proclamam tal escolha e a *favor de quê*. Creio que se trata mais de uma opção ética do que de uma afirmação intelectual e metodológica. [...] Na verdade, o que eles estão afirmando é que querem uma opção radical pelos oprimidos, sem qualquer barreira que os impeça de tomar essa opção para construir uma sociedade mais justa. [...] A única maneira de objetivar a discussão sobre os conteúdos e a sua análise crítica é

conceder o direito à aceitação do marxismo, a qual trará a possibilidade de matização e até de rejeição racional. [...] Mas se os cristãos se aproximarem dele sem preconceito nem de maneira fervorosa (fiducial), encontrarão no marxismo elementos que os enriquecerão. [...] O jesuíta deve ser pós-marxista (portanto, de alguma forma, marxista) e não pré-marxista. [...] Para não identificar (histórica e praticamente) o cristianismo com uma ideologia e uma alternativa político-social e o marxismo com uma religião, a recomendação do marxismo ajudará mais do que a sua proibição. (Ugalde, s.d., tradução nossa, grifos no original)

Como dissemos, a América Central estava no centro das preocupações que geraram a consulta em razão dos inúmeros processos revolucionários de orientação marxista que se alastravam pela região, em particular em El Salvador, país no qual atuavam nossos três últimos jesuítas: Rafael Moreno, Luís de Sebastián e Ignacio Ellacuría.

Rafael Moreno é um jesuíta mexicano formado em filosofia pela UCA e pós-graduado também em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Uma vez ordenado padre em 1970 foi enviado à Província de Centroamérica, mais especificamente a El Salvador, onde atuou no apostolado social por longos 25 anos, acompanhando sobretudo os trabalhadores rurais da Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS), que o “ensinaram a amar o povo salvadorenho a partir de seus setores mais desprotegidos, explorados e reprimidos” (Rafael [...], 2011, tradução nossa). De 1977 a 1980 ele esteve ao lado de dom Oscar Romero, sendo o responsável pelo setor de comunicação (rádio, imprensa etc.) da Arquidiocese de San Salvador e, por conseguinte, de preparar todas as denúncias que o monsenhor fazia semanalmente, em especial na sua homilia dominical, e que o levaram a ser assassinado em 1980. Seu conhecimento dos conflitos políticos era, portanto, de primeira mão. Por outro lado, a proximidade com dom Romero lhe conferia uma posição de relativa equidistância ideológica, uma vez que, em que pese a veemente denúncia da exploração e da violência sofridas pelo povo pobre salvadorenho, o arcebispo mártir (canonizado pelo papa Francisco em 2018) jamais aprovou a luta armada empregada por algumas organizações de esquerda.

Não à toa, Rafael Moreno iniciou sua resposta argumentando que o julgamento da objetividade e da cientificidade do marxismo dependia em grande medida da “opção de classe que se tenha, o que condicionará a percepção e interpretação que se dê à realidade social em que se vive” (Moreno, 1979, tradução nossa). De acordo com ele, tratava-se de “uma ciência social sobre a história e o modo de produção capitalista que esboça um projeto histórico socialista”, a qual, precisamente por ser dialética, necessita ser permanentemente

e enriquecida pela prática histórica e adaptada à realidade de cada região, daí porque “não deva ser absolutizada, dogmatizada, tornada estática” (Moreno, 1979, tradução nossa). Ele também fazia questão de diferenciar a ciência marxista “com a posição de tal partido comunista ou com tal realização histórica do bloco socialista”, até porque “muitos dos movimentos revolucionários que estão a influenciar a América Latina, embora se afirmem marxistas, têm um conhecimento superficial e abstrato da ciência marxista” (Moreno, 1979, tradução nossa).

Por outro lado, e não menos importante, Moreno não concebia o cristianismo “como uma mundividência exaustiva que nos diz absolutamente tudo o que devemos fazer, nem simplesmente como uma doutrina” e sim como “um seguimento pessoal-comunitário de Jesus [...] que pressupõe uma opção preferencial pelos pobres e lutar com eles até a libertação integral” (Moreno, 1979, tradução nossa). Ora, em não sendo uma cosmovisão exaustiva, o cristianismo requeria necessariamente ser complementado, entre outras coisas, pelas ciências, de modo que “a Doutrina Social da Igreja não substitui as ciências sociais e, nalguns casos, deve ser corrigida e completada por elas” (Moreno, 1979, tradução nossa). Postas estas premissas, como ele se posicionava no que diz respeito à contenda lançada?

Parece-me que o marxismo e o cristianismo são compatíveis, desde que se façam as distinções acima referidas [...] Esta compatibilidade deve ser entendida como uma forma de relacionar a fé com as ciências sociais, a fim de desenvolver um serviço mais eficaz da fé e da promoção da justiça. Deve consistir numa unidade dialética que não absorve a diferença metodológica essencial entre fé e ciências sociais, mas realiza uma unidade tensional entre ambas. Ou seja, o fato de serem compatíveis não significa que uma deva absorver a outra, concebendo e desenvolvendo a fé como ciência ou vice-versa e/ou valorizando apenas o que pode ser objeto de fé ou de ciência social apenas. Além disso, mesmo que a fé e a ciência marxista se complementem, essa complementaridade se dá dentro de uma certa tensão que, sem quebrar a unidade, assume as diferenças de perspectivas e pontos de apoio: por exemplo, manter a necessidade de organizar a classe trabalhadora e de contar com ela para conseguir a sua libertação com a necessidade de rezar e esperar que Deus intervenha livre e gratuitamente através dessa classe trabalhadora e diretamente nos corações. (Moreno, 1979, tradução nossa)

Segundo Moreno, essa “complementaridade tensa” seria potencialmente virtuosa, na medida em que seria capaz de redimensionar certos aspectos problemáticos da relação entre o marxismo e o cristianismo, a exemplo da crítica de Marx ao fenômeno religioso, que poderia ajudar a desideologizar o cristianismo (desde que não fosse absolutizada como negação total do fenômeno religioso, é claro); ou da questão da luta de classes, compreendida não mais como a irreconciliabilidade entre a doutrina marxista (que fomenta

o ódio e o confronto) e o cristianismo (que prega o amor universal), mas como “o desafio de viver o amor universal numa estrutura que objetivamente, como o marxismo desmascarou, é composta por classes antagônicas em que uma explora e oprime cada vez mais a outra” (Moreno, 1979, tradução nossa). O próprio tema da violência seria ressignificado conforme essa compreensão:

Desde que se aceite a existência de uma violência estrutural e que os seus responsáveis não queiram partilhar seus privilégios, uma vez esgotados os meios pacíficos, o cristão pode recorrer à violência tendo em conta as condições que a moral cristã tradicional estabeleceu para aceitar a legítima defesa. Neste ponto, a integração do cristianismo com o marxismo enriquece o uso da violência, tornando-a amorosa, para acabar com o egoísmo. O amor cristão opõe-se ao ódio, não à violência, pois existe o amor violento. [...] O revolucionário cristão marxista deve procurar pôr em prática meios de pressão não armados, e só quando as circunstâncias o obrigarem a recorrer à violência armada é que deve usá-la, colocando sua motivação e confiança últimas no amor. (Moreno, 1979, tradução nossa)

Por fim, Moreno denunciava que um dos grandes obstáculos ao reconhecimento do valor da ciência marxista e da sua compatibilidade com o cristianismo eram os compromissos, vínculos e dependências que certos setores importantes da Igreja Católica tinham com o sistema capitalista ou com a classe capitalista, e concluía:

[Na América Latina], a prática tem mostrado que vários cristãos que se dedicaram à ciência marxista, especialmente aqueles que a concebem como integrada numa práxis política, perderam, ao fim de algum tempo, a explicitação cristã da sua fé. Este fato não prova a falsidade da compatibilidade, pois há outros igualmente empenhados na teoria e na práxis científica marxista que não a perderam. O que prova que não é assim tão fácil manter a unidade dialética [...]. [De qualquer modo], naqueles que conseguem manter e desenvolver esta unidade dialética tensional desencadeia-se um processo integrador que os leva a descobrir mais ainda o apelo de um Deus libertador no grito do povo e a realizar assim uma práxis mais coerente [...]. É lamentável que as autoridades da Igreja ou da Companhia de Jesus ainda não aceitem esta probabilidade. (Moreno, 1979, tradução nossa)

Os jesuítas espanhóis naturalizados Luís de Sebastián e Ignacio Ellacuría também estiveram na linha de frente de combate aos governos autoritários salvadorenos, mas a partir de uma comunidade eclesial bastante ativa, a UCA, da qual ambos eram professores – um de economia, o outro de filosofia – e gestores – o primeiro como vice-reitor, o segundo como reitor (Cardenal, 1999; Mária, 2009).

Em sua resposta, Luís de Sebastián limitou-se a sua especialidade, tentando elucidar a seguinte questão: pode um cristão utilizar a teoria econômica marxista para analisar a sociedade? Inicialmente, ele assumiu uma estratégia reversa, (a) inquirindo se os métodos econômicos alternativos à análise marxista (o marginalismo, o keynesianismo e a síntese

neoclássica) seriam compatíveis com o cristianismo, (b) demonstrando que os filósofos que os elaboraram (David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill, Vilfredo Pareto etc.) eram tão materialistas, antitranscendentalistas e ateus quanto o materialismo dialético e (c) inculcando tais teorias de conduzir empresas e Estados a justificar e promover um tipo de conduta econômica totalmente condenável pela moral cristã por causar fome, miséria e morte a milhões e milhões de pessoas (Sebastián, s.d., tradução nossa). Destarte, depois de evidenciar que a chamada Doutrina Social da Igreja não representa uma terceira via nesta dicotomia de métodos analíticos, tendo como substrato justamente a síntese neoclássica, Sebastián enuncia seu veredito:

A moral cristã não tem competência para objetar ao método em si. No máximo, pode opor-se aos princípios filosóficos em que o método de análise se baseia essencial e necessariamente e às ações que decorrem necessária e inevitavelmente do método de análise. [...] Creio que um cristão emocional e intelectualmente maduro pode utilizar a análise econômica marxista e, em geral, seu método de análise social, sem incorrer em reprovação e condenação por parte da moral cristã, nem se expor aos perigos do ateísmo e do ódio entre as classes sociais. [...] [Tenho convicção] que, não só teoricamente, mas também na prática, o método marxista de análise não conduz ao ódio de classe nem à defesa do confronto violento ou armado como única forma de luta política dele derivada. (Sebastián, s.d., tradução nossa)

Ignácio Ellacuría, por sua vez, foi enfático em defender que “a análise marxista da história é, por enquanto, indispensável para uma melhor interpretação dos processos históricos” (ELLACURÍA, 1979, tradução nossa). Seu uso, contudo, deveria ser sempre crítico:

O marxismo dogmático, assim como a escolástica dogmática, tem pela sua simplicidade uma grande atração para as mentes débeis ou preguiçosas [...] Muitos desvios teóricos e práticos se devem ao uso acrítico dos instrumentos teóricos marxistas. [...] Também não se pode negar que o marxismo pode, como o cristianismo, tornar-se uma noção fundamental e totalizante da vida [...] É, portanto, uma tentação, que deve ser tratada como tal [...]. O perigo fundamental no qual se pode cair é o de subvalorizar o pessoal em favor do estrutural, o interior em favor do exterior. (Ellacuría, 1979, tradução nossa).

De mais a mais, a força da análise marxista residiria no fato de que ela está toda orientada para uma práxis revolucionária, motivo pelo qual exerce “uma grande atração para muitos cristãos empenhados na mudança social” (Ellacuría, 1979, tradução nossa). Ellacuría era um destes cristãos cuja vida foi denodadamente devotada à transformação social. E pagou caro por isso: dez anos depois da consulta, mais precisamente na noite de 16 de novembro de 1989, um atentado de um grupo paramilitar tirou-lhe a vida e de mais cinco dos seus companheiros da UCA.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Como sabemos, as 68 respostas enviadas do mundo todo foram sistematizadas e publicadas no final de 1980 no formato de um documento (Arrupe, 1981) que ganhou ampla repercussão e continuou gerando reações as mais variadas nos anos seguintes (Costa, 2011a). Não nos cabe analisá-lo aqui em detalhe, apenas confrontá-lo em linhas gerais com a amostra latino-americana que acabamos de cotejar. Estariam os jesuítas desta parte do globo alinhados a seus companheiros da *urbi et orbi* ou mais à esquerda (ou à direita, quem sabe) destes?

O Geral Pedro Arrupe inicia seus considerandos enaltecendo “um certo número de pontos de vista metodológicos” marxistas, entre os quais se destacam a relevância conferida aos fatores econômicos, às estruturas de propriedade, aos interesses econômicos que “podem mover alguns grupos ou outros”, à exploração que aflige classes sociais inteiras, às ideologias “que podem servir de disfarce a certos interesses e mesmo a injustiças” e até mesmo ao “lugar ocupado pelas lutas de classe na história” (ARRUPE, 1981, p. 6). Tudo isso, entretanto, como preâmbulo para o alerta acerca do efeito redutor do materialismo histórico no pensamento cristão:

A adoção não em si de alguns elementos ou de alguns enfoques metodológicos, mas da análise marxista em seu conjunto, não é aceitável para nós. [...] Assim, existe um perigo prático real em difundir a ideia de que se pode facilmente reter a análise marxista como algo distinto da filosofia, da ideologia e da práxis política. Tanto mais que, com algumas poucas exceções, os marxistas propriamente ditos rechaçam a separação entre a análise, por um lado, e a visão do mundo ou os princípios da ação marxista, por outro [...] Separar uma da outra é mais difícil do que, às vezes, se supõe [...]. Certamente, não se pode apresentar esta análise como o melhor meio de abordagem da realidade em nossa formação. (Arrupe, 1981, p. 9-10)

Optamos por uma leitura inaciana do texto. Ao dizer que a separação entre uma (a análise marxista) e outra (a ideologia materialista) “é mais difícil do que, às vezes, se supõe” está se afirmando, também, que tal operação não é impossível. Tanto mais porque o Geral dedica as derradeiras páginas da Carta não para condenar a análise marxista mas para (1) “reconhecer e tentar compreender as razões da atração que exerce” sobre tantos cristãos que lutam contra a opressão, (2) assegurar a continuidade do diálogo e de “colaborações concretas bem definidas” com os marxistas e (3) denunciar os que tentam se aproveitar das possíveis reservas em relação a este método analítico para condenar “o compromisso pela

justiça e pela causa dos pobres” (ARRUPE, 1981, p. 11-12). Para bom entendedor, um breve documento basta.

REFERÊNCIAS

ACEVES, Jesús Vergara. *Carta al Padre Calvez*. Cidade do México, 12 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

AGUIRRE, Jesús María. Cuando Ignacio Castillo s.j. llegó al cielo. *SIC*, Caracas, n. 807, p. 326-327, ago. 2018.

ALEMÁN, José Luis. *Carta al Padre Calvez*. Santiago de los Caballeros, 16 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

ANALISIS marxista: uma consulta. *Promotio Iustitiae*, Roma, n. 21, p. 3-14, mar. 1981.

Arquivo do Secretariado de Justiça Social, Roma (ASJS).

ARRUPE, Pedro. *Análise Marxista. Arraigados e Firmados na Caridade*. São Paulo: Loyola, [1981].

ÁVILA, Fernando Bastos de. *A alma de um padre: testemunho de uma vida*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração; Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2005.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Carta ao Padre Calvez*. Rio de Janeiro, 7 nov. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

BIGO, Pierre. *Lettre au Prêtre Calvez*. [Santiago], s.d. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1981.

BRITO, Emílio. *Carta al Padre Calvez*. Santo Domingo, 17 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

CALVEZ, Jean-Ives. *Carta de Consultación*. Roma, 23 out. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

CALVEZ, Jean-Yves. Marxismo. In: O'NEILL, C. E.; DOMINGUEZ, J. M. (org.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Tomo II. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madri: Universidad Pontificia Comillas, p. 1457-1459, 2001.

CARDENAL, Rodolfo. *Biografías. Mártires de la UCA*. San Salvador: Centro Monseñor Romero, 1999.

CASTILLO, Ignacio. *Carta al Padre Calvez*. Caracas, 15 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

CONSELHO Episcopal Latino-Americano (CELAM). *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

COSTA, Iraneidson Santos. A eficácia de uma presença libertadora: a trajetória do padre Cláudio Perani (1932-2008). *Revista Perspectiva Histórica*, Salvador, n. 1, p. 47-57, 2011b.

COSTA, Iraneidson Santos. O que disse Cláudio Perani sobre Karl Marx? (reflexões a partir de um documento inédito). *Cadernos do CEAS*, Salvador, n. 244, p. 281-311, mai./ago. 2018.

COSTA, Iraneidson Santos. Os Confessores de Marx: a Companhia de Jesus e o Marxismo (1937-1982). *Revista de História*, São Paulo, n. 162, p. 335-368, 2010.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que papo é esse? Igreja católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985)*. Feira de Santana: UEFS, 2011a.

CRISTIANO, Riccardo. Assim, o Papa Francisco nos lembrou que o comunismo pertence ao pensamento religioso. *IHU Unisinos*, São Leopoldo, 12 abr. 2021. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608261-assim-o-papa-francisco-nos-lembrou-que-o-comunismo-pertence-ao-pensamento-religioso>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

DOGGETT, Martha. *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores, 1994.

ELLACURÍA, Ignacio. *Carta al Padre Calvez*. San Salvador, 31 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

GONZÁLEZ, Fernán. La formación de investigadores en la acción investigativa: la experiencia del CINEP (1972-1997). *Nómadias*, Bogotá, n. 7, p. 97-111, set. 1997.

GUGELOT, Frédéric. Intellectuels chrétiens entre marxisme et Évangile. In: PELLETIER, Denis; SCHLEGEL, Jean-Louis (org.). *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche em France de 1945 à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, p. 243-271, 2012.

JOSÉ LUÍS ALEMÁN DUPUY, S.J. (1928-2007). *Estudios Sociales*, Santo Domingo, ano 40, v. 39, n. 144, p. 97-99, jan./mar. 2008.

MÀRIA, Josep. Luis de Sebastián, intelectual por la justicia. *El País*, Madri, 27 mai. 2009.

MORENO, Rafael Edmundo. *Carta al Padre Calvez*. San Salvador, 12 dez. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

NUÑEZ, Enrique. *Carta al Padre Calvez*. Cidade do México, 5 jan. 1980. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

PAULO VI, Papa. *Octogesima Adveniens. Carta Apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

PERANI, Cláudio. *Carta ao Padre Calvez*. Roma, 8 nov. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

PIERRE Bigo (1906-1997). *Compagnie*, Paris, n. 312, p. 174-175, nov. 1997.

RAFAEL Moreno Villa: Amigo de los pobres en El Salvador. *Información SIDIDH*, Cidade do México, 28 nov. 2011. Disponível em: < https://centroprodh.org.mx/sididh4_o/>. Acesso em: 1 nov. 2022.

RESTREPO, Luis Alberto. *Carta al Padre Calvez*. Bogotá, s.d. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

RIZÉRIO, Lara. Papa Francisco é “acusado de marxismo”, mas não foi o único a criticar o atual sistema. *InfoMoney*, 18 dez. 2013. Disponível em: <<https://www.infomoney.com.br/mercados/papa-francisco-e-acusado-de-marxismo-mas-nao-foi-o-unico-a-criticar-o-atual-sistema>>. Acesso em: 28 mar. 2022.

SEBASTIÁN, Luis de. *Carta al Padre Calvez*. San Salvador, s.d. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

UGALDE, Luis. *Carta al Padre Calvez*. Caracas, s.d. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

UGALDE, Luis. Soy venezolano, con mi identidad de vasco, pero soy venezolano. Entrevista a Rafael Arráiz Lucca. *Prodavinci*, Caracas, 15 jul. 2009. Disponível em: <<http://historico.prodavinci.com/2009/07/15/artes/luis-ugalde-sj-soy-venezolano-con-mi-identidad-de-vasco-pero-soy-venezolano/>>. Acesso em: 5 set. 2020.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Carta ao Padre Calvez*. Rio de Janeiro, 26 nov. 1979. ASJS, Caixa 2, Marxist Analysis, Pasta 4, *Consultatio de Analisi Marxistica*.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Depoimento. *Memorial Padre Vaz*, 1976. Disponível em: <www.padrevaz.com.br>. Acesso em: 28 mar. 2006.

Dados de autoria

Iraneidson Santos Costa

Doutor em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor do Departamento de História e da Pós-Graduação em História da UFBA. E-mail: icosta@ufba.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9484-9424>.