UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

MAIRON ESCORSI VALÉRIO

O CONTINENTE POBRE E CATÓLICO:

o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Doutor em História, na Área de Concentração História Cultural.

ORIENTADORA
PROFª DRª ELIANE MOURA DA SILVA

Campinas, 2012.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
MARIA JÚLIA MILANI RODRIGUES -CRB8/2116 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

V237c

Valério, Mairon Escorsi, 1981-
O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992) / Mairon Escorsi Valério. -- Campinas, SP: [s.n.], 2012.

Orientador: Eliane Moura da Silva
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Teologia da libertação. 2. Igreja católica. 3. América Latina. 4. História – Séc. XX. I. Silva, Eliane Moura da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The poor and catholic continent: the discourse of liberation theology and religious reinvention of Latin America (1968-1992)
Palavras-chave em inglês:
Liberation theology
Catholic church
Latin America
History – 20th century
Área de concentração: História Cultural
Titulação: Doutor em História
Banca examinadora:
Eliane Moura da Silva [Orientadora]
Antônio Paulo Benatti
Karina Kosicki Bellotti
Leandro Karnal
José Alves de Freitas Neto
Data da defesa: 14-02-2012
Programa de Pós-Graduação: Doutorado em História Cultural

MAIRON ESCORSI VALÉRIO

O Continente Pobre e Católico:

o discurso da teologia da libertação e a reivenção religiosa

da América Latina (1968-1992).

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Eliane Moura da Silva.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 14 / 02 / 2012.

BANCA

Profa. Dra. Eliane Moura da Silva (orientadora)

Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto

Profa. Dra. Karina Kosicki Bellotti

Prof. Dr. Antonio Paulo Benatte

Profa. Dra. Izabel Andrade Marson (suplente)
Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari (suplente)
Profa. Dra. Gabriela Pelegrino Soares (suplente)

FEVEREIRO
2012

RESUMO

A presente tese da área de História Cultural tem como objetivo compreender a estrutura das relações de saber e poder presentes no discurso da teologia da libertação surgida na América Latina nos anos 1960 e consolidada nos anos 1970. Trata-se de uma análise das estratégias discursivas que primeiramente envolveu a construção da identidade da teologia da libertação por uma literatura militante a partir de pares conceituais assimétricos, de representações culturais da América Latina e de sua história que legitimavam a própria teologia da libertação como uma alternativa político-pastoral viável para o catolicismo latino-americano e suas instâncias institucionais. Para tanto, se analisa os axiomas discursivos centrais da teologia da libertação construídos pelos teólogos que constituíam uma elite intelectual-religiosa transcontinental bem como dos modos de difusão destas representações, dentre as quais se destacavam as que visavam recriar e fortalecer a idéia da América Latina como uma grande comunidade homogênea, com uma história específica, com seus heróis continentais, mito de fundação e narrativa histórica própria. Entretanto, por se tratar de um discurso produzido por intelectuais religiosos com um projeto político de poder essencialmente católico, a questão da religiosidade cristã e mais especificamente católica apareceu como fator diferenciador dessa narrativa que redefiniu a América Latina como um continente crente e oprimido, num esforço por preservar a tese de uma catolicidade cultural inerente à América Latina, atribuindo-lhe, desta forma, um sentido religioso.

Palavras-chave: 1. Teologia da Libertação; 2. Igreja Católica; 3. América Latina 4. Representações culturais; 5. História - Século XX.

ABSTRACT

This thesis of the Cultural History area aims to understand the structure of knowledge and power relations present in the discourse of liberation theology originated in Latin America in 1960 and consolidated in the 1970s. It is the analysis of the discursive strategies that firstly involved the construction of the liberation theology identity through a militant literature from conceptual asymmetric pairs, cultural representations of Latin America and its own history that legitimized the liberation theology as a political-pastoral alternative viable for the Latin American Catholicism and its institutional instances. To this end, we analyze the central discursive axioms of the liberation theology, constructed by theologians that formed a transcontinental intellectual-religious elite and the mode of dissemination of these representations, among which, stood out the ones that aimed to recreate and fortify the idea of Latin America as a great homogeneous community, with a particular history, its continental heroes, foundation myth and own historical narrative. However, because it is a discourse produced by religious intellectuals as a political project of power mainly Catholic, the question of religion and more specifically Catholic Christian appeared as a differentiating factor of this narrative that redefined Latin America as an oppressed and believer continent, in a effort to preserve the thesis of a cultural Catholicism inherent to Latin America, giving it thus a religious sense.

Key-words: 1. Liberation Theology; 3. Catholic Church; 4. Latin America; 5. Cultural representations; 5. History –20th Centuries.

DEDICATÓRIA

"Com efeito, a vocação do intelectual é essencialmente aliviar de alguma forma o sofrimento humano e não celebrar o que, na verdade, não precisa de comemoração, seja o estado, a pátria ou qualquer desses agentes triunfalistas de nossa sociedade"

Edward Said

À minha esposa ***Vanessa*** e
ao meu filho ***Gael***.
Pelo amor, carinho, compreensão e afeto
que dão sentido à minha existência

_____AGRADECIMENTOS

A meus pais, ***João*** e ***Juraci***, referências de minha vida.
Aos meus irmãos ***James*** e ***Hérlon*** e suas respectivas famílias, pelas memórias partilhadas.
A minha avó ***Maria***, pelo carinho vivido à distância.
À ***Irmã Geralda***, minha segunda mãe.
Aos meus sogros ***Ademir*** e ***Leila*** e toda a família Melo.

Ao ***Neno***, amigo eterno.
Ao ***Renilson,*** especialíssimo amigo-irmão e sua esposa ***Natália*** por manter as portas de seu coração e de seu apartamento sempre abertos.

À Professora ***Eliane Moura da Silva***, amiga e orientadora que apostou em mim, neste trabalho e o tornou factível com sua perspicácia e inteligência.
Aos Professores ***José Alves de Freitas Neto*** e ***Leandro Karnal***, que desempenharam papéis importantes, ampliando meus horizontes intelectuais e indicando as trilhas pelas quais o historiador cultural deve andar.

À ***UNICAMP***, seus professores e funcionários, por todos estes anos de formação.
Ao ***CNPQ***, pelo financiamento desta pesquisa.

A ***Deus***, sentido primeiro e último da minha existência.

Campinas, Fevereiro de 2012.

TABELA DE SIGLAS

SIGLAS	
AC	Ação Católica
ALAI	Agencia Latinoamericana de Informações
ANAPO	Aliança Nacional Popular
AP	Ação Popular
APRA	Acción Popular Revolucionaria de América Latina
ASEL	Acción Social Ecuménica Latinoamericana
AUC	Acción Universitaria Católica
CAM	Centro Antonio Montesinos
CEB(s)	Comunidades Eclesiais de Base
CEE	Centro de Estudios Ecuménicos
CEHILA	Comissão de Estudos de Historia da Igreja Latinoamericana
CELADEC	Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana
CELAM	Conferencia Episcopal Latinoamericana
CENAMI	Centro Nacional de Ayuda para Misiones Indígenas
CENCOS	Centro Nacional de Comunicación Social
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones
CEPAL	Comissão Econômica para América Latina e Caribe
CEREN	Centro de Estudios de la Realidad Nacional
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CESEP	Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular
CETRI	Centro Tricontinental
CIAS	Centro de Investigación y Acción Social
CIC	Centro de Investigaciones Culturales
CIDOC	Centro Intercultural de Documentación
CIF	Centro Intercultural de Formación
CINEP	Centro de Investigación y Educación Popular
CIP	Centro de Investigaciones Pastorales
CLAI	Consejo Latinoamericano de Iglesias
CLAR	Conferencia Latinoamericana de Religiosos
CMP	Central de Movimentos Populares
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CONAI	Comisión Nacional de Intermediación
CRIE	Centro Regional de Informaciones Ecuménicas
CRT	Centro de Reflexión Teológica
DC	Democracia Cristã
DEI	Departamento Ecuménico de Investigaciones
DESAL	Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina
DIAL	Difusão de Informação sobre América Latina
EATWOT	Ecumenical Association of Third World Theologians
FERES	Federação dos Centros de Pesquisa Sócioreligiosa

FMLN	Frente Farabundo Marti para la Liberación Nacional
FSLN	Frente Sandinista de Liberación Nacional
FUMEC	Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos
IDEAS	Instituto de Estudios y Acción Social
IDES	Instituto de Doctrina y Estudios Sociales
IIES	Instituto Internacional de Estudios Superiores de la Comunidad Teológica
ILADES	Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales
IMES	Instituto Mexicano de Estudios Sociales
IPLA	Instituto Pastoral Latinoamericano
ISAL	Iglesia y Sociedad en América Latina
ISEDET	Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos
JUC	Juventud Universitaria Católica
MAPU	Movimiento de Acción Popular Unitaria
MCU	Movimiento Católico Universitario
MEB	Movimento de Educação de Base
MIEC/JECI	Movimento Internacional Estudantes Católicos/Juventude Estudantil Católica Internacional
ODCA	Organización Demócrata Cristiana de América
ONIS	Oficina Nacional de Información Sacerdotal
REDIP	Red Iglesia Pobres
REDLAC	Red de Centros Ecuménicos de América Latina y del Caribe
REP	Reflexión Episcopal Pastoral
SAL	Sacerdotes para América Latina
SBL	Seminario Biblico Latinoamericano
SICSAL	Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con los Pueblos de América Latina, “Oscar A. Romero”
SIDEAT	Servicio de Información y de Documentación Estadística y Asesoría Técnica
SODEPAX	Sociedade para Desenvolvimento e Paz
UBL	Universidad Biblica Latinoamericana
UAM	Universidad Autônoma Metropolitana
UCA	Universidad Centroamericana
UNAM	Universidad Nacional Autonoma de México
UNEC	Unión Nacional de Estudiantes Católicos
UNELAM	Unión Evangélica Latinoamericana

SUMÁRIO

PRÓLOGO 01

INTRODUÇÃO 05

PRIMEIRO CAPÍTULO – DISCURSO, IDENTIDADE E OPOSIÇÕES ASSIMÉTRICAS 13

1.1. A literatura militante, a definição do objeto e a ideia de amplo movimento social 13
1.2. A força discursiva e os conceitos assimétricos 26
1.3. A concepção de Igreja Popular e o discurso da base 33
1.4. O discurso do distanciamento institucional 48
1.5. Questionando o par assimétrico progressismo/conservadorismo 67
1.6. O discurso da periferia, da práxis e da latinoamericanidade 91
1.7. A estratégia de difusão: editoras e publicação 111
1.8. Recapitulações 123

SEGUNDO CAPÍTULO – REINVENÇÕES DA AMÉRICA LATINA 127

2.1. A geografia do poder: a América Latina como comunidade imaginada 127
2.2. A construção da identidade econômica da América Latina 134
2.3. As outras mediações intelectuais da teologia da libertação 153
2.4. O paradigma, as vertentes e as reinvenções da América Latina 169
2.5. A vertente protestante inaugural e a ausência da questão América Latina 175
2.6. A corrente dominante e a identidade sócioeconômica da América Latina 182
2.7. A corrente argentina e a identidade cultural da América Latina 198
2.8. Recapitulações 212

TERCEIRO CAPÍTULO – HISTÓRIA E MEMÓRIA DA AMÉRICA POBRE E CATÓLICA 217

3.1. Mudança de planos – os anos 1970 217
3.2. Os novos espaços institucionais: os centros híbridos 225
3.3. A reorientação discursiva: o segundo momento e o retorno do religioso 245
3.4. A invenção de uma memória histórica da América pobre e católica 260
3.5. Mito de fundação e narrativa histórica 270
3.6. Os heróis do continente pobre e católico 284
3.7. Uma teologia para o CELAM 291
3.8. Recapitulações 308

CONSIDERAÇÕES FINAIS 311

BIBLIOGRAFIA 325

PRÓLOGO

Conhecer Deus é promover a justiça,
é ser solidário com o pobre, tal como ele existe hoje:
oprimido, membro de uma classe, raça, cultura ou nação explorada.
Gustavo Gutiérrez

Logo nos primeiros anos de graduação do curso de história da UNICAMP, ouvi o nome de D. Pedro Casaldáliga que até aquele momento era para mim um ilustre desconhecido, talvez por culpa da minha formação protestante. Havia um pouco de agitação naquelas semanas de outubro de 2000, pois o bispo de São Félix do Araguaia receberia o título de *Doutor Honoris Causa* naquela instituição universitária. Aquilo tudo para mim parecia ao mesmo tempo estranho e curioso. Primeiro, quem era D. Pedro Casaldáliga? O que tinha feito de tão nobre para merecer aquele título, ainda mais sendo um bispo? Que preocupação descabida era aquela de saber se vinha de havaianas ou sapatos? No que consistia essa tal teologia da libertação da qual era um representante?

As perguntas me levaram da simples curiosidade a uma preocupação acadêmica. Não assisti ao evento por uma dessas imprevisões da qual já não me lembro mais, no entanto, li a biografia de Casaldáliga do jornalista catalão Francesc Escribano, publicada naqueles dias pela editora da Unicamp por ocasião do evento. O livro me conduziu a outras leituras e aos poucos fui me familiarizando com a tal teologia da libertação. Meu interesse cresceu e ao final da graduação, já sob a orientação da professora Eliane Moura da Silva, escrevi minha monografia de conclusão do curso do Departamento de História da Unicamp sobre o livro *Teologia da Libertação: perspectivas* (1971) do teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. O texto é considerado, ainda hoje, um dos marcos de fundação da teologia da libertação.

O interesse pelo tema prosseguiu e ingressei no mestrado, em 2004, com um projeto de pesquisa sobre a trajetória de D. Pedro Casaldáliga, como sacerdote e bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia. O objetivo daquele trabalho – intitulado *Entre a Cruz e a Foice: D. Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia* – era compreender o processo de significação religiosa a partir da teologia da libertação, ocorrido em São Félix do Araguaia durante os anos 1970, que colocou D. Pedro Casaldáliga, bispo da recém constituída Prelazia, no centro das

tensões políticas envolvendo Igreja e a ditadura militar por ocasião da implantação dos grandes latifúndios agro-pecuários no norte do Mato Grosso. Para isso, as reflexões se centraram em perceber como a ideia de profetismo foi crucial para a constituição da subjetividade religiosa de Casaldáliga e, ao mesmo tempo, se tornou referência para a estruturação de um projeto político pastoral que visava à construção de uma cultura religiosa específica do catolicismo da libertação em todas as dimensões da prática religiosa. Além disso, a dissertação enfatizava como o profetismo se constituiu elemento central para a construção de uma história/memória do Araguaia e das narrativas acerca da vida do próprio D. Pedro Casaldáliga, que se tornou um símbolo pastoral da chamada teologia da libertação, uma referência do *modus vivendi* religioso no catolicismo da libertação.

A teologia da libertação continuou sendo meu principal objeto de estudo quando optei em prosseguir adiante no doutorado. Porém, a preocupação deixou de ser a análise pastoral, centrada numa diocese específica, para se deslocar ao nível da produção intelectual e teórica da teologia da libertação. Minhas leituras sobre a teologia da libertação indicavam a existência de uma rede continental de intelectuais acadêmico-religiosos que circulavam com certo capital simbólico entre a academia e a Igreja e que haviam atuado em outras instâncias institucionais de poder da Igreja Católica na América Latina, como o CELAM, em meados dos anos 1960, quando se estruturou as premissas teológicas que dariam origem à teologia da libertação. Eram nomes expressivos que estavam identificados com a teologia da libertação e eram sempre referenciados por aqueles que faziam o trabalho pastoral. Suas análises, premissas, julgamentos e atuação eram valiosos para quem militava em nome da teologia da libertação. Eles haviam produzido um arcabouço teórico poderoso e por este eram responsáveis.

Chamava minha atenção também a centralidade que tinha neste arcabouço teórico a ideia de América Latina, um reforço da identidade latino-americana carregado de significação religiosa que aparecia com certa insistência quando se invocava a teologia da libertação e seu universo simbólico. Em minha dissertação de mestrado, havia me deparado muitas vezes com a expressão "Pátria Grande", "Continente do povo de Deus" e outras expressões usadas para se referir à América Latina. Os próprios murais da libertação da prelazia de São Félix do Araguaia carregavam consigo aquela carga de latino-americanidade presente em sua identificação com o muralismo mexicano, assim como o trânsito de Casaldáliga pela Nicarágua da Revolução Sandinista e Cuba reforçava essa identidade. Outro aspecto, eram as inúmeras viagens pela

América Latina de tantos outros teólogos da libertação, além das diversas manifestações encontradas em suas obras de apreço pelo latino-americanismo. Além disso, havia o reforço simbólico da história latino- americana, a constante citação de Bartolomé de Las Casas, as referências a Simón Bolívar, Padre Hidalgo e Padre Morelos, Camilo Torres, Che Guevara entre outros heróis que construíam uma espécie de panteão dos heróis latino-americanos. A preocupação de centros de estudos ligados a teologia da libertação, como a Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), em estabelecer um paradigma histórico da América Latina no qual a Igreja Católica e o fenômeno religioso, em geral, ocupavam um lugar privilegiado na narrativa era também outra característica da teologia da libertação.

Tudo isso me inquietava. Que América Latina era essa que construía a teologia da libertação? Por que essa explosão discursiva em busca de uma identidade latino-americana? Qual a relevância da América Latina para o discurso da teologia da libertação? Como se deu intelectualmente o processo de construção dessa representação da América Latina? A perda de espaços institucionais estratégicos na Igreja Católica, ao longo dos anos 1970 e 1980, enfraqueceu esse discurso? Transformou suas representações de América Latina? É possível traçar linhas atuais dessa herança discursiva?

Foram estas as questões que conduziram à elaboração deste trabalho. Era necessário compreender como as duas pontas deste novelo se entrelaçavam: primeiramente conhecer quem eram os que produziam teologia da libertação, para quem e para quê, e posteriormente compreender o quê eles escreviam e como a ideia de América Latina era fundamental nesse processo.

INTRODUÇÃO

A teologia da libertação nasceu de uma profunda experiência espiritual:
a sensibilidade e o amor pelos pobres
que compõem a enorme maioria de nosso continente.
Leonardo Boff

Objetivos e resumo

O intuito deste trabalho é compreender a estrutura das relações de saber e poder presentes no discurso da teologia da libertação surgida na América Latina nos anos 1960 e consolidada nos anos 1970. Trata-se de uma análise das estratégias discursivas que envolveram a construção de uma representação cultural da América Latina e de sua história pelos teólogos da libertação que legitimou a própria teologia da libertação como uma alternativa político-pastoral viável para o catolicismo latino-americano e suas instâncias institucionais.

O que motivava a pesquisa inicialmente era saber: o que era a teologia da libertação afinal? Quem eram os teólogos da libertação? Para quem escreviam e por que escreviam? A partir de uma pesquisa que selecionou um corpo de textos centrais e rastreou a formação intelectual dos principais nomes da teologia da libertação na América Latina, identificamos as raízes da teologia da libertação no terceiro-mundismo católico – destacando a permanência subjacente do catolicismo intransigente em detrimento da ideia de ruptura e progressismo – enfatizamos seus vínculos institucionais verticalistas e hierárquicos, seu caráter teórico-intelectual, suas relações transcontinentais e seu projeto de poder político-religioso para a América Latina.

Para tanto, no primeiro capítulo, empreendemos uma abordagem histórica que pretendeu, primeiramente, analisar os principais axiomas discursivos da teologia da libertação, que se autodefinia a partir de uma ótica fundante, como um amplo movimento social de ruptura com o catolicismo tradicional, originado na base, defensor e viabilizador de uma Igreja Popular, distante do verticalismo hierárquico institucional, enraizado na práxis, de caráter periférico, progressista e originalmente latino-americano.

Efetuada essa análise do discurso militante da teologia da libertação, passamos no segundo capítulo a explicitar de que modo esse movimento religioso, levado a cabo por uma elite intelectual e transcontinental, construiu representações da América Latina que iam ao encontro dos seus próprios projetos de saber/poder. Para tanto, identificamos como a teologia da libertação se estabeleceu como um novo paradigma e analisamos suas diversas vertentes bem como cada uma delas concebia uma determinada identidade para a América Latina, reinventando-a conforme a necessidade e o contexto. A definição de uma representação adequada da América Latina era fundamental para todo o projeto de poder da teologia da libertação, já que sua própria constituição como discurso buscava legitimidade na ideia de que era uma teologia produzida na América Latina, por latino-americanos, e que se voltava para as especificidades do continente latino-americano.

Todo esse processo de reinvenção da América Latina exigiu um esforço intelectual ao qual nos dedicamos no terceiro capítulo. Ao longo dos anos 1970 e 1980, ocorreu um *boom* de escrita e publicação por parte dessa elite intelectual-religiosa transcontinental para recriar e fortalecer a ideia da América Latina como uma grande comunidade homogênea, com uma história-memória singular, heróis continentais, mito de fundação próprio e uma narrativa trágica constituinte de uma identidade específica. Entretanto, por se tratar de um discurso produzido por intelectuais religiosos com um projeto político de poder essencialmente católico, a questão da religiosidade cristã e, mais especificamente, católica, apareceu como fator diferenciador dessa narrativa que redefiniu a América Latina como um *continente crente e oprimido*. De certa forma, observamos um esforço por preservar a tese de uma catolicidade cultural inerente à América Latina, atribuindo-lhe um sentido religioso.

Essa grande tarefa se viabilizou por meio das redes de ativismo intelectual acadêmico-ecumênicas as quais os teólogos se ligaram, a partir de meados dos anos 1970, em decorrência de sua perda de hegemonia no CELAM e do contexto de repressão decorrente dos golpes militares. Centros de estudos e publicação, a maioria ecumênicos, foram cruciais nesse processo, pois esta situação mais periférica promoveu simultaneamente um deslocamento no paradigma, no qual a perspectiva de um socialismo latino-americano se enfraqueceu e o campo da teologia da libertação oscilou entre o retorno religioso e comunitário de sua identidade católica e, em direção contrária, ocasionou a generalização política e social de seu impacto nos movimentos sociais e

políticos secularizados. Nesse processo, a ideia de América Latina construída pela teologia da libertação passa por readequações decorrentes da explosão do sujeito, se dissemina nos movimentos sociais e políticos secularizados levando consigo sua estrutura narrativa, seus mitos fundacionais e seu panteão de heróis. Essa capacidade adaptativa permite à elite intelectual-religiosa da teologia da libertação manter sua posição de relevância na intersecção dos campos religioso, acadêmico e político-social.

Referenciais teóricos e metodológicos

As referências teóricas na produção deste trabalho foram variadas. Para fazer uma análise do processo de produção do arcabouço teórico da teologia da libertação, produzido pela literatura militante e baseado em conceitos binários, nos amparamos na análise discursiva proposta por Michel Foucault que decodifica os elementos fundamentais que constituem um discurso de relevância social: vontade de verdade viabilizada por mecanismos sociais e instituições que lhe garantem qualificação, execução e repetição.

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

> Há um combate "pela verdade" ou, ao menos, "em torno da verdade" entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer "o conjunto de coisas verdadeiras a descobrir ou fazer aceitar", mas o "conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder"; entendendo-se também que não se trata de um combate "em favor" da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico–político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de "ciência/ideologia", mas em termos de "verdade/poder"[1].

A partir dessa afirmação, pode-se concluir que todo regime discursivo que expressa em si a vontade de verdade, o faz, em torno da questão do poder. Aquele que detém os procedimentos de conquista da verdade detém também o poder exercido por este mesmo regime de produção da

[1]FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979, p. 13.

verdade. É por isso que o próprio Foucault afirma *"Trata-se, por um lado, de uma espécie de análise do discurso como estratégia"*[2].

Assim, ao analisar a teologia da libertação e seu regime de produção discursiva, buscamos sempre observar as relações de poder envolvidas. Porém, na busca do detalhamento deste processo de produção de um regime de saber/poder, procuramos identificar os personagens que deram impulso a ele. Identificamos os personagens –intelectuais religiosos – a partir de uma decodificação de sua atuação teórico/política em redes de sociabilidade.

A partir daí, outro referencial teórico tornou-se necessário. A ideia de redes de sociabilidade como local de fomento desse discurso recorreu à concepção de Jean-François Sirinelli[3]. Entende-se por *redes*, as estruturas de organização formais ou informais que se constituem como lugar de movimento e circulação de ideias. Estas mesmas redes seriam responsáveis por estruturar os *microclimas* sob os quais se desenrolam as atividades, os comportamentos pessoais e profissionais de um *microcosmo* intelectual específico.

No caso dos teólogos da libertação, trata-se de uma intelectualidade específica, uma intelectualidade religiosa. No trato das dinâmicas próprias do campo religioso, os pressupostos de Nicola Gasbarro e a prioridade dada à ortopráxis em detrimento da ortodoxia foram importantes para compreender as características próprias de uma subjetividade cristã comprometida religiosamente com a questão social e política capaz de estruturar redes de sociabilidade e solidariedade daqueles que se identificaram a partir desta mesma ortopráxis[4].

Outra significativa contribuição teórica para a análise histórica de fatos religiosos é de Eliane Moura da Silva. Amparada nos referenciais da vertente italiana da História das Religiões[5], a autora indica a importância de encarar os fatos religiosos como produtos culturais em sua historicidade.

---

[2]FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2001, p. 139.
[3]SIRINELLI, Jean-François. "Os intelectuais" In RÉMOND, René [org]. *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.
[4]GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ação" In MONTERO, Paula. Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo, Globo, 2006.
[5]Fazem parte desta vertente: Raffaelle Pettazoni (1883-1959); Ernesto De Martino (1908-1965); Vittorio Lanternari (1918) e Ângelo Brelich (1913-1977). Conferir: SILVA, Eliane Moura. "Entre Religião, Cultura e História: a Escola Italiana das Religiões". In *Dossiê Cultura Religiosa em Minas Gerais*, REVISTA de Ciências Humanas da Universidade Federal de Viçosa, Volume 11, nº 2, julho-dezembro de 2011, 225-235. ch.ufv.br/revista/pdfs/vol11/artigo1vol11-2.pdf

> Três pontos são fundamentais nos estudos dos fatos religiosos. Em primeiro lugar, a valorização das religiões como produtos culturais historicamente determinados. Em segundo, o reconhecimento da igualdade cultural dos sitemas religiosos, sem qualquer conotação hierárquica. E, em terceiro lugar, a necessidade de estabelecer abordagens históricas que permitam análise e comparação entre formações religiosas específicas[6].

Deste modo, nesta perspectiva, para pensar a teologia era preciso antes pensá-la como um produto cultural historicamente determinado, estando atento aos usos e sentidos dos termos que produziu e ao qual recorreu compreendendo sua inserção simbólica no campo religioso, por meio de seu léxico representativo e conceitual[7].

Como a teologia da libertação e suas redes de sociabilidade se estruturaram a partir de uma relação ambivalente entre o campo religioso/institucional-militante e o acadêmico/intelectual, já que se tratava de intelectuais-religiosos laborando num regime de produção de verdade, também nos foi útil a terminologia de Pierre Bourdieu[8] acerca de sua teoria dos campos. Para o sociólogo francês, o campo social é como um espaço cujos agentes lutam pela possessão de bens e capitais específicos. A própria natureza do discurso da teologia da libertação buscou romper as estruturas fronteiriças que delimitavam sua vontade de verdade no interior exclusivo do campo religioso se lançando, num processo que poderíamos chamar de "colonização discursiva", em busca de legitimação também no campo intelectual-acadêmico. Suas redes de sociabilidade transitavam entre estes campos ampliando sua capacidade de influência.

Definir o lugar social de onde partiam os discursos constituintes da teologia da libertação não bastava. Por isso, a natureza do discurso e as representações por ele constituídas passaram a ser analisadas. Para tanto, a concepção de representação de Roger Chartier foi crucial a fim de *"identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler"*, e como *"as estruturas do mundo social não são um dado objetivo, tal como o não são as categorias intelectuais e psicológicas: todas elas são*

[6]SILVA, Eliane Moura. "Religião: da fenomenologia à história". In SILVA, Eliane Moura, BELLOTTI, Karina K.; CAMPOS, Leonildo S. (orgs). *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2010.
[7]SILVA, Eliane Moura; MOURA, Carlos André Silva; SANTOS, Mario Ribeiro; SILVA, Paulo Julião. *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas.* Campinas: São Paulo. Série IDEIAS 10. IFCH/UNICAMP, 2011.
[8]BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1981.

historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras" [9].

Entre as muitas representações elaboradas pela teologia da libertação, analisamos, de modo mais significativo, as que definiam a América Latina, pensada antes de tudo como *comunidade imaginada*, nos termos definidos por Benedict Anderson[10], capaz de ser uma fonte de identidade cultural e condição necessária para os projetos político-pastorais da teologia da libertação. De acordo com Stuart Hall[11], o argumento considerado é que qualquer identidade não é uma coisa com a qual o humano nasce, mas algo formado e transformado dentro de e em relação à representação.

Assim, para compreender de que modo a América Latina é representada pela teologia da libertação, procuramos identificar os modos de produção discursivos das chamadas comunidades imaginadas analisadas por Stuart Hall e Benedict Anderson e de entidades metageográficas maiores como a das obras de Martin W. Lewis e Kären E. Wigen[12], Edward Said[13], Walter Mignolo[14].

Para Stuart Hall, as comunidades imaginadas constroem identidades ao produzirem significados sobre si; porém, esses significados estão contidos nas histórias que são contadas sobre ela, memórias que conectam seu presente com seu passado, e imagens que são construídas a propósito delas[15]. A partir dessa proposta, analisamos a construção da memória histórica da América Latina pela teologia da libertação e como isso permitiu o estabelecimento de uma identidade cultural que serviu ao projeto político-pastoral do CELAM.

Ao penetrarmos na análise dessa narrativa histórica identificamos sua estrutura trágica. Para isso, nos baseamos nas reflexões de José Alves de Freitas Neto acerca da estrutura trágica presente na narrativa bíblica da paixão de Cristo, considerada como preceptiva básica da

[9]CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa. DIFEL, 1990, p. 27.
[10]ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
[11]HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. Campinas, SP, Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, 1998. p. 38.
[12]LEWIS, Martin W. & WIGEN, Kären E. *The myth of continents: a critique of metageography.* Berkeley, University of California, 1997.
[13]SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
[14]MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford, Blackwell Publishing, UK, 2007.
[15]HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 40.

narrativa histórica da conquista da América produzida por Bartolomé de las Casas e que se tornou um legado muitas vezes recuperado pela historiografia da América posteriormente[16].

Tal narrativa histórica, produzida também pela teologia da libertação, conduz à elaboração de uma memória dolorosa acerca do passado que se torna importante fator de identificação e mobilização política capaz de dar coesão e homegeneidade a um projeto de poder.

Por fim, gostaria de esclarecer que para analisar o processo de construção e afirmação da teologia da libertação na América Latina, adotei uma periodização mais ou menos recorrente entre os estudiosos do tema[17]. Um primeiro momento inicial da teologia da libertação (1968-1973), no qual as premissas básicas da teologia da libertação aparecem nos textos fundadores de Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman. Um segundo momento (1973-1979), no qual a teologia da libertação passa por um deslocamento institucional, regional e discursivo porém, se consolida discursivamente; terceiro momento (1980 -1990), de continuidade das premissas consolidadas nos anos 1970 com sugestões de inclusão de novos temas, além da visibilidade a partir de Puebla, do sandinismo, dos martírios de D. Oscar Romero e Ignacio Ellacuria e da repressão vaticanista (Leonardo Boff); quarto momento (1990 em diante), adequações discursivas diante da crise ideológica decorrente da queda do socialismo e ampliação dos temas surgido nos anos 1980 como meio-ambiente, gênero, etnicidade, indigenismo, etc. Nossas reflexões se limitam principalmente aos dois primeiros períodos, considerando algumas incursões no terceiro.

[16]NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003. NETO, José Alves de Freitas. "Matrizes da tradição católica na América hispânica: apontamentos históricos" In BELLOTTI, Karina K.; CAMPOS, Leonildo S. & SILVA, Eliane Moura (orgs). *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2010.

[17]REGIDOR, José Ramos. "Vinte e Cinco anos de Teologia da Libertação" In BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo & REGIDOR, José Ramos. *A teologia da libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo, Ática, 1996.

_____PRIMEIRO CAPÍTULO

DISCURSO, IDENTIDADE E OPOSIÇÕES ASSIMÉTRICAS

Em primeiro lugar, a teologia da libertação não foi criada por pessoas,
Nem Richard Shaull, nem Rubem Alves, nem Gustavo Gutiérrez (...)
Nem Juan Luis Segundo, nem Lucio Gera, para nomear os patriarcas, inventaram essa teologia.
É, na realidade, o fruto de uma geração cristã, mas, antes ainda,
é o fruto de um povo, das comunidades de estudantes,
operários especializados, populares, da Igreja como totalidade.
Enrique Dussel

1.1 – A literatura militante, a delimitação do objeto e a ideia de amplo movimento social

O tema *teologia da libertação* tem sido alvo de muitos trabalhos em diversos campos das ciências humanas desde a década de 1970. No entanto, a grande maioria destes estudos não delimitou ou definiu claramente como objeto de estudo a *teologia da libertação*. É recorrente no discurso da teologia da libertação e em produções no campo das ciências humanas que compõem uma bibliografia militante[18], a confusão do objeto central de análise com suas derivações pastorais ou seus antecedentes históricos. Tem-se, portanto, dois problemas de delimitação do objeto: um de ordem narrativa e outro quanto ao lugar social da teologia da libertação.

Por ter surgido no seio da Igreja Católica, numa época de profundas transformações como a década de 1960, a teologia da libertação é muitas vezes analisada como um *amplo movimento social* ou institucional anterior ao seu próprio surgimento, ao qual se poderia denominar com maior propriedade de *esquerda católica* ou mesmo *radicalização do catolicismo social*. Não que

[18]Considera-se como bibliografia militante todo texto de ciências humanas que buscou analisar a teologia da libertação a partir de um *a priori* científico, mas cujo autor era alguém interno ao campo de militância da teologia da libertação: Enrique Dussel, François Houtart, Frei Betto, Leonardo Boff, Clodóvis Boff, Roberto Oliveiros, Samuel Silva Gotay, Philip Berryman, José Oscar Beozzo, Eduardo Hoornaert, José Comblin, José Ramos Regidor, Faustino L. Couto Teixeira, Rodolfo Cardenal, Luiz Alberto Gomez de Souza, Luiz Gonzaga de Souza Lima, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Luiz Del Valle, Roberto Blancarte, Miguel Concha, entre outros. No fim, estas análises tinham mais como intuito divulgar o que era a teologia da libertação ou mesmo destacar sua importância social, política e religiosa para a América Latina adquirindo um caráter mais militante, no qual se repete as principais elaborações discursivas da teologia da libertação sobre si como evento político, social e religioso.

não haja relações históricas a serem analisadas e estabelecidas com tal movimento, mas trata-se de uma visão teleológica a que considera a *esquerda católica* como *teologia da libertação*. Tampouco se pode reduzir essa relação à simples causa-efeito. Entretanto, esta tem sido a tônica das narrativas históricas produzidas pela bibliografia militante que apresentou o surgimento da teologia da libertação no final dos anos 1960 como ápice de uma evolução histórica linear, crescente e ascendente.

Se o primeiro problema de delimitação do objeto é de ordem narrativa, o segundo se refere ao lugar social da *teologia da libertação*. Na maioria das vezes, seja pela bibliografia militante ou não, a teologia da libertação é considerado um fenômeno amplo, de tessitura popular e laica, concretizado por protagonistas de diversos estratos ou lugares sociais, mas originariamente ligado às bases. Estas duas percepções são presentes nas obras que procuram analisar a teologia da libertação como um *amplo movimento social*.

Um dos problemas de considerar a teologia da libertação um *amplo movimento social* é que tal abordagem promove uma confusão imediata entre as CEBs e a teologia da libertação e, em segundo plano, cria a ideia de uma penetração popular em larga escala do discurso da teologia da libertação em toda a América Latina.

Neste sentido, primeiramente se faz necessário apontar a especificidades das CEBs, que surgiram antes da teologia da libertação (no início dos anos 1960) como resposta institucional da Igreja brasileira à falta de sacerdotes. Somente a partir dos anos 1970, é que a teologia da libertação vai adotar as CEBs como forma eclesial privilegiada, uma nova maneira de organizar a Igreja a partir das bases que estariam mais próximas de suas concepções teológicas, o que resultou, sem dúvida, na adesão de setores populares ao seu projeto de uma prática de vida militante[19]. Num segundo momento, é preciso demonstrar que a penetração das CEBs na população, quando não esclarecidas, acaba sendo sobrevalorizada.

> Quanto ao número de CEBs e à quantidade de pessoas que a integram, temos dados contraditórios, o que se explica inclusive pela dificuldade de contabilizar grupos que provavelmente têm uma flutuação considerável. Enrique Dussel cita

[19] "*No dia em que conseguirmos colocar um açude neste rio, estará resolvido o problema da energia do Brasil. Até hoje, estamos impotentes diante da força violenta e pacata da religiosidade, que corre inaproveitada, fazendo as pororocas das romarias em todo o canto*" MESTERS, Carlos. "O futuro do nosso passado"In *REB*, 35: (138) junho de 1975, p. 265.

> para o ano de 1972 o número de 15 mil[20] e para 1978, 40 mil Comunidades Eclesiais de Base. Antônio Pierucci cita para 1974 o número de 40 mil e para 1979, 80 mil[21], o mesmo número que Frei Betto estima para 1981, com uma média de 25 pessoas por comunidade eclesial, cerca de 2 milhões de pessoas organizadas em comunidades[22]. Já Roseli Elias[23] calculava para 1979 o número de 50 mil, com 1,2 milhões de pessoas envolvidas"[24].

Levando-se em conta a estimativa acima, algo em torno de 1,5 milhões de pessoas num país como o Brasil, de pelo menos 110 milhões de habitantes no início dos anos 1980, não significa algo tão amplo assim. Além disso, não se está levando em conta as ambiguidades internas da religiosidade católica vivida nestas CEBs, já que algo latente em cada uma delas era a tensão entre o chamado catolicismo popular e a teologia da libertação[25]. Portanto, essa noção da amplitude da teologia da libertação como enraizamento social presente na expressão *amplo movimento* social pode ser questionado.

Entretanto, para além dessa concepção geográfico/demográfica presente no conceito de *amplo movimento social,* é preciso se atentar também para o significado temporal presente na expressão difundida largamente na bibliografia acerca da teologia da libertação.

Michel Löwy, sociólogo brasileiro residente na França, ao refletir sobre a emergência da teologia da libertação, destacou dois acontecimentos relevantes no final dos anos 1950 sintomáticos das transformações da esfera política latino-americana e também da Igreja Católica, que levaram a um maior comprometimento entre os cristãos e as percepções políticas de

---

[20]DUSSEL, Enrique. *De Medellin a Puebla, uma década de sangue e esperança*. São Paulo, Loyola, 1981, vol. I, de Medellín a Sucre – 1968/1972, p.198.

[21]PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. "Comunidades eclesiais: origens e desenvolvimento" in *Novos Estudos*, CEBRAP, abril de 1982, p. 32.

[22]A média é bastante aleatória, já que nas regiões rurais denomina-se CEB a um único grupo, nas outras regiões denominam-se CEBs a um conjunto de grupos de uma mesma paróquia, "*um ou mais grupos de reflexão bíblica, de jovens, de catequistas, de Pastoral Operária, de Pastoral da Terra etc, embora raramente tenham todos estes*" OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. "Oprimidos: a opção pela igreja" in REB, 41 (164): 644, 1981.

[23] ELIAS, Roseli. "CEBs: movimento de base da igreja ou popular?" in *Cadernos do CEAS*, n.69, 1980.

[24]ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia: Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, Editora UFOP, 2000. p. 90-91.

[25] *"...inicialmente, é a visão tradicional, marcada pela religiosidade, que nos acolhe e nos permite o acesso. A religiosidade parece ser o recipiente que recebe tudo o que transmitimos ao povo. Estando alienada, ela aliena tudo o que nela se recebe, mesmo os motivos comprometedores e 'secularizados', é impresionante verificar isso na prática".* MESTERS, Carlos. "O futuro do nosso passado", In *REB*, 35: (138) junho de 1975, p. 264.

esquerda: a Revolução Cubana (1959) e a eleição do papa João XXIII (1958)[26], que resultou no Vaticano II[27].

Para Löwy, a teologia da libertação é resultado da convergência entre fatores internos e externos à Igreja. Como mudança interna o autor destaca o surgimento de novas correntes teológicas a partir da Segunda Guerra, principalmente na França (Calvez Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc) e Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, Rahner), novas formas de cristianismo social (os padres operários e a economia humanista do Padre Lebret) e uma maior abertura em relação às preocupações da filosofia e ciências sociais modernas. Essas transformações culminaram no pontificado de João XXIII (1958-1963) e no Concílio Vaticano II (1962-1965) que legitimaram e sistematizaram essas mudanças[28].

Como fator externo, Löwy destaca o processo de industrialização da América Latina nos anos 1950 que "*sob a hegemonia do capital multinacional, "desenvolveu o subdesenvolvimento" – na fórmula hoje famosa de André Gunder Frank – isto é, promoveu ainda maior dependência, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano e concentrou uma nova classe trabalhadora bem como um imenso pobretariado nas cidades maiores*"[29] e a Revolução Cubana (1959), que abriu um novo período de intensificação das lutas sociais, surgimento das guerrilhas, uma sucessão de golpes militares e crise de legitimidade do sistema político[30].

> Foi a *convergência* desses conjuntos muitos distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da nova "Igreja dos Pobres", cujas origens, é preciso observar, remontam a um período anterior ao Vaticano II. De maneira simbólica, poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XXIII publicava a primeira convocação para a reunião do Concílio[31].

---

[26] LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2000.
[27]O Concílio Vaticano II gerou uma atmosfera teológica caracterizada pela liberdade e criatividade (pelo menos, essa teria sido a percepção dos teólogos latino-americanos), o que motivou a reflexão sobre os problemas pastorais em vários países. Esse processo de reflexão motivou diversos encontros entre os teólogos latino-americanos que de alguma forma discutiam a relação entre fé e pobreza, espiritualidade cristã e justiça social. BOFF, Leonardo & BOFF, Clodóvis. "A Concise History of Liberation Theology" In http://www.landreform.org/boff2.html, visita 08/04/2010.
[28]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 69 -70.
[29]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 69 -70.
[30]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 69 -70.
[31]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 69 -70.

A análise histórica sobre a gênese da teologia da libertação proposta por Löwy parte da necessidade do autor de compreendê-la como um *amplo movimento social*. Por esta razão, Lowy substitui o termo *teologia da libertação*, por *cristianismo da libertação*, termo que considera mais amplo e conveniente para definir um movimento que surgiu alguns anos antes da *teologia da libertação* em si e cuja maioria dos ativistas não era composta por teólogos.

Desse modo, o autor estabelece uma útil distinção entre *cristianismo da libertação* e *teologia da libertação* e analisa o surgimento histórico e desenrolar do primeiro. O segundo seria uma espécie de consequência histórica deste movimento anterior já que, em sua análise, o *cristianismo da libertação* teria surgido na periferia institucional, a partir de uma nova espiritualidade nos movimentos leigos e, posteriormente, caminhado para o centro da Igreja. Por essa razão, o sociólogo também considera o termo *Igreja dos Pobres* inadequado para designar o fenômeno social que analisa, pois aquilo que chama de rede social deste *amplo movimento social* foi muito além dos limites institucionais da Igreja Católica, ainda que sua definição de Igreja abarque leigos, hierarquia e religiosos.

Para o autor, foram os grupos localizados na intersecção desses dois campos (interno e externo à Igreja), mais precisamente os movimentos laicos (especialmente setores da Ação Católica como a JEC, JOC, JUC; movimentos educacionais como o MEB no Brasil; comitês para a promoção da reforma agrária como na Nicarágua, federação de camponeses cristãos em El Salvador, etc) e alguns sacerdotes, ativos na juventude estudantil e comunidades mais empobrecidas, que deram início ao processo de radicalização da religiosidade católica identificando seu compromisso social proveniente da fé cristã com a necessidade de mudança da ordem social vigente.

Tal proposição possibilita Löwy de formular a tese de que o *cristianismo da libertação* seguiu seu desenvolvimento da *periferia para o centro*[32]. Segundo o autor, as categorias ou setores sociais envolvidos no campo religioso eclesiástico que iriam se tornar a força propulsora de renovação eram todos, de um jeito ou de outro, marginais ou periféricos em relação à instituição: movimentos laicos e seus consultores, especialistas laicos, padres estrangeiros e ordens religiosas[33]. Os primeiros bispos afetados estavam diretamente envolvidos com uma ou outra dessas categorias, sendo que, em alguns casos, o movimento avançava em direção aos

[32]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 69 -70.
[33]LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. p. 72 -74.

órgãos de poder da hierarquia (como no caso brasileiro da CNBB), enquanto em outros permanecia bloqueado na periferia da instituição.

Na narrativa proposta por Löwy, aquilo que acabou nomeado como *teologia da libertação* na verdade seria uma dessas etapas do desenvolvimento do *cristianismo da libertação* em direção ao centro da instituição. O próprio Löwy considera as formulações teológicas surgidas no final dos anos 1960 como *expressão intelectual* deste movimento social e histórico mais amplo. Os diversos textos teológicos produzidos a partir de 1968 seriam o corpo teórico-discursivo produzidos por intelectuais religiosos que visavam legitimar acadêmica e institucionalmente o *cristianismo da libertação*, algo que já existia e funcionava na prática, ou seja, a tentativa de fazer ortodoxia de uma ortopráxis predecessora.

Entretanto, apesar de considerar a *teologia da libertação* como parte constitutiva do *cristianismo da libertação*, Löwy estabelece uma distinção entre ambos de ordem cronológico-narrativa, pois, segundo o autor, o movimento partiu da periferia em direção ao centro culminando, num segundo momento, com o reconhecimento institucional. A segunda distinção, inerente à argumentação de Löwy, se refere principalmente à diferença de atores sociais no primeiro e segundo caso. Assim, se o *cristianismo de libertação* surgiu principalmente no início dos anos 1960, a *teologia da libertação* propriamente dita surgiu apenas no final dos anos 1960, quando aparecem os esforços de sistematização teológica por parte de teólogos latino-americanos como o peruano Gustavo Gutiérrez (sem dúvida canonicamente considerado o pioneiro)[34]. Enquanto o *cristianismo da libertação* foi protagonizado inicialmente por setores periféricos, a *teologia da libertação* foi constituída por setores mais centralizados, atores intelectuais e sociais que estavam à sombra de núcleos de poder hierárquicos e que disponibilizavam de recursos institucionais para viabilizarem seu discurso.

Este detalhamento se faz necessário, sem negar seus nexos históricos, sociais e políticos, para explicitar, de modo mais claro, as estratégias e os interesses diferenciados de cada um desses atores sociais envolvidos. O problema de associar a teologia da libertação com a noção indiferenciada de um *amplo movimento social* pode ser, em primeiro plano, confundir as especificidades dos atores sociais e promover uma homogeneização monolítica entre os interesses de cada um dos setores sem atentar para suas especificidades. Em segundo plano, torna-se uma

[34]A primeira publicação latino-americana de um texto teologicamente denominado teologia da libertação foi de Gustavo Gutiérrez. *Hacia una teología de la liberación* foi publicada em 1969, em Montevidéu do Uruguai, pela editora MIEC-JECI.

apropriação de parte do próprio discurso dos teólogos da libertação que tornaram essa identificação de interesses entre eles e a base/periferia a fonte de sua legitimidade social e religiosa, a partir do conceito gramsciano de intelectual orgânico.

Se por um lado, essa divisão entre os termos *cristianismo da libertação* e *teologia da libertação* pode ser útil para apontar fenômenos diferentes, mas relacionados, e esclarecer a força discursiva da própria teologia da libertação que ressignificou o passado a partir de si e de seu aparecimento, por outro lado, a ideia de *amplo movimento social* como instrumento analítico navega no sentido contrário e apaga as especificidades de cada acontecimento.

Os teólogos da libertação se viam como representantes institucionais dessa religiosidade surgida na base/periferia. Diante de múltiplas práticas religiosas católicas, estes teólogos se identificaram com o *cristianismo da libertação*, adotaram-no e se posicionaram institucionalmente ao seu favor, pois nele reconheciam uma espiritualidade cristã legítima. Esse movimento, por consequência, tinha uma natureza ambivalente, pois ao mesmo tempo em que reforçava essa concepção de uma relação estreita de identificação com as bases, apontava também para a singularidade do papel que deviam representar institucionalmente como intelectuais religiosos.

Essa natureza ambivalente de seu discurso pode ser observada em um pequeno opúsculo denominado *Como fazer teologia da libertação*, publicado em meados dos anos 1980, no qual os teólogos brasileiros Leonardo[35] e Clodóvis Boff[36] afirmam a presença de três níveis da *teologia*

[35]Leonardo Boff nasceu em Concórdia (SC) em 1938. Ingressou na Ordem dos Frades Menores (franciscano) em 1959 e foi ordenado sacerdote em 1964. Em 1970, doutorou-se em Filosofia e Teologia na Universidade de Munique, Alemanha. Ao retornar ao Brasil, ajudou a consolidar a Teologia da Libertação no país. Lecionou no Instituto Teológico Franciscano em Petrópolis (RJ) durante 22 anos. Foi editor das revistas Concilium (1970-1995), Revista de Cultura Vozes (1984-1992) e Revista Eclesiástica Brasileira (1970-1984). Seus questionamentos a respeito da hierarquia da Igreja, expressos no livro *Igreja, Carisma e Poder*, renderam-lhe um processo junto à Congregação para a Doutrina da Fé, então sob a direção de Joseph Ratzinger, hoje Papa Bento XVI. Em 1985, foi condenado a um ano de silêncio obsequioso, perdendo sua cátedra e suas funções editoriais. Em 1986, recuperou algumas funções, mas sempre sob severa vigilância. Em 1992, ante nova ameaça de punição, desligou-se da Ordem Franciscana e pediu dispensa do sacerdócio. Sem que esta dispensa lhe fosse concedida, uniu-se à educadora popular e militante dos direitos humanos Márcia Monteiro da Silva Miranda, divorciada e mãe de seis filhos. Sua reflexão teológica atual abrange os campos da Ética, Ecologia e da Espiritualidade, além de assessorar as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem- Terra (MST). Em 1993 foi aprovado em concurso público como professor de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia na Universida do Estado do Rio de Janeiro, onde é atualmente professor emérito. Foi professor de Teologia e Espiritualidade em vários institutos do Brasil e exterior. Como professor visitante, lecionou nas seguintes instituições: de Universidade de Lisboa (Portugal), Universidade de Salamanca (Espanha), Universidade Harvard (EUA), Universidade de Basel (Suíça) e Universidade de Heidelberg (Alemanha). É doutor *honoris causa* em política pela Universidade de Turim, na Itália, em Teologia pela Universidade de Lund na Suécia e na Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo, Rio Grande do Sul.

da libertação: o nível profissional (constituído pelos teólogos), o pastoral (constituído por bispos, padres, irmãs e agentes pastorais) e o plano popular (constituído pelos fiéis, nas CEBs, círculos bíblicos, grupos de oração, etc). A diferenciação estabelecida pelos teólogos brasileiros vem acompanhada da ideia de que existe, apesar dos diferentes níveis e das especificidades das ações de cada um deles, uma unidade, que os permite comparar a teologia da libertação com uma árvore:

> Efetivamente, a teologia da libertação pode ser comparada com uma árvore. Quem nela vê somente teólogos profissionais, só vê a galhada da árvore. Não vê ainda o tronco, que é a reflexão dos pastores e demais agentes, e menos ainda vê todo o raizante que está por baixo da terra e que sustenta a árvore toda: troncos e galhos. Ora, assim é a reflexão vital e concreta, embora submersa e anônima, de dezenas de milhares de comunidades cristãs, que vivem sua fé e a pensam em chave libertadora
> (...)
> Vê-se assim que essa corrente teológica está intimamente ligada à própria existência do povo – à sua fé e à sua luta. Faz parte de sua concepção de vida cristã. E está, por outro lado, organicamente ligada à prática pastoral dos agentes, como teoria de sua ação[37].

O trecho acima evidencia a natureza ambivalente do discurso dos teólogos da libertação, pois ao mesmo tempo em que apresentam as especificidades de cada um dos níveis (profissional, pastoral e popular) consideram que todos fazem parte de um único movimento, ao qual denominam *teologia da libertação*. No entanto, ao nomear o *amplo movimento* de *teologia da libertação*, os teólogos ressignificam todo processo histórico antecessor de construção do *cristianismo da libertação* em função do evento *teologia da libertação*, cujo surgimento é considerado, ao mesmo tempo, fruto da reflexão intelectual de especialistas num segundo momento.

---

[36]Clodóvis Boff é irmão de Leonardo Boff. Nascido em Concórdia (SC) em 1944 entrou para a Ordem Servos de Maria e Doutorou-se em Teologia pela Universidade de Louvain (Bélgica). Lecionou teologia na PUC do Rio de Janeiro durante os anos 1980 e 1990. Pesquisador do método teológico, Clodóvis Boff assessorou de modo permanente as CEBs. Sua obra de maior impacto no campo da teologia da libertação foi sua tese de doutorado publicada no Brasil pela Vozes com o título de *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações* em 1978. É visto como um dos que deram uma guinada conservadora na última década. Atualmente é professor de Marianologia da Pontíficia Faculdade Marianum, em Roma.

[37]BOFF, Clodóvis & BOFF, Leonardo. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1985, p. 26-27.

> Intenta este trabalho uma reflexão, a partir do Evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste subcontinente de opressão e espoliação que é a América Latina. Reflexão teológica que nasce dessa experiência compartilhada no esforço em prol da abolição da atual situação de injustiça e construção de uma sociedade diferente, mais livre e humana. A caminhada do compromisso libertador foi empreendida por muitos na América Latina, entre eles por um número crescente de cristãos: às suas experiências e reflexões devem-se o que possa haver de válido nestas páginas[38].

A profundidade de seu compromisso prático com a realidade e o vigor de sua articulação com as bases para os fins de mudança social foram precisamente o que justificou o valor intelectual e religioso da *teologia da libertação*. Estabelecer uma conexão com a base/periferia em termos históricos e sociais e, ao mesmo tempo, não perder de vista a especificidade de seus papéis enquanto intelectuais orgânicos é que tornava a natureza do discurso da teologia da libertação ambivalente, resultado da tensão entre unidade de intensões e especificidade das ações.

A própria designação de *teologia da libertação*, dada a todo o processo, evidencia essa ambivalência entre a identificação com a militância social-cristã das bases e a especificidade do teólogo profissional. O termo *libertação*, posicionado no centro de todos os comentários, situa a razão de ser da teologia da libertação na finalidade coletiva da mudança social estabelecendo assim sua conexão com a religiosidade libertadora surgida na base/periferia. O termo *teologia* (quase que invisível) indica, a contrapelo, a predominância dos interesses específicos de determinados atores sociais que eram religiosos e intelectuais.

Não estou afirmando aqui que não havia uma relação entre esses intelectuais religiosos e as bases ou a periferia da Igreja. Um exemplo dessa relação pode ser evidenciado no Brasil com os chamados Encontros Intereclesiais que a partir de 1975 passaram a reunir lideranças das CEBs de todo o país. Nesses encontros, entre outros, os teólogos da libertação, como Frei Betto[39],

[38]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: *perspectivas*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1979, p 09

[39]Frei Betto nasceu em Belo Horizonte (MG) em 1944. Em 1965, entrou para o convento dos dominicanos, onde se tornou frade. Estudou jornalismo, antropologia, filosofia e teologia. Como jornalista, atuou na *Revista Realidade* e no jornal *Folha da Tarde* desafiando a censura do regime militar. Foi preso político de 1969 até 1973. Foi a partir de um livro publicado nesse período que ganhou renome nacional e internacional. Com o livro *Batismo de sangue*, de 1983, ganhou o Jabuti, principal prêmio literário do Brasil. Assessor da Pastoral Operária e de movimentos populares, Frei Betto se tornou uma referência da teologia da libertação no Brasil. Ligado politicamente ao PT, Frei Betto se tornou assessor especial do presidente Lula em seu primeiro mandato, coordenou parte do programa Fome Zero, mas acabou saindo do governo posteriormente. Ligado aos movimentos sociais foi coordenador da ANAMPOS (Articulação Nacional de Movimentos Populares e Sindicais), participou da fundação da CUT (Central Única dos Trabalhadores) e da CMP (Central de Movimentos Populares). Prestou assessoria à Pastoral Operária do ABC (São

Leonardo Boff, Clodóvis Boff, Carlos Mesters[40] e os demais entravam em contato direto com as bases[41]. Essa relação era necessária e vital para a própria teologia da libertação, como veremos mais adiante. Porém, a atuação dos teólogos não se restringia a essa relação, mas também a um embate institucional junto à hierarquia e suas instâncias de poder para a legitimação da teologia da libertação.

Porém, numa análise sociológica ou histórica, enfatizar exclusivamente essa relação com as bases acaba por criar uma espécie de identificação plena entre os intelectuais e a base e apagando as especificidades de cada um e as tensões presentes também nessa relação.

Aliás, os Encontros Intereclesiais foram gradativamente sendo controlados pelos teólogos, denominados "peritos", em detrimento das lideranças populares, o que evidencia tensões nessa relação arbórea: *"...a orientação das CEBs passa das mãos de seus promotores para aquelas de um grupo de 'peritos' em condição de dar à caminhada, uma direção mais definida"*[42].

Portanto, gostaria de enfatizar que o que se está propondo aqui é uma reflexão mais detalhada sobre os interesses específicos desses atores intelectuais nesse processo de consolidação da teologia da libertação institucionalmente, para isso, distinguir a singularidade de seus papéis e ações é tão fundamental.

O fato de que uma teologia designe todo um movimento deveria chamar mais a atenção. Por isso é importante o trabalho de Löwy ao promover um desmembramento entre *cristianismo da*

Paulo), ao Instituto Cidadania (São Paulo) e às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Foi também consultor do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Como militante dos direitos humanos recebeu diversos prêmios internacionais recebeu, em 1987, o prêmio de Direitos Humanos da Fundação Bruno Kreisky, em Viena. Em outubro de 1990, ganhou o prêmio Dom Oscar Romero da Fundação Georg Fritze, concedido por Igrejas protestantes da Alemanha. Destinou-o à Comissão Pró-Central dos Movimentos Populares. Integrou, por cinco anos (1991-1996), o conselho da Fundação Sueca de Direitos Humanos.

[40] Carlos Mesters é um frade carmelita holandês, nascido em Limburgo em 1931 e que tornou-se missionário no Brasil desde 1949 quando chegou juntamente com um grupo de oito estudantes seminaristas carmelitas aos 17 anos. Em janeiro de 1951 recebeu o hábito carmelita com o nome de Frei Carlos. Foi ordenado sacerdote em julho de 1957 Ao chegar ao Brasil, Carlos Mesters residiu na cidade de São Paulo, no Convento do Carmo, onde concluiu o ginásio e cursou Humanidades. Cursou Filosofia em São Paulo e Teologia em Roma, no Colégio Internacional Santo Alberto. Formou-se em teologia no "Angelicum" (Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino) e em Ciências Bíblicas no Institutum Biblicum, em Roma e na École Biblique de Jerusalém. Sua obra insere-na na corrente da teologia da libertação e é considerado no campo seu principal biblista. É um grande incentivador da leitura popular da Bíblia através dos Círculos Bíblicos e das Comunidades Eclesiais de Base. É membro fundador do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), que tem como objetivo de difundir a leitura da Bíblia nos meios populares através do método criado por Mesters, conhecido como triângulo hermenêutico, com três vértices em permanente interação: a realidade da pessoa, a realidade da comunidade e a realidade da sociedade.

[41]ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia: Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, Editora UFOP, 2000. p. 151-191.

[42]BARAGLIA, Mariano. *O poder na Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1991, p. 404 – conforme entrevista feita a um assessor que não quis ser identificado.

libertação e *teologia da libertação*. De certa forma, o autor evidencia assim a intencionalidade colonizadora do próprio discurso da teologia da libertação sem entrar nos méritos desta discussão. A distinção esclarece que a reflexão teológica e intelectual que deu origem à *teologia da libertação* era uma espécie de momento secundário, mas que por sua força discursiva significava essa militância social cristã antecessora a partir de seu próprio léxico interpretativo criado posteriormente, tornando-se uma forma de colonização discursiva do passado.

Nesse processo de colonização do passado, havia a ênfase dada pelos teólogos da libertação de que os que realmente faziam *teologia da libertação* eram aqueles que estavam ligados à práxis: sacerdotes, religiosos e militantes comprometidos com a ação político-pastoral; assim como os meios populares mobilizados e organizados por eles. Essa afirmação reforçava a identificação entre a teologia e o movimento de base da militância cristã, pois abria a concepção de teologia à práxis religiosa da militância ao mesmo tempo em que atribuía especial significado à sua sistematização pelos teólogos, contribuindo para a legitimação da esfera discursiva protagonizada pelos intelectuais religiosos e também da religiosidade vivida na prática pela periferia/base, numa espécie de via de mão-dupla.

Assim, ao considerar que esta teologia da libertação era produto daqueles que estavam na base dessa militância cristã, os teólogos da libertação – como no caso dos trechos aqui citados de Gustavo Gutiérrez e dos irmãos Boff – defendiam o argumento de que a teologia em si é produzida não apenas por um corpo de teólogos, mas que leigos, militantes, sacerdotes e agentes pastorais estão produzindo teologia com sua práxis cristã. Essa ampliação do fazer teologia por um lado rompe com a monopolização do fazer teológico pelos teólogos acadêmicos, e por outro, também contribui para uma identificação ainda maior entee teólogos e base, pois os teólogos não estavam produzindo uma nova teologia, mas sistematizando teoricamente algo já manifesto pela base.

Porém, algo que não fica explicado é: se essa teologia já existia e funcionava, por que se fez necessária essa sistematização teórica por um grupo de teólogos profissionais – como definiu Boff –? Qual a relevância dessa sistematização? Existiu um papel específico desempenhado por esses intelectuais religiosos? Qual a razão de ser do embate com outro tipo de práxis religiosa muito presente nas bases, o catolicismo popular?

Para responder a essas questões se faz necessário discutir os modos de legitimação do discurso da teologia da libertação e analisar os papéis específicos destes atores sociais, os

intelectuais religiosos que se propuseram a sistematizar academicamente uma *teologia da libertação* e conferir-lhe um selo de legitimidade que só os teólogos profissionais – como definiu Boff – poderiam concedê-lo. Daí a importância de manter a distinção proposta por Löwy entre *cristianismo da libertação* e *teologia da libertação* a fim de compreender separadamente as singularidades de cada um dos fenômenos, que apesar de relacionados são distintos.

Apesar de Michel Löwy ter identificado com precisão os fatores históricos (internos à Igreja e específicos da América Latina) que viabilizaram o surgimento do *cristianismo da libertação* na América Latina, termina adotando a perspectiva dos próprios teólogos da libertação sobre o processo. Primeiramente, ao definir a práxis anterior à teologia da libertação como cristianismo *da libertação*, pois, o termo *libertação* não definiu a práxis cristã anterior a 1968, até os teólogos o criarem e utilizarem para renomearem essa práxis antecessora. No segundo momento, utiliza o termo *cristianismo da libertação* para se referir aos três níveis do movimento, afirmando novamente sua integração e acatando a teleológica metáfora da árvore.

O sociólogo brasileiro Roniere Ribeiro do Amaral em sua tese de doutoramento também discordou de Lowy quanto ao termo *cristianismo da libertação*. O autor tece reflexões sobre a constituição subjetiva desta religiosidade cristã voltada para ética, comprometida com a mudança social, preocupada com a felicidade pública e assentada em valores fraternais, considerando que tal fenômeno se circunscreve aos atores católicos, e por isso, o denomina de *catolicismo da libertação*[43]. Mais uma vez a questão temporal é invocada, pois Amaral trata da gênese dessa religiosidade entre final dos anos 1950 e início dos 1960, e recoloca também em questão os atores sociais, concordando com Lowy apenas na tese "*da periferia ao centro*", porém sendo mais específico ao constatar que é no laicato estudantil católico que surge tal religiosidade.

> A importância da camada intelectual na história das religiões dualistas sempre esteve no fato de que ela encetou novos movimentos religiosos. Os teólogos da Teologia da Libertação, por sua vez, interpretaram um movimento religioso já existente que, inclusive, não foi obra de intelectuais, mas de leigos. Essa teologia é um movimento eminentemente intelectual e não eminentemente social, ao contrário do que representaram estudantes católicos de esquerda e bispos progressistas – isto é, agentes mais próximos da práxis.
> (...)

[43]AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. Brasília, Tese de Doutorado, UNB, 2006, p. 46.

> A TL é fruto e não ensejo à postura progressista do laicato e parte do episcopado[44].

O critério adotado por Amaral é primeiramente o de delimitar e restringir historicamente seu objeto de pesquisa, por isso o autor consegue estabelecer uma divisão precisa entre o *catolicismo da libertação* e o que considera a *teologia da libertação*. Para o autor, a *teologia da libertação* é um fenômeno posterior à consolidação do *catolicismo da libertação* que se instala como religiosidade baseada na ética da fraternidade primeiramente entre leigos e bipos. Como Amaral analisa o desenvolvimento desta religiosidade em si, considera a *teologia da libertação* um desdobramento dela.

Apesar de criterioso, Amaral não se atenta que ao definir a religiosidade que analisa como catolicismo *da libertação* aproxima-se da perspectiva que Lowy, adotando a estratégia discursiva colonizadora do passado presente na própria teologia da libertação, pois a práxis militante e engajada decorrente da solidificação desta religiosidade anterior ao surgimento da *teologia da libertação* não era adjetivada como catolicismo *da libertação*, mas era geralmente nomeada pelos contemporâneos de *catolicismo de esquerda*.

Ainda em 1966, anteriormente ao aparecimento da *teologia da libertação* como corpo de textos teológicos sistematizados com esta denominação e que procurava teorizar uma religiosidade expressa anteriormente na práxis, Cândido Mendes, ao analisar a militância social do laicato católico brasileiro, delimitou a *esquerda católica brasileira* do seguinte modo:

> As manifestações mais expressivas, ocorridas nos últimos dez anos, através de movimentos da Ação Católica e, nelas, sobretudo a JUC; o comportamento estudantil mais dinâmico das Universidades Católicas; as tentativas de sindicalização rural desenvolvidas nas dioceses do Nordeste; o movimento de educação de base; a conduta dos grupos católicos vinculados à Ação Popular. Em todos esses casos as pontas de uma mesma angústia de participação procuraram formas de atuação concreta diante da realidade brasileira[45].

Segundo Márcio Moreira Alves, a origem do termo *esquerda católica* se deve às duras discussões travadas pelos jornais no início da década de 1960 entre o dominicano francês frei

[44]AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. p. 40-42.
[45]MENDES, Cândido. *Memento dos Vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966, p. 27.

Thomas Cardonnel, em nome dos renovadores, e Gustavo Córção, em nome dos conservadores[46]. O termo passou então a ser utilizado para definir os que desejavam que a reforma da estrutura social fosse também defendida pelos católicos, dentro e fora da Igreja.

> A expressão esquerda católica, nascida não se sabe de quem, iria cada vez mais identificar, por parte dos conservadores, a posição dos cristãos renovadores com o pensamento marxista. Isto, que parece à primeira vista uma questão de terminologia, teria profundas consequências, pois, acirrados os ânimos, o que era apenas uma acusação passou a ser considerado uma verdade[47].

O que podemos perceber é que o termo usado no Brasil, antes do surgimento da *teologia da libertação* para definir a militância laica católica, engajada na luta por amplas reformas sociais e na crítica do capitalismo subdesenvolvido da primeira metade da década de 1960, é o de *esquerda católica*. Esta observação é extremamente relevante e significativa. Não se trata de uma simples discussão terminológica acerca da melhor forma de nomear uma práxis religiosa, mas da constatação da força discursiva da *teologia da libertação* que estabelece o termo *libertação* ao tipo de religiosidade vivida por leigos e bispos comprometidos eticamente com mudança da estrutura social. As definições cristianismo ou catolicismo *da libertação* para este tipo de religiosidade nos remete a pensar como a narrativa histórica desse movimento está fortemente pautada, ou melhor, colonizada pela própria existência da *teologia da libertação*.

Os esforços dos autores acima mencionados, como Löwy e Amaral, de distinguirem os dois eventos (*catolicismo da libertação*/*cristianismo da libertação* e *teologia da libertação*) são uma evidência incontestável da força da narrativa enviesada e teleológica, produzida pela própria *teologia da libertação* e por uma bibliografia militante que mesmo sendo o último produto (em termos de níveis – primeiro no leigo e pastoral) da esquerda católica interpretou os acontecimentos históricos predecessores em função de si.

1.2 - A força discursiva e os conceitos assimétricos

[46]As principais referências brasileiras que debatiam o tema dos cristãos e da revolução no início dos anos 1960 foram: *Cristianismo hoje* (1962), que reunia textos do dominicano Thomas Cardonnel e do jesuíta padre Henrique Vaz, *Os cristãos e a revolução social* (1963) do ex-ministro do governo João Goulart e deputado cristão Paulo de Tarso e *Evangelho e revolução* (1963) do frei Carlos Josaphat, além dos textos dos jovens militantes de Juventude universitária Católica (JUC) e da Ação Popular, Herbert de Souza e Luiz Alberto Gomes de Souza.
[47]ALVES, Márcio Moreira. *O Cristo do Povo*. Rio de Janeiro, Ed. Sabiá, 1968, p. 228.

A literatura sobre a teologia da libertação é abundante e diversificada. Ela contém múltiplas abordagens disciplinares: da teologia, filosofia, sociologia, antropologia e história. Desenvolve vários ângulos de visão: a dinâmica e as ideias da teologia da libertação, um aspecto dessa dinâmica ou dessas ideias, sua genealogia histórica, seu valor sobre a reflexão filosófica e científica e sobre seu impacto político e social, sobre um movimento, uma instituição, um evento ou um autor específico. Parte desta bibliografia adotou conceitos como: *Igreja Popular*, *Igreja Progressista*, *Igreja dos Pobres* e *basismo*, para analisarem o processo de consolidação institucional do cristianismo/teologia da libertação.

No entanto, é escassa nesta bibliografia uma análise específica da *teologia da libertação* como discurso com uma lógica inerente de saber/poder. Pelo contrário, a maior parte da literatura analítica, descritiva ou narrativa da teologia da libertação se inspira no discurso construído pelos próprios teólogos da libertação, reforçado por uma literatura apologética e militante que reproduziu em larga escala as matrizes desse discurso.

A literatura militante da teologia da libertação, preocupada com a construção da identidade político-religiosa deste movimento cristão, reduziu, muitas vezes, a complexidade social do fenômeno, sua origem e constituição a um embate bipolar entre o *catolicismo oficial* e a *Igreja dos Pobres ou Popular*. O primeiro, par assimétrico negativo da Igreja Popular, era denunciado pelo *status quo* da miséria social. A segunda declarava fundamentar-se numa aliança entre a ação conscientizadora de seus agentes eclesiais e suas bases populares conscientizadas. O combate da Igreja Popular a favor da justiça social implicava numa outra série de oposições assimétricas[48] decorrentes do primeiro par entre: *progressismo* e *conservadorismo católico*; o surgimento de um projeto eclesial construído desde *as bases* e apego da instituição ao seu *princípio vertical de autoridade*; uma *teologia propriamente latino-americana, concreta e dialética*, e a *teologia europeia, abstrata e exógena*; entre a *religião libertadora* e *alienação religiosa*.

Esta literatura militante adotou o discurso produzido pela própria teologia da libertação acerca de si mesmo e reproduziu suas ideias. Sua forte presença acabou influenciando outros

[48]Segundo Reinhart Koselleck, os pares de conceitos assiméticos são formações que visa à criação de estruturas binárias que supervalorizam um enquanto inferioriza o outro. Cada par é composto por um conceito positivo, assumido como identidade do grupo que nomeia, e um negativo que corresponde à mera inversão semântica do elemento positivo. O outro é a pura negação da auto-imagem do eu e geralmente o outro não se reconhece nessa definição e experimenta uma espécie de ofensa. KOSELLECK, Reinhart. "The Historical-Political Semantics of Asymmetric Couterconcepts". In KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Combridge, the MIT Press, 1985.

trabalhos que também reproduziram uma estrutura narrativa e analítica baseada nessas oposições assimétricas[49].

A bibliografia militante dos teólogos pode ser bem representada pelo artigo *Teologia da Libertação no México*, do jesuíta mexicano Luis del Valle, presente no trabalho coletivo *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, coordenado por Roberto Blancarte[50], e pelo artigo escrito pelo dominicano mexicano Miguel Concha Malo[51] sobre a teologia da libertação no dicionário político, coordenado por Norberto Bobbio.

Ambos os artigos referem-se à teologia da libertação como um corpo especializado de textos de teólogos profissionais, mas concluem que era acima de tudo uma expressão de um vasto movimento do cristianismo latino-americano. Assim, Luis del Valle a definiu como uma expressão intelectual do "*que fez um povo crente e oprimido*"[52] e deu-lhe "*um lugar social: os esforços e as lutas dos cristãos para a liberação de qualquer tipo de opressão que se ergueu na história*"[53]. Miguel Concha, por sua vez, definiu os três níveis de expressão do movimento como articulados; "*o nível popular, o mais básico e o fundamental*", "*o nível pastoral*" destacou como

[49]BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*. Berkeley, University of California Press, 1993.
HEWITT, Warren y BURDICK, John (eds.). *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Londres, Praeger, 2000.
LEVINE, Daniel. *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
LEVINE, Daniel & MAINWARING, Scott (eds.). *Religion and Popular Protest in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.
MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
MAINWARING, Scott y WILDE, Alexander (eds.). *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.
[50]DEL VALLE, Luis, "Teología de la liberación en México" In Blancarte, Roberto, (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp.230-265. Luis del Valle (1927 -2010) nasceu na Cidade do México. Ingressou na Companhia de Jesus em 1942 e foi ordenado sacerdote em 1957. Estudou teología na Alemanha e doutorou-se pela Universidade Gregoriana de Roma. Foi profesor de teología em instituições jesuitas e se vinculou ao Centro de Estudos Ecumênicos (CEE). Impulsionou o Comitê Cristão de Apoio ao Povo Chileno oferecendo apoio aos exilados chilenos e posteriormente uruguaios e argentinos e também os sandinistas. Foi fundador do Centro de Reflexão Teológica (CRT) e da revista Christus. É identificado como um relevante nome da teologia da libertação no México e América Latina.
[51]CONCHA MALO, Miguel, « Teología de la liberación » In BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (dir.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 1557-1563. Miguel Concha Malo nasceu em Querétaro, México, em 1945. Ingressou na ordem dominicana e graduou-se em filosofía (1966) e teologia (1969) pela Universidade São Tomás de Roma e Ciências Sociais pela Universidade Internacional de Estudos Sociais (Roma). Doutorou-se em teologia em 1971 pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Saulchoir de Paris. Entre 1972 e 1980 foi professor de teología no Instituto Superior de Estudos Eclesiásticos no México, onde também foi reitor. Na década de 1980 ingressou como professor de teologia da Universidade Iberoamericana e na década de 1990 tonrou-se professor da UNAM. Em 1979 fundou o Centro de Estudos Sociais e Culturais Antonio de Montesinos do qual foi presidente. Ligado a instuições de direitos humanos foi considerado um expoente da teologia da libertação no México.
[52]DEL VALLE, Luis. "Teología de la liberación en México", p.233.
[53]DEL VALLE, Luis. "Teología de la liberación en México", p.238.

"*o mais estratégico*", e "*o nível profissional, organicamente ligada às duas anteriores*"[54]. Por fim, concluiu: "*Em resumo, a teologia da libertação é uma reflexão que, a partir da práxis e do esforço dos pobres e dos seus aliados, buscam na fé cristã e no Evangelho de Jesus Cristo inspiração para o compromisso contra a pobreza e a favor da libertação total de todos os homens*"[55].

Os autores enfatizaram a ligação orgânica da teologia da libertação com as lutas populares de libertação latino-americana. Também insistiram sobre seu valor evangélico e no radicalismo religioso do seu compromisso histórico em favor dos pobres. Eles deram à teologia da libertação legitimidade institucional ao colocá-la no caminho de grandes acontecimentos eclesiais como o Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín, que havia defendido a necessidade de atualização da Igreja Católica às sociedades contemporâneas. Essa apresentação das dinâmicas das quais a teologia da libertação participou auxiliava na construção de seu discurso de justificação. Longe de uma análise precisa destas dinâmicas, esses autores se referiram de modo muito geral aos pobres e ao povo, como sujeitos da libertação, e aos grandes acontecimentos eclesiais que assentaram a legitimidade de seus engajamentos no seio da instituição. Deste modo, eles assentaram suas reflexões acerca da teologia da libertação a partir das matrizes *Igreja popular*, *basismo*, *religião libertadora*.

Outros autores, ligados a própria teologia da libertação, desenvolveram uma literatura igualmente apologética, porém numa perspectiva menos estritamente teológica, que tentou identificar as implicações históricas e teóricas da teologia da libertação. Entre eles podemos distinguir a obra de Roberto Oliveros Maqueo[56], um colaborador próximo do teólogo peruano Gustavo Gutierrez[57], a de Samuel Silva Gotay[58], um pastor protestante de Porto Rico, que estava

[54]CONCHA MALO, Miguel. "Teologia de la liberación", p.1557. A divisão estabelecida por Concha Malo pode ser encontrada reproduzida pelos próprios teólogos da libertação Leonardo e Clodóvis Boff num opúsculo publicado no Brasil intitulado *Como fazer teología da libertação?*

[55]CONCHA MALO, Miguel. "Teologia de la liberación", p.1558.

[56]OLIVEROS, Roberto. *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, Lima, CEP, 1977. Roberto Oliveros Maqueo, sacerdote jesuita licenciado em Filosofía e Ciências Sociais e doutor em Teologia e professor do Centro de Reflexões Teológicas, assessor de Confederação Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Se posicionou no campo como um historidor da teologia da libertação na América Latina.

[57]Gustavo Gutiérrez Merino nasceu em Lima, Peru, em 1928. Sofreu de osteomielite na infância e adolescência, permaneceu na cadeira de rodas dos doze aos dezoito anos. Ao recuperar a mobilidade, estudou medicina e letras na Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Foi militante da Ação Católica, o que o motivou a aprofundar os estudos teológicos. Decidido pelo sacerdócio, entrou para o seminário em Santiago do Chile. Estudou Filosofia e Psicologia na Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Seus estudos de Teologia foram efetuados na Universidade Católica de Lyon, França, na Universidade Gregoriana de Roma e no Instituto Católico de Paris, chegando ao grau de doutor. Foi ordenado sacerdote em 1959. É considerado por muitos o pioneiro na sistematização da Teologia da

ligado a redes ecumênicas da teologia da libertação, e Philip Berryman[59], sacerdote norte-americano e ex-missionário na América Central.

O texto de Samuel Silva Gotay é um exemplar dessa literatura. Inicialmente, ele percebeu o peso do processo histórico subjacente ao desenvolvimento da teologia da libertação, isto é, a natureza da crise social, econômica e política na América Latina na década de 1960, a radicalização revolucionária na região e a participação dos cristãos neste processo de radicalização. Ele analisou em especial documentos e ações dos atores centrais e movimentos que mostravam a adesão da teologia da libertação à estrada revolucionária na direção do socialismo.

A partir daí, citando o pensamento de teólogos da libertação, ele opunha a *teologia revolucionária da libertação latino-americana* à *teologia reformista conciliar e à doutrina social da Europa*. Recorrendo ao jogo das oposições binárias, observou que a teologia europeia se definia a partir de "*países dominantes do centro*"[60], enquanto a teologia latino-americana começou a partir da "*realidade regional"* da América Latina como um dispositivo de *"realidade periférica*" e "*dependentes*"[61]. A base da linguagem teológica europeia, como "*discurso ideológico*" construído a partir "*das classes dominantes do Ocidente*", explicava "*a ontologia dessa própria linguagem*", na qual havia se tornado "*impossível a incorporação da problemática da justiça social e reconstrução radical do mundo" à* sua "*estrutura de pensamento*" [62].

Para o autor, a linguagem teológica europeia conservou em si uma concepção idealista do homem, fechada para a necessidade de uma mudança radical da sociedade na história. Mesmo a teologia política europeia mais avançada não teria superado o essencialismo ideológico da linguagem teológica.

Libertação na década de 1970, quando lançou o livro *Teologia da Libertação*. Nos anos 1980 sofreu processo da Cúria Romana, que acusava sua obra de reduzir a fé à política. Durante sua trajetória como sacerdote atuou em bairros populares, assessorou comunidades de base e fundou o Instituto Bartolomeu de Las Casas. Em 1998 ingressou como noviço na Ordem dos Pregadores (dominicanos).

[58]SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanque, Sígueme, 1981. Samuel Silva Gotay é um um pastor porto-riquenho identificado com a teologia da libertação. Doutor em teologia é professor de Ciências Sociais na Universidade de Porto Rico.

[59]BERRYMAN, Phillip, *Liberation Theology. The essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*, New York, Pantheon Books, 1987. Phillip Berryman nasceu em 1938 nos EUA. Ordenou-se sacerdote em 1963. Entre 1965-1973 deu início a um trabalho pastoral no bairro El Chorrillo na Cidade do Panamá. Em 1973, abandonou o sacerdócio e casou-se. Trabalhou para a American Friends Service Comitte, sediada na Guatemala, porém dando assitência em toda a América Central. Retornou para os EUA em 1980 e tonou-se professor de estudos latino-americanos da Universidade de Temple.

[60]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 94.

[61]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 95.

[62]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 95.

Em vez disso, a renovação da linguagem teológica na América Latina teria começado com uma nova concepção da história. Diante do "*clamor dos oprimidos*" a "*teologia europeia se provou falsa*"[63], enquanto a teologia latino-americana teria respondido à questão social ao afirmar a história "*como a única esfera da realidade reconhecida pela Bíblia*", onde se dá a relação existente entre "*a libertação real*" – "*pelo qual clama e luta o continente*" – e "*o conceito bíblico, teológico de salvação*"[64]. Essa relação pareceu constituir o problema fundamental da nova teologia. A teologia da libertação, portanto, criou, para Gotay, "*a possibilidade de um movimento ideológico capaz de acompanhar e justificar o modo de produção socialista da mesma forma como a teologia medieval acompanhou o feudalismo, e do mesmo modo que a teologia protestante acompanhou o capitalismo liberal*"[65].

A partir desta base, os capítulos seguintes de seu livro desenvolveram os aportes fundamentais da teologia da libertação para a renovação do pensamento e da fé cristã: a concepção da história real como lugar exclusivo da salvação, a recuperação do sentido histórico e libertador do Reino de Deus no pensamento bíblico, a compreensão da dimensão política da fé, a incorporação das ciências sociais no discurso teológico num contexto de integração entre teoria e prática e, finalmente, o desenvolvimento de uma ética cristã da libertação, que articula a utopia socialista do movimento proletário na história e a utopia do Reino de Deus como o ponto culminante desta história.

Sua obra foi mais precisa do que as de Luis del Valle e Miguel Concha na apresentação dos atores e análise de ideias, mas retomou o mesmo discurso de justificação dos anteriores. Gravou especialmente oposições simplistas impostas pelo discurso dos próprios teólogos da libertação entre *oprimidos* e *opressores*, *teologia latino-americana* e *teologia europeia*, *periferia* e *centro*. Ele narrou, por exemplo, o conflito ocorrido entre 1968-1969 no seio do *Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales* (ILADES), em Santiago do Chile, um polo relevante das redes católicas do terceiro-mundismo latino-americano, como um confronto entre duas correntes, "*a do padre Bigo, europeu, e a do padre Arroyo, latino-americano*"[66].

---

[63]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario…* p. 95
[64]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario…* p. 96.
[65]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario…* p. 96
[66]SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario…* p. 86. A crise do ILADES é decorrente do processo de radicalização política de setores da Igreja Católica ao longo dos anos 1960. Em 1970, o ILADES dividiu-se em duas correntes. Uma liderada pelo jesuítas Roger Veckemans(belga) e Pierre Bigo (francês), que se mantiveram na linha desenvolvimentista, apegados à Doutrina Social da Igreja, ao projeto da Democracia Cristã, e outra, liderada pelo jesuíta Gonzalo Arroyo (chileno) e o leigo Franz Hinklammert (alemão) que se aproximaram da

No entanto, uma abordagem da dinâmica das redes transnacionais, destacaria a presença de estrangeiros que contribuíram para o desenvolvimento da teologia da libertação como o espanhol Pedro Casaldáliga, que se tornou bispo em São Félix do Araguaia e uma das referências da teologia da libertação no Brasil, para citar um dentre tantos. Ou ainda, vale destacar a atuação política do colombiano monsenhor Afonso López-Trujillo, que não mensurou esforços para reprimir a teologia da libertação no CELAM. Faz-se, portanto, necessário relativizar esta construção discursiva bipolarizada promovida por Gotay que identificou *latino-americano/teologia da libetação* versus *europeu/condervadorismo católico*.

Aos reducionismos bipolarizados elaborados pelos defensores da teologia da libertação corresponderam outros realizados por seus adversários. Embora a teologia da libertação tenha construído também a ideia de uma distância irreconciliável entre a periferia e o centro, seus inimigos lhe propuseram a distância intransponível entre a significação da libertação cristã e a da libertação marxista[67] ou então apontaram as contradições entre a ideia de Igreja Popular e o magistério eclesiástico católico[68].

Os primeiros reduziram seus inimigos conservadores a meros servos do capitalismo mundial na tradição cristã e da dominação secular do Ocidente. Os últimos construíram a ideia de uma teologia dessacralizada cujo reducionismo político, convertido ao marxismo-leninismo, traiu sua vocação cristã para se tornar um agente da infiltração comunista na América Latina.

Apesar da convergência da teologia da libertação com a esquerda marxista na América Latina, é relevante destacar que ela nunca perdeu de vista os desafios específicos da sua identidade cristã. Assim como, por outro lado, os inimigos da teologia da libertação eram parte de uma tradição católica antiliberal, que antes do advento da teologia da libertação, havia gerado na América Latina uma corrente reformista, então considerada a vanguarda do progressismo católico. A própria teologia da libertação em si surgiu a partir da nebulosa desse catolicismo antiliberal. Do mesmo modo, os detratores da teologia da libertação não podem ser reduzidos

---

Unidade Popular (bloco socialista que elegeu Salvador Allende) e iniciaram um diálogo de aproximação com o marxismo.

[67]Uma das obras características desta literatura é BIGO, Pierre. *Débat dans l'Eglise : théologie de la libération*, Mareil-Marly, Aide à l'Eglise en Détresse, 1990. RATZINGER, Cardeal Joseph. *O Caminho Pascal: curso de Exercícios Espirituais realizado no Vaticano na presença de S.S. João Paulo II*. Loyola, São Paulo, 1986. RATZINGER, Cardeal Joseph."Algumas observações preliminares sobre a teologia da libertação". In RATZINGER-MESSORI, *A fé em crise: o Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo, EPU, 1985, p. 135-145.

[68]KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja Popular*. Rio de Janeiro, Agir, 1983.

nem ao mero conservadorismo nem a agente do capitalismo global. Eles poderiam dar prioridade à luta contra o comunismo, mas conservavam sempre sua originalidade discursiva[69].

No entanto, baseados numa leitura bipolarizada dos acontecimentos, os discursos de ambos – dos detratores e dos defensores da teologia da libertação – ocultavam a proximidade católica original dos dois inimigos declarados no conflito intra-eclesial e ajudavam a reforçar um discurso baseado na dicotomia das oposições assimétricas, negando retoricamente inclusive uma característica institucional da Igreja Católica, a de criar possibilidades de convivência interna entre as mais diversas leituras, interpretações e práticas religiosas do catolicismo.

Para delimitar de forma mais precisa o fenômeno teologia da libertação se faz necessário refletir acerca dos eixos dicotômicos e bipolares sobre os quais se estruturou a narrativa histórico-sociológica da literatura militante e também a detratora (contramilitante) que, apesar de antagônicos, reproduziram uma retórica baseada nas seguintes oposições assimétricas: 1) *progressismo* versus *conservadorismo católico*; 2) *o surgimento de um projeto eclesial construído desde as bases* versus *o apego da instituição ao seu princípio vertical de autoridade*; 3)*uma teologia propriamente latino-americana, concreta e dialética,* versus *uma teologia europeia, abstrata e exógena*; 4) *religião libertadora* versus *alienação religiosa*.

1.3 - A concepção de Igreja Popular e o discurso da base

Constatar a força interpretativa da narrativa histórica construída pela *teologia da libertação* e sua literatura militante sobre os acontecimentos históricos na Igreja latino-americana nas décadas de 1960, 1970 e 1980 é fundamental para uma abordagem crítica do fenômeno.

[69]Exemplo disso é o que ocorreu na América Central, onde houve uma convergência entre a administração Ronald Reagan e o pontificado de João Paulo II para enfrentar o sandinismo, na trajetória da cruzada católica contra o comunismo (iniciada de modo triunfante na Polônia por Carol Wotjila). Na perspectiva do campo da teologia da libertação, Ana María Ezcurra analisou a aliança na época. Ela não era teóloga, mas ex-militante de movimentos laicos católicos e correpondente das redes ecumênicas da teologia da libertação. EZCURRA, Ana María, *El Vaticano y la administración Reagan: convergencias en Centroamérica*, Mexico, Nuevomar, 1984. Certa teologia católica de cunho neoliberal e conservador (inimiga única identificada pelo discurso dos autores ligados as ideias da teología da libertação, Franz Hinkelammert), é constituída em seu testemunho. NOVAK, Michael, *The catholic ethic and the spirit of capitalism*, American Entreprise Institute, Simon and Schuster, 1982. Entretanto, essa aproximação estratégica não elimina as profundas divergências ideológicas entre as vias do catolicismo anticomunista e aquele da administração norte-americana. Essa divergência é notada atualmente pelos atores ligados à teologia da libertação que reconhecem que existe no catolicismo conservador um potencial de oposição ao neoliberalismo. Para outros é difícil vislumbrar na América Latina uma articulação orgânica entre uma hegemonia social única, do Estado e da Igreja.

John Burdick, Warren Hewitt, Scott Mainwaring e Daniel Levine escreveram e coordenaram as obras que acabaram influenciadas pelas matrizes conceituais assimétricas produzidas pela literatura militante[70]. Para estes autores, a Igreja Popular era um fenômeno que abarcava em todos os níveis hierárquicos pessoas comprometidas com uma religiosidade referente à teologia da libertação.

A Igreja Popular para eles era constituída por algumas características centrais: uma atenção especial aos pequenos grupos locais conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base, a adesão à teologia da libertação e a crença de que a Igreja deveria assumir a responsabilidade política para o avanço da justiça social. A dimensão popular destas dinâmicas apresentadas por Daniel Levine estava centrada na emergência da identidade eclesial e social popular no seio do catolicismo latino-americano, promovido por ativistas leigos, clérigos e alguns membros da hierarquia católica.

A noção de uma Igreja Popular vislumbrava a totalidade do processo para se focalizar na experiência popular e comunitária de uma religião conscientizada. Por outro lado, a Igreja Popular vislumbrava a especificidade de uma experiência popular e comunitária de uma religião libertadora e para lhe identificar à totalidade da emergência de um novo catolicismo, transversal e não paralela à instituição. A Igreja Popular foi assim apresentada como nascida do povo, de *baixo para cima*. Em contraste com as imagens de "*ignorância, superstição e magia*", "*submetidos a elites e instituições das quais, em última instância, eles derivam*", sua identidade foi evocada por Daniel Levine como "*identidade (popular como "povo", especialmente camponeses, o proletariado, etc.) que vem contida nas exigências por autonomia coletiva e autogoverno do povo e se identifica no discurso comum sobre valores como a autenticidade, a partilha, a solidariedade e o sacrifício*"[71]. Para Levine, a Igreja Popular engajou simultaneamente as questões objetivas da luta por justiça social e subjetiva, de oposição da cultura popular aos modelos da cultura dominante. Ela era, portanto, associada à visão transformadora e aos interesses dos teólogos, dos quadros eclesiais e militantes que a estavam promovendo.

No entanto, pautar uma análise do desenvolvimento da teologia da libertação a partir do conceito Igreja Popular é dizer implicitamente que existia seu oposto, uma *Igreja que não era*

[70]HEWITT, Warren & BURDICK, John, (eds.), *The Church at the grassroots in Latin America: perspectives on thirty years of activism*, Londres, Praeger, 2000. LEVINE, Daniel, *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University, 1992. LEVINE, Daniel & MAINWARING, Scott, *Religion and popular protest in Latin America*, University of Notre Dame, 1986.
[71]LEVINE, Daniel, *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University, 1992, pp.6-7.

popular, cujas características eram opostas à da primeira, ou seja, não se comprometia com a luta por justiça social, não tinha visão tranformadora e estava atrelada aos modelos da cultura dominante. Surge assim o par assimétrico: *Igreja Popular/Igreja que não é popular*[72].

Ao adotar este binômio *Igreja Oficial/Igreja Popular* e identificar a teologia da libertação como expressão ideológica da segunda, Levine e os demais autores reproduzem a lógica autolegitimadora presente no discurso da literatura militante. Tal oposição ignora as dinâmicas internas mais complexas de uma instituição como a Igreja Católica e por outro lado negligencia a especificidade da elaboração intelectual dos teólogos criando uma relação mecânica, de reflexo entre o trabalho dos intelectuais religiosos e a Igreja Popular.

A conceituação bipolar assimétrica entre *Igreja Oficial* versus *Igreja Popular* não leva em consideração a grande diversidade interna à Igreja, uma grande multiplicidade de práticas religiosas que não podem ser encaixadas nessa estrutura binomial. Um aspecto relevante dessa questão está no fato de que em São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, arcebispo ligado à teologia da libertação e considerado um dos maiores representantes da Igreja Popular, incentivava os chamados grupos de oração que engrossariam as fileiras da chamada Renovação Carismática. O Bispo D. Pedro Casaldáliga, um dos nomes mais representativos da Igreja Popular e um dos fundadores da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no Brasil, foi um ardoroso crítico da lei do divórcio e defensor de posições morais consideradas conservadoras, que numa leitura binomial deveriam ser exclusivas dos integrantes da *Igreja Oficial*[73]. Essa bipolaridade conceitual não é capaz de explicar essas atitudes que transgridem um esquema teórico dicotômico de interpretação da Igreja Católica e da ortopráxis católica.

Outro ponto a ser discutido é que o termo *popular*, presente no conceito Igreja Popular, promove a ideia de uma Igreja que se organiza por baixo, a partir principalmente da formação das Comunidades Eclesiais de Base. Entretanto, as próprias CEBs que surgiram em caráter experimental no final dos anos 1950, com o intuito de amenizar o problema da carência de sacerdotes, só se difundiu plenamente em meados dos anos 1960, durante o período de renovação do Vaticano II por estímulo da própria Igreja (*Oficial* se quiserem a redundância).

[72]Como a Igreja Popular é retratada por sua diferença, sua especificidade, então distinguimos que esta identidade em separado se dá em relação ao todo da Igreja, por isso adotamos, apesar da redundância, termo Igreja Oficial como o par conceitual oposto ao de Igreja Popular.
[73]VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: D. Pedro casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas, Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, 2007.

> Os bispos brasileiros reuniram-se, ainda durante o Vaticano II, e elaboraram o Plano Pastoral Conjunto (PPC) aprovado na Sétima Assembleia da CNBB, realizada em Roma, 1965. O PPC "*propugnava uma renovação da Igreja no Brasil segundo a imagem do Vaticano II*"[74].
> No Plano de Pastoral de Conjunto, elaborado para o quinquênio de 1966-1970, estavam previstas as Comunidades de Base. '*Nossas paróquias atuais estão ou deveriam estar compostas de várias comunidades locais e comunidades de base, dada sua extensão, densidade demográfica e porcentagem de batizados a elas pertencentes de direito. Será, pois, de grande importância empreender a renovação paroquial pela criação ou dinamização das comunidades de base*"[75].

As CEBs tiveram seu processo de implantação e difusão estabelecidas de cima para baixo. Aliás, é interessante notar que no momento em que declina a esquerda católica laica organizada pela antiga Ação Católica Brasileira é que emergem as CEBs. Segundo Amaral, isso se deve à repressão levada a cabo pela Ditadura Militar no Brasil a partir de 1964, e também da própria CNBB que nesse período esteve nas mãos de bispos mais conservadores, o que praticamente bloqueou a atuação política da esquerda católica laica do modo como vinha se dando antes de 1964.

> As CEBs também compõem o quadro institucional do CL[76], do que a Igreja popular é expressão, sendo elas, geralmente uma formação de 15 a 25 pessoas participantes que reúnem uma vez por semana para atividades devocionais e discussões sobre questões sociais. São eles mesmos responsáveis pelas funções religiosas e outras decisões. A maioria delas foi criada no caso do Brasil, por religiosos e estiveram ligadas à Igreja, havendo uma relação estreita entre clero e CEBs. Por isso, são elas, mais do que o laicato de esquerda , submissas à hierarquia[77].

Criadas pela hierarquia e submetidas a um controle mais estreito, as CEBs não representam uma reorganização da Igreja de baixo para cima, mas a organização das camadas populares pela Igreja de cima para baixo. Além disso, as lideranças leigas que emergiam nas comunidades eclesiais eram formadas a partir de uma perspectiva que vinha de fora e de cima, por meio dos agentes pastorais; formação que era consolidada no espaço da instituição, em cursos e encontros

[74]TEIXEIRA, Faustino. *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo, Paulinas, 1988, p. 125.
[75]ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia. Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, Editora da UFOP, 2000, p. 84-85.
[76]CL – catolicismo da libertação. (Nota explicativa deste autor)
[77]AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. P.122.

de formação[78]. David Lehman também questionou essa ideia da autonomia das CEBs, destacando suas submissões ao controle eclesiástico da Igreja Católica[79].

Outro fator de extrema importância que a ideia de Igreja Popular e basismo trazem em seu bojo é a associação mecânica entre teologia da libertação e CEBs. A teologia da libertação vai se voltar para as CEBs como espaço privilegiado de conscientização e mobilização popular principalmente a partir dos anos 1970, quando de uma maneira geral se generaliza no cone sul da América Latina as ditaduras militares e se fecham muitos espaços de atuação da militância laica católica, além do influxo institucional interno decorrente da ascensão de bispos conservadores no comando do CELAM em 1973. A partir deste momento é que a literatura dos intelectuais-religiosos propulsores da teologia da libertação fará referência às CEBs, cuja presença será muito mais significativa no Brasil e na América Central que em outras regiões da América Latina.

No que se refere às CEBs em si é importante destacar a distância existente entre o ideal radical de transformação social presente no laicato católico de esquerda no início dos anos 1960, e que foi acampado e teorizado posteriormente pela *teologia da libertação*, e a realidade mais tradicional das práticas religiosas presentes nas CEBs que no Brasil já tinham certa história:

> Nas CEBs o povo participa com interesse quando se trata de rezar, cantar ou celebrar, mas, quando a reunião ingressa no terreno da vida, dos problemas sociais, os participantes retraem, ficam reticentes (...)
> Às vezes este discurso político consegue estabelecer uma espécie de dialeto progressista entre os membros das comunidades, mas raramente produz uma mobilização efetiva para a transformação da realidade (...)
> O povo acolhe o discurso religioso e desconfia do discurso político. O povo busca entusiasmado as manifestações religiosas aparentemente desprovidas de discurso político: a procissão, a romaria, a missa tradicional[80].

Como um dos maiores incentivadores das CEBs, a constatação de Frei Betto coloca em dúvida essa identificação espontânea entre a *teologia da libertação* e as CEBs. Além disso, evidencia a desconfiança popular com o discurso político, proveniente *de fora e de cima* nas CEBs.

Ora, essa espécie de conservadorismo popular que evita a mistura entre religião e política evidencia razões pelas quais a partir de meados dos anos 1970 a teologia da libertação voltou-se

[78]ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia.* P.81 (nota de rodapé n. 12)
[79]LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996.
[80]BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base?* São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 68-71.

para as CEBs. Havia na primeira geração de teólogos, dos quais Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman são os grandes representantes, uma espécie de esperança de que as lutas por libertação na América Latina ocorreriam dentro de um prazo curto. Quando as revoluções começaram a não ocorrer e pelo contrário, cada vez mais regimes autoritários de direita ascendiam ao poder, o discurso da teologia da libertação sofreu certo retorno ao *religioso*, se preocupando mais com questões internas, eclesiáticas, e estrutura de poder da Igreja, etc.

Neste momento surge a segunda geração de teólogos da libertação e é sintomático que seus principais expoentes sejam brasileiros como, por exemplo, Leonardo Boff, já que o Brasil já experimentava desde meados dos anos 1960 este contexto de repressão política que acabou fazendo da Igreja um polo agregador das oposições políticas e reforçando o peso institucional que, representada pela CNBB, passou a se contrapor ao estado militar brasileiro. Também ganham mais destaques as metáforas bíblicas do *cativeiro* e do *exílio*, a tradição do catolicismo intransigente se revigora na ênfase e a dimensão comunitarista e identitária da fé católica e as CEBs passam a ser sobrevalorizadas numa espécie de luta que agora prioriza a sobrevivência interna da teologia da libertação. Há uma espécie de retorno religioso e de guinada de lutas políticas voltadas para a disputa de espaços internos na Igreja Católica, o que converge com a valorização das CEBs.

A análise de Amaral identificou a *religiosidade da libertação* como fenômeno das classes médias urbanas universitárias. Para o sociólogo, o *catolicismo da libertação* não nasceu *da base*, mas *da periferia institucional*, concordando com a proposição de Michael Löwy e de outros autores como Victor Gabriel Muro González[81] – que susteve tese equivalente para o caso mexicano – e Christian Smith[82], que também definiu a teologia da libertação como expressão de um movimento social. Neste contexto, as CEBs realmente estavam expostas a um discurso proveniente *de fora e de cima,* o que ajuda a questionar o conceito de Igreja Popular.

Muro González rechaçou o simplismo da divisão entre os modelos de Igreja, uma *popular* e outra representativa *da ideologia da cristandade*. Também rechaçou a visão de que a teologia da libertação fosse reduzida a uma estratégia de influência de parte da Igreja Católica, disputando com o estado mexicano a hegemonia da vida política nacional. Em sua argumentação, recordou

[81]MURO GONZÁLES, Victor Gabriel. "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica", In V. MURO GONZALEZ e CANTO, Manuel (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-X, 1991, pp. 155-174.
[82]SMITH, Christan. *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

que os bispos mexicanos, assim como o Vaticano, eram opostos a essa polarização Igreja *versus* Estado. Para Muro Gonzáles, a teologia da libertação era a expressão dos nexos construídos entre setores da Igreja Católica e da sociedade civil nacional, os quais haviam reorientado a pastoral em um sentido político. Portanto, sua análise se centrou na correlação entre a teologia da libertação e a modificação da estrutura social. Esta correlação representava um duplo desafio para a hegemonia estatal e as estratégias dominantes da Igreja Católica. Apesar disso, o autor não negou que setores eclesiásticos obtinham assim certa legitimidade em um contexto de profundas mudanças sociais e secularização crescente[83].

Christian Smith, por sua vez, ateve-se na identificação sociológica dos atores individuais. Reconheceu o status clerical dos principais teólogos da libertação e enfatizou o papel desempenhado por eles nas comissões eclesiásticas de alto nível, assim como sua frequente participação em importantes eventos eclesiais. A análise de Smith é basicamente a mesma que a de Löwy, ainda que relativize o caráter periférico do movimento. O autor acentua os desafios históricos vividos pelo movimento social e chega ao mesmo resultado que Lowy: a posição dos atores – no entroncamento entre a periferia e o centro da instituição – resulta na ambivalência de seus interesses sociais e religiosos. Smith termina por privilegiar em sua análise o modo como os atores intelectuais mobilizavam a instituição em favor dos fins transparentes de seu combate social[84].

Assim como os demais autores analisados, Amaral também vincula o surgimento de tal religiosidade à periferia institucional. Porém, é bem específico ao analisar o caso brasileiro e afirmar que tal religiosidade originou-se precisamente nos movimentos laicos de esquerda, cuja composição social era predominantemente de setores provenientes da classe média e médio-alta. Sua reflexão procura relativizar a ideia de que o catolicismo da libertação esteve em suas origens ligado à base ou aos *de baixo*. Segundo o autor, tal religiosidade ocupou primeiramente importantes espaços institucionais e, num segundo momento as CEBs – aí sim numa chegada aos de baixo, sem perder de vista que nelas, o catolicismo da libertação foi cultivado por freiras, agentes pastorais, sacerdotes, religiosos[85].

---

[83] MURO GONZÁLES, Victor Gabriel. "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica". pp. 155-174.

[84]SMITH, Christan. *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

[85]"*Nós organizamos o povo na vida solidária, mas organizar politicamente não é o nosso prisma. (...) um dia esse povo vai poder organizar-se e fazer uma reforma de baixo para cima. (...) Nunca houve uma coisa que o povo*

Outro elemento importante que Frei Betto nos aponta é que nem tudo o que era popular foi aceito incondicionalmente pela *teologia da libertação*. O chamado catolicismo popular com o qual os adeptos do catolicismo da libertação se deparavam nas CEBs era, a princípio, interpretado como alienador.

Deste modo, pode-se concluir que o catolicismo da libertação e, posteriormente, a própria teologia da libertação não nasceram na base quando esta base é compreendida como classes populares. O catolicismo da libertação nasceu na periferia da instituição, mas é antes o produto, no primeiro caso, de leigos provenientes dos estratos médios da população, e, no segundo, por intelectuais religiosos formados em universidades europeias para ser a elite do pensamento religioso da Igreja na América Latina. Se tal religiosidade, e também a teologia, possuíam uma concepção ética de fé cristã que os impulsionavam a se comprometer com os da base, ou os de baixo, isso é algo bem diferente de defender a ideia de um surgimento na base ou de um fenômeno fomentado de baixo para cima.

Cabe ressaltar que esta religiosidade e a teologia tinham seu próprio entendimento de como deveria ser a prática religiosa, por isso, travou um grande dilema de rejeição ao catolicismo dos de baixo, o tal catolicismo popular, encarado inicialmente de modo assimétrico como alienador.

A distância entre o catolicismo popular a o catolicismo da libertação serviu como base para que André Corten questionasse a relação entre as comunidades de base e a teologia da libertação. Para o autor, a *teologia da libertação* deveria ser encarada como discurso intelectual de elites católicas "*transnacionalizadas*"[86].

Apesar do discurso dos teólogos da libertação reforçar a identificação com os de baixo, quando se trata de pensar a gênese da *teologia da libertação* como um corpo teórico de textos observa-se que o surgimento e desenvolvimento dela estão mais relacionados com, por um lado, uma religiosidade vivenciada por leigos e clérigos comprometidos com o *catolicismo social radicalizado* ou a *esquerda católica*, e por outro lado, atrelado a alta hierarquia que por meio de bispos e instituições estimulou os teólogos a uma produção crítica. Ao analisar o processo de avanço e consolidação do *catolicismo da libertação* no seio da Igreja brasileira, Roniere Amaral descreve com propriedade essa estreita relação.

---

organizasse de baixo para cima. O marxismo é também todo de cima para baixo, embora com grupos assim do povo, mas é todo de cima para baixo" D. Paulo Evaristo Arns In BITTENCOURT, Getúlio e MARKUM, Paulo Sérgio. *O cardeal do povo, D. Paulo Evaristo Arns*. São Paulo, Alfa-ômega, 1979. pp. 59-60.

[86]CORTEN, André. *Pentecostalism In Brazil. Emotion Of The Poor And Theological Romanticism*. New York, Palgrave Macmillan, 1999.

> O laicato católico emite discursos cada vez mais peremptórios em favor de igualdade e justiça sociais, elaborado e guiado por noções éticas fraternais. O clero também não ignora essas demandas da sociedade, mas ainda é dirigido por racionalismo de "intervenção no mundo" que busca combater as religiões concorrentes. Somente com a violação da integridade física de seus próprios membros, ele vai se expressar de uma forma toda especial: condenará o uso da força e a injustiça social em nome da paz e do valor à vida. Os sacerdotes que compunham, à época, o grupo de comando da CNBB, não temem a profecia, tornam-se eles mesmos profetas e se associam a outros atuantes na sociedade. Mais: colocam sua estrutura burocrática a serviço da profecia. Como nunca dantes e talvez nenhures, a hierocracia rechaça a política formal e a economia conduzida por ela, responsável pelo empobrecimento de muitos – ... – e por uma modernização coisificadora. (...) Desse modo, a hierocracia acentua sua tensão com as ordens política e econômica da vida, mas se associa a certas associações antiditaduras, abriga atores e práticas proféticas, aproxima-se da ordem científica pelo recurso às ciências sociais, motiva movimentos eclesiais da base autônomos e engajados na luta social (CEBs) e admite e incentiva uma originalíssima produção intelectual em seus quadros, a Teologia da Libertação[87]

Para Roniere Amaral, o posicionamento institucional da CNBB no Brasil é que criou condições favoráveis à produção teórica da teologia da libertação. Todo o processo de discussão produzida pelos teólogos latino-americanos sobre a necessidade do comprometimento cristão com a mudança social em favor dos pobres, excluídos e oprimidos, se deu no âmbito institucional e viabilizado pela estrutura da Igreja.

> Em março de 1964 num encontro de teólogos latino-americanos em Petrópolis (Rio de Janeiro), Gustavo Gutiérrez apresentava a Teologia como reflexão crítica sobre a práxis. Em reuniões de junho e julho de 1965 em Havana, Bogotá e Cuernavaca, esta linha de pensamento ganhava melhores contornos. Em torno à preparação de Medellín (1968) se organizam muitos encontros que funcionam como laboratórios para uma teologia pensada sobre questões pastorais e a partir da prática comprometida dos cristãos. As reflexões de Gustavo Gutiérrez em Montreal (1967) e em Chimbote (Peru) sobre a pobreza do terceiro mundo e o desafio para uma pastoral de libertação avançaram poderosamente na direção de uma Teologia da Libertação. Num encontro teológico em Cartigny na Suíça, em 1969, propõem-se os primeiros delineamentos: "*Hacia una Teologia de la Liberación*"[88].

[87]AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. pp. 81-82.
[88]BOFF, Clodóvis & BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985, pp. 112-113.

A própria dinâmica de renovação do Vaticano II criou inúmeras oportunidades de encontros, viabilizados pela Igreja, entre os teólogos latino-americanos. O encontro de 1964, em Petrópolis, considerado por muitos teólogos como início do processo de elaboração teológico-crítica que culminaria na teologia da libertação anos mais tarde, foi convocado e organizado pelo CELAM[89]. Os objetivos do CELAM com a organização do evento vêm expressos da seguinte forma:

> 1. Ocasião para que um grupo de teólogos sulamericanos (se inclue o México) se conheçam melhor e intercambiem suas ideias. 2. Despertar através deste grupo nas diversas Faculdades, Professores de Teologia, etc..., uma atitude de interesse ativo, abrindo horizontes e definindo assuntos de pesquisa, de *interesse latino-americano*. A ideia é que este encontro possa ser o ponto de partida de um trabalho de investigação teológica da problemática da Igreja latinoamericana. 3 Fazer um projeto de temas, pessoas a convidar e etc, de um provável curso de 20 ou 30 dias, em Julho de 1964, para professores de teologia latino-americanos, a cargo de três ou quatro dos grandes mestres europeus. Eleger alguns temas – é a sugestão de vários bispos do CELAM – de possíveis cartas pastorais do episcopado latino-americano[90].

Durante os anos 1960, havia uma clara postura episcopal no intuito de incentivar uma produção teológica original na América Latina[91]. Os encontros viabilizados pelo CELAM é a máxima expressão disso e mostram que a mais alta instância episcopal na América Latina incentivou e estimulou essa produção teológica[92]. Pode-se contra-argumentar, porém que

---

[89]DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação*: *um panorama de seu desenvolvemente*. Petrópolis, Vozes, 1999. p. 57 Dussel destaca que depois de Petrópolis outros eventos aconteceram: 1965 em Havana, de 14 a 16 de julho, com Luis Maldonado e Segundo Galilea; em Bogotá, de 14 de junho a 09 de julho, Juan Luis Segundo e Casiano Floristán; em Cuernavaca, de 4 de julho a 14 de agosto, com Ivan Illich e Segundo Galilea. Além disso, Enrique Dussel destaca que o CELAM organizou importantes encontros que preparam o terreno para Medellín. O I Encontro Episcopal de Pastoral Conjunto, em Baños (Equador) de 5 a 11 de junho de 1966. O encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo universitário em Buga, em fevereiro 1967. Esse encontro está na origem de importantes movimentos estudantis. Destaca-se ainda a reunião dos presidentes das comissões episcopais da Ação Social em Itapoã (Brasil), de 12 a 19 de maio de 1968.

[90]OLIVEROS, Roberto. *Liberación y Teologia.* p. 52.

[91]De acordo com Jesus Castillo Coronado, quando os teólogos latino-americanos começam a partilhar suas experiências teológico-pastorais "*como era de se esperar, as semelhanças e divergências de seus pontos de vista começaram a aparecer e a fortalecer-se em suas reflexões pessoais. Essa situação deu-lhes oportunidades de esclarecer suas perspectivas e de enriquecerem-se mutuamente, assim como também lhes deu a possibilidade de pensar na elaboração de uma reflexão teológica que estivesse sintonizada com as circunstâncias da América Latina desse momento*". CORONADO, Jesus Castilho. *Livres e responsáveis. O legado teológico de Juan Luis Segundo*. p. 04.

[92]Segundo Paulo Fernandes Carneiro de Andrade, o Encontro de Petrópolis pode ser considerado o marco inicial de criação de uma teologia latinoamericana e isto se evidencia no próprio texto-convite. Conf. ANDRADE, Paulo Fernandes Carneiro. *Fé e Eficácia*. P. 33-34.

ninguém sabia no que ia dar e que, portanto, a hierarquia católica latino-americana não poderia estar comprometida com o surgimento da teologia da libertação, já que não poderia imaginar que muitos desses intelectuais religiosos pudessem, a partir da concepção de intelectual orgânico, voltar-se à elaboração de uma teologia que sistematizasse teoricamente aquele catolicismo social já vivido pelos militantes da Ação Católica especializada, principalmente a JUC.

Porém, o CELAM, no contexto dos anos 1960, era composto por bispos comprometidos com um catolicismo mais social e predominava entre eles a percepção de que a tendência de renovação estimulada pelo Vaticano II na América Latina deveria seguir os caminhos de uma atuação mais engajada socialmente. Era esta pelo menos a interpelação feita pelos leigos ligados à JUC no Brasil. A convocação da Conferência Episcopal de Medellín expôs esta predominância institucional da questão social.

A ideia da Conferência Episcopal Latino-Americano de Medellín surgiu da intersecção entre as dinâmicas conciliares (Vaticano II) e os encontros de reflexão teológica e pastoral organizados na América Latina, sob impulsão regional do CELAM. Ele foi de fato proposto a Paulo VI por um bispo chileno, o então presidente do CELAM, D. Manuel Larraín, em 1964, em plena vigência do Concílio Vaticano II.

Observamos, então, a importância das redes geradas em torno do Concílio notadamente articuladas pelos bispos e teólogos para a consolidação de redes latino-americanas. Morto em um acidente de carro em 1967, Dom Larraín foi substituído na direção do CELAM por Dom Avelar Brandão do Brasil, que garantiu a realização da conferência. Juntamente com o Concílio, reuniões de reflexão multiplicaram-se na América Latina, em âmbito local, nacional e regional, marcando também a distância entre o pensamento das redes latino-americanas com os interesses do Concilio.

O primeiro encontro regional foi organizado por iniciativa de Ivan Illich em Petrópolis, Brasil, em março de 1964. Entre os participantes, observa-se a presença de futuros grandes teólogos da libertação, na época na condição de conselheiros do CELAM, como o peruano Gustavo Gutiérrez, o argentino Lucio Gera e o uruguaio Juan Luis Segundo. Ele foi seguido por dois outros encontros que se sobrepuseram: em Bogotá, entre 14 de junho e 9 de julho de 1965, e o de Cuernavaca, no México entre 4 de julho e 14 de agosto de 1965.

Desde o anúncio da organização da Conferência de Medellín, a atenção focalizou-se nos encontros preparatórios da Conferência que tiveram lugar entre 1966 e 1968. O primeiro

organizado em Baños, Equador, entre 5 e 11 de Junho de 1966, convocou os departamentos de Educação dos Leigos e de Ação Social do CELAM em torno do tema "*Educação, Ministério e Ação Social*". Ele foi seguido por muitos outros. Os mais importantes foram os de Mar del Plata, na Argentina, entre 11 e 16 de outubro de 1966, cujo tema era "*O desenvolvimento e integração na América Latina*", em Buga, na Colômbia, de 12 a 25 de fevereiro de 1967, sob o tema "*Missão das universidades católicas da América Latina"*, Melgar, na Colômbia também, entre 20 e 27 de abril de 1968, sob a temática "*Pastoral de missões*", e Itapoã, no Brasil, de 12 a 19 de maio de 1968, com o tema "*Igreja e transformação social*".

Na reunião extraordinária que teve lugar em Bogotá, na sede do CELAM, entre 19 e 26 de janeiro de 1968, os documentos preparatórios da Conferência da Medellín foram elaborados e enviados aos diversos episcopados. Eles foram, então, ratificados, entre 02 e 08 de junho de 1968, e apresentados à imprensa. A conferência foi realizada entre 24 de agosto e 06 de setembro de 1968, com a presença de 146 bispos, 14 religiosos, 6 freiras, 15 leigos e inúmeros consultores. Suas conclusões oficiais se intitulavam: "*A presença da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*"[93].

Eram neste contexto, teólogos e assessores do CELAM: Gustavo Gutierrez, Lucio Gera[94], José Marins[95], Segundo Galilea[96], Joseph Comblin[97], Cecílio de Lora[98], Jorge Alvarez

[93]*Documento final de Medellín: a presença da Igreja na transformação atual da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. la présence de l'Eglise dans la transformation actuelle de l'Amérique latine à la lumière du Concile Vatican II*, São Paulo, suplemento N° 1339, 29 setembro 1988.

[94]Lucio Gera nasceu na Itália (posteriormente naturalizou-se argentino) em 1924. Foi ordenado em 1947. Doutor em Teologia, pela Universidad de Bonn, Alemanha, em 1956, Lúcio Gera fez parte do movimento Sacerdotes pelo Terceiro Mundo. Assessor na II e III Conferencia Episcopal Latinoamericana, Medellin e Puebla, 1968-1979. Foi perito do Sínodo de Bispos, designado pelo papa João Paulo II, em 1983. Foi membro da Comissão Teológica Internacional em seu primeiro qüinqüênio, perito da Comissão Episcopal de Pastoral (COEPAL) e da Comissão Episcopal de Fé e Cultura. Foi assessor dos bispos argentinos no Sínodo dos Bispos da América, em 1997. Autor de numerosas publicações teológicas e pastorais, Lucio Gera é um dos principais referenciais da chamada corrente argentina ou popular da teologia da libertação.

[95]José Marins é um sacerdote católico brasileiro ligado à teologia da libertação, incentivador das CEBs em todo o continente latino-americano, inclusive nos EUA e Canadá. Nos anos 1960 esteve estreitamente ligado à CNBB e ao CELAM. Atualmente trabalha com a estruturação e assessoria a CEBs em toda a América Latina. No campo da teologia da libertação é denominado o "apóstolo das CEBs".

[96]Segundo Galilea nasceu em Santiago do Chile, em 1928 e faleceu em maio de 2010. Foi ordenado sacerdote en 1956 e integrou a Irmandade de Foucauld. Inicialmente trabalhou na preparação de misionários en Cuernavaca, México. Colaborou com o Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) desde 1963. Animador da pastoral e da espiritualidade, foi diretor do Instituto Pastoral Latino-americano (IPLA), dependente do CELAM e a partir do qual promoveu a difusão da visão do Vaticano II e se tornou um adepto da teologia da libertação ao qual esteve ligado por toda a vida. Até 1975 correu a América Latina, em conferências, retiros e exercícios espirituais. Organizou um instituto missionário e viajou em missão para Filipinas e África. Trabalhou nos Estados Unidos com as comunidades de imigrantes. Em 2000 partiu para Cuba onde foi diretor espiritual do seminário de San Carlos. Em seu trabalho

Calderón[99], Edgard Beltran[100], Gonzalo Arroyo[101] e François Houtart[102], que foi rapidamente envolvido. Eles estavam, então, inseridos e sustentados no âmbito do CELAM por um pequeno

Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio (1974), procurou traduzir para o mundo contemporaneo as categorias evangélicas pobres e pecadores.

[97]Joseph Comblin nasceu em Bruxelas, 1928 e morreu no Brasil, em 2011. Foi ordenado sacerdote em 1947. Era doutor em Teologia pela Universidade Católica de Louvain. Trabalhou na América Latina desde 1958. Desembarcou em Campinas, no Brasil, e posteriormente foi assessor da Juventude Operária Católica, tornando-se professor da Escola Teológica dos Dominicanos em São Paulo, tendo como alunos Frei Betto e Frei Tito Alencar. Aí permaneceu até 1962. Posteriormente lecionou na Faculdade de Teologia do Chile até 1965. A convite de Dom Hélder Câmara, foi para Recife, onde tornou-se professor do Instituto de Teologia do Recife. A partir de 1969 esteve à frente da criação de seminários rurais em Pernambuco e na Paraíba. A metodologia utilizada para os seminários era adaptada ao ambiente social dos seminaristas. Esta experiência lançou as bases para a *Teologia da Enxada*. Suas ideias o colocaram sob suspeita do regime militar. Foi expulso do Brasil em 1971. Exilou-se no Chile durante 8 anos, onde também esteve à frente da criação de um seminário em Talca, em 1978. Em seu livro *A Ideologia da Segurança Nacional*, publicado em 1977, destrinchou a doutrina que servia de base para os regimes militares na América Latina. Foi expulso do país por Pinochet em 1980. De volta ao Brasil, radicou-se em Serra Redonda, na Paraíba, onde fundou um seminário rural e esteve à frente da formação de animadores de CEBs. Também era professor no curso de pós-graduação em missiologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

[98]Cecílio de Lora nasceu em Larache, protetorado espanhol no Marrocos, em 1928. Ordenou-se sacerdote em 1957 e mudou-se para a Colômbia em 1965. Entrou no mesmo ano para trabalhar no CELAM em 1965, no Departamento de Educação e Secretariado Geral, junto a Mons. Pironio. Na década de 1970 foi responsável pelos seminários de renovação da vida religiosa organizados pela CLAR. Sempre ligado às redes da teologia da libertação, se dedicou nos anos 1980 a tarefas pastorais, assim como da coordenação e formação em sua Congregação (Companhia de María) na Colombia. Desde 2002 se ocupa no Equador da animação da vida sacerdotal (retiros) e religiosa (conferências, formação, exercicios, etc.).

[99]Jorge Alvares Calderón é um sacerdote diocesano peruano comprometido com a teologia da libertação na América Latina. Atuou como asssessor do Movimento de Trabalhadores Cristãos no Peru. Foi um dos assessores-membros, assim como Gustavo Gutiérrez, da equipe renovadora da Igreja católica peruana a partir do Concilio Vaticano II e principalmente em Medellín. Atualmente é pároco da Paróquia San Marcos em San Juan de Lurigancho.

[100]Edgard Beltrán é originário de Bogotá, Colõmbia. Foi Secretario Executivo do Departamento de Pastoral de Conjunto do CELAM entre os anos de 1966 e 1973. Trabalhou durante oito anos em toda a América Latina, incentivando a implantação das CEBs. Em 1973 foi convidado pela Conferencia de Bispos dos Estados Unidos onde trabalhou no nível nacional. Iniciou os Encontros Nacionais Hispanos, além de impulsionar no país a implantação das CEBs. Atualmente faz parte do ICLM, uma instituição de formação de lideranças hispânicas no meio oeste dos EUA.

[101]Gonzalo Arroyo nasceu no Chile em 1928. Estudava agronomia quando decidiu entrar para a Companhia de Jesus nos anos 1950. Estudou filosofia em Montreal, Canadá, e ali se doutorou em economia. Prosseguiu seus estudos de teologia em Louvain e foi ordenado sacerdote em Bruxelas em 1963. Retornou para o Chile e foi alocado no Centro Bellarmino, onde estudava temas relacionados à reforma agrária. Participou do ILADES e de sua crise decorrente da ascensão da Unidade Popular (bloco socialista que elegeu Salvador Allende). Identificou-se com a teologia da libertação e após 1973 viveu no exílio. Acolhido na França foi professor na Sorbonne e também no México como visitante. Em 1989 retornou ao Chile onde foi nomeado diretor do ILADES e posteriormente vice-reitor da Universidade Alberto Hurtado surgida a partir do instituto.

[102]François Houtart naceu na Bélgica em 1927. Foi ordenado sacerdote en 1949. Licenciado en ciencias políticas e sociais pela Universidade Católica de Louvaina, doutorou-se em sociologia na mesma instituição onde foi professor de 1958 até 1990. Entre 1958 e 1962, François Houtart coordenou a Federação Internacional de Institutos de Investigação Sócio-religiosa que realiza uma análise extensa da situação do catolicismo no contexto demográfico, social e cultural da América Latina. Quando João XXIII anunciou o Concilio Vaticano II, Dom Hélder Câmara, então vice-presidente do CELAM conjuntamente com Monseñor Larrain, bispo chileno, pede a Houtart sintetizar esse estudo para distribuí-lo a todos os bispos no momento da abertura do Concilio, com a idéia de dar a conhocer a problemática do catolicismo latino-americano ao episcopado mundial. Desde então, Houtart participou como assessor destes e outros bispos na organização de planos de pastoral e de documentos de trabalho para las conferencias episcopales. Houtart também participou da formação de uma geração de sociólogos latino-americanos

grupo de bispos: do Equador, Leonidas Proaño, Panamá, Mark McGrath, Peru, Landázuri Ricketts e Luciano Metzinger, México, Samuel Ruiz e Sergio Méndez Arceo, e especialmente do Brasil, onde setores da CNBB (Conferência Nacional Bispos do Brasil) destacavam-se por sua postura de apoio em relação à mudança social: Avelar Brandão, Hélder Câmara, Aloíso Lorscheider e Cândido Padin. Mesmo aqueles que posteriormente levantaram reservas à teologia da libertação, como o arcebispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez e o bispo da Argentina, Eduardo Pironio, foram também considerados parte dessa vanguarda.

Os bispos ocupavam as posições principais do CELAM. Em 1968, Avelar Brandão, presidente, Mark McGrath, o segundo vice-presidente, e Eduardo Pironio, o secretário-geral, ocupavam três das quatro cadeiras da Presidência. Cândido Padin chefiou o Departamento de Educação e Leonidas Proaño, o de Pastoral. Mesmo não ocupando uma posição de gestão para o interior do CELAM, Helder Câmara exercia considerável influência, especialmente por ter sido o principal protagonista de sua criação, em 1955. No ano seguinte, em 1969, Samuel Ruiz assumiu o comando do Departamento de Missões. Em 1971, Luciano Metzinger assumiu o Departamento de Comunicação Social.

Os teólogos católicos que seriam os representantes da teologia da libertação eram conselheiros dos bispos em reuniões organizadas pela conferência e seus vários departamentos. Aqueles que eram identificados como consultores do CELAM faziam parte da equipe de reflexão teológica, criada em 1969 por Eduardo Pironio. Outros atores do campo, e não necessariamente conhecidos por sua produção teológica, foram também relacionadas aos departamentos do CELAM. O marista espanhol Cecilio de Lora e o salesiano italiano Mario Peresson[103], por exemplo, trabalharam no Departamento de Educação.

O CELAM tinha vínculos institucionais em todas as conferências episcopais, como vimos nos casos do Chile e do México. Esses teólogos foram também professores do Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), dependendiam do CELAM, mas estavam sob a responsabilidade do

---

que estudaron na Universidade de Louvain entre os anos de 1960 e 1980. Foi ligado ao movimento da teologia da libertação, do qual foi considerado um de seus mais radicais expoentes, a ponto de estar ligado a revolução sandinista da Nicarágua. Por isso, Houtart não escapou de controversia que nos anos 1980 e 1990 se gerou ante a condenação e sanção imposta pela Santa Sé à teologia da libertação.

[103]Mario Peresson é um sacerdote italiano, salesiano, radicado na América Latina, Colômbia. Identificado à teologia da libertação, dedicou-se principalmente aos temas relativos à educação popular, seguindo a linha pedagógica de Paulo Freire. Durante os anos 1980 contribuiu intensivamente com o programa da alfabetização da Nicarágua sandinista. Atualmente é padre reitor do Colégio Leão XIII de Bogotá e dá assessoria em programas populares de alfabetização na América Latina.

bispo Leonidas Proaño, no Equador. O instituto responsável pela formação pastoral e teológica dos quadros da Igreja Católica na América Latina era então um local de passagem das novas ideias do catolicismo latino-americano. Muitos leigos passaram por seus cursos de formação reiterando a necessidade de engajamento social, aspiração principalmente do laicato proveniente dos grupos estudantis católicos.

Na década de 1960, e sem residência permanente na América Latina, Giulio Girardi[104], Casiano Floristan[105] e François Houtart também eram professores do IPLA. Casiano Floristan lecionou em diversos países pelos quais viajam na América Latina, a partir de 1965: México, Equador, Colômbia, Venezuela e Porto Rico. Consultor do Concílio Vaticano II, ele conheceu, no outono de 1963, Gustavo Gutiérrez e Manuel Larraín, juntamente com outros teólogos e agentes pastorais na América Latina, o que levou ao seu convite[106]. O mexicano Raúl Vidales[107] e o nicaraguense Rutilio Grande[108], então recolocados no campo, foram alunos do instituto.

Segundo Galilea assumiu a direção em 1966-1967[109]. Ele não era novo nas redes do CELAM, pois já havia dirigido o CIP (Centro de Investigação Pastoral), em Cuernavaca, entre

[104]Giuio Girardi nasceu no Cairo, em 1926. Foi criado na Itália e lá se graduou em teologia e filosofia (Turim). Concluiu seu doutorado pela Universidade Gregoriana de Roma em 1950. Salesiano foi ordenado sacerdote em 1955. Foi professor de filosofia em Roma até 1969, em Paris de 1969 a 1973 e a partir de 1974, em Louvain. Aderiu ao marxismo e incentivou os movimentos sociais. Promoveu o movimento Cristãos pelo Socialismo na América Latina e Europa. Entre suas obras, cabe citar *Fe cristiana y materialismo histórico* (1977) e *La túnica desgarrada: la Iglesia entre la conservación y la liberación* (1986).

[105]Casiano Floristan nasceu em Arguedas, Espanha, 1926. Foi ordenado sacerdote en 1956 e doutorou-se pela Universidad de Tubinga (1959). Na década de 1960 lecionou na Universidad Pontificia de Salamanca. Tornou-se um grande interlocutor da teologia da libertação e deu muitos cursos no IPLA. É autor, entre outras obras, de *Teología de la acción pastoral* (1968), *La evangelización, tarea de cristiano* (1978); foi organizador da obra coletiva *Conceptos fundamentales de pastoral* (1983).

[106]FLORISTAN, Casiano, "Yo y la teología latinoamericana" In SUSIN, Luiz Carlos (org.), *op. cit.*, pp.65-78.

[107]Raul Vidales nasceu em Monterrey, México, 1943 e faleceu em 1995. Foi ordenado sacerdote em 1967. Estudou nos EUA, México e em Roma, doutorando-se em sociologia e teologia. Ligado às redes da teologia da libertação se tornou professor do IPLA e trabalhou nas CEBs. Esteve à frente da comissão de Missão Indígena da Conferência Episcopal Mexicana, do Centro Nacional de Ajuda às Missões Indígenas (CENAMI) e participou ativamente do Instituto Bartolomeu de Las Casas fundado por Gustavo Gutiérrez.

[108]Rutilio Grande nasceu em El Paisnal, El Salvador. Estudou no seminario de San José de la Montaña, onde iniciou em 1967 sua amizade com Oscar Romero, outro estudante do seminario. Mantiveram a amizade por anos e em junho de 1970, Rutilio Grande serviu como mestre de cerimônia na ordenação de Romero como bispo auxiliar de San Salvador. Em 1972 tornou-se pároco de Aguilares, na mesma região onde havia passado sua infância e juventude. Alí foi um dos jesuitas responsáveis por estabelecer as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e organizar os líderes comunitários, chamados de Delegados da Palavra. Seu engajamento social e político e a organização regional dos camponeses resultou em seu assassinato em março de 1977, a mando dos latifundiários da região.

[109]O centro inicia suas atividades em 1965. Ele entra oficialmente como organismo do CELAM em 1967, daí a dificuldade de se estabelecer a data de início da direção de Segundo Galilea. Seu primeiro diretor foi Gómez Isquierdo. Segundo Galilea parece ter assumido a direção da instituição em 1966. Entretanto, Enrique Dussel havia sido convidado por Gómez Izquierdo a dar cursos na instituição na mesma época.

1961 e 1966. Podemos também levar em conta a trajetória de um teólogo mais secundário, o peruano Noé Zevallos[110] que estava ligado a CLAR, da qual mais tarde se tornou presidente.

O fato de estes bispos e teólogos ocuparem posições tão significativas no CELAM indica que a *teologia da libertação* – como corpo de reflexões e textos que buscavam legitimar a radicalização do catolicismo social, ou, a esquerda católica – nasceu no centro da instituição, não em sua periferia (como o *catolicismo da libertação*, por exemplo) e encontrou motivação hierárquica para acontecer *de cima para baixo*. Se por um lado consideramos válida a tese de Löwy que o *cristianismo da libertação* nasceu na periferia institucional, por outro lado, quando especificamos a própria *teologia da libertação* verificamos que esta nasceu da vontade institucional, ou seja, no centro da instituição. Por isso a oposição bipolar e assimétrica entre Igreja Popular/ Igreja Oficial é insuficiente para explicar as dinâmicas históricas de constituição da teologia da libertação.

Sem dúvida que o engajamento de milhares de católicos em toda a América Latina desde o início dos anos 1960 contribuiu para interpelar o episcopado e também os teólogos católicos. Neste aspecto, podemos considerar que este tipo de religiosidade ética do cristianismo social e sua própria radicalização, entre leigos e sacerdotes, foi um dos fatores que influenciaram as discussões, as reflexões e o trabalho dos teólogos, muitos deles, como o próprio Gustavo Gutiérrez, envolvidos com a pastoral universitária, o local privilegiado do surgimento do catolicismo da libertação. Porém, não há como negligenciar o papel crucial desempenhado pela hierarquia como motor institucional que viabilizou tais reflexões teológicas.

Deste modo, podemos concluir que o discurso da *Igreja Popular*, de uma Igreja que organizada *de baixo para cima*, construído pela literatura militante da teologia da libertação não inclui a significativa participação das mais altas esferas institucionais da Igreja Católica em seu desenvolvimento e apaga a característica intrinsecamente intelectual da *teologia da libertação* cujo lugar social de seus principais atores era as posições estratégicas do CELAM, distantes da base, apesar de nelas se inspirarem e para elas voltarem seu projeto teológico e institucional.

1.4 - O discurso do distanciamento institucional

[110]Noé Zevallos nasceu em Arequipa, em 1928. Ingressou no noviciado em 1944. Sallista (Irmãos de La Salle) graduou-se em filosofia e teologia em 1959 e em 1961 doutorou-se em filosofia e letras. Em 1962, tornou-se professor de filosofia da Universidade Católica de Lima. De 1969 a 1978 foi Primeiro Provincial do Peru, onde se vinculou à CLAR. Nos anos 1980 foi reitor do ISET em Lima. Esteve sempre atrelado à linha da teologia da libertação. Morreu em 1991.

Outra ideia que está relacionada à oposição assimétrica entre *verticalismo* versus *basismo*, presente na literatura militante e no par *Igreja Popular*/*Igreja Oficial*, é a do distanciamento institucional. O discurso basista constrói a percepção do distanciamento da teologia da libertação em relação à própria instituição Igreja Católica. Esta posição vem acompanhada pela noção de uma ampla abertura aos setores laicos e populares. Não se está afirmando que a teologia da libertação não estimulava essa abertura ao leigo. Sim, ela estimulava na medida em que era herdeira de toda a preocupação de abertura ao leigo derivada do Vaticano II. A explícita defesa das CEBs pela teologia da libertação aponta para esse convite a uma maior participação do laicato, apesar de em última instância buscar uma tutela sobre essa participação.

Porém, os autores que explicam a teologia da libertação pela tríade *amplo movimento social*, *Igreja Popular* e *basismo*, reforçam este discurso, pois se o percurso evolutivo que culmina na teologia da libertação é proveniente *da periferia até o centro* ou então *de baixo para cima*, isso significaria um distanciamento maior do núcleo vertical do poder institucional da Igreja e uma concepção teológica na qual o leigo e o meio popular teriam papéis privilegiados.

Entretanto, um fator que reavalia esta concepção do distanciamento institucional da teologia da libertação em prol de uma abertura crescente e ampla ao leigo, é a desigualdade simbólica presente no discurso da teologia da libertação e na bibliografia militante entre essas bases e as figuras clericais da teologia da libertação. Os militantes locais e os sacerdotes que trabalhavam em bairros populares, apesar de valorizados por toda a retórica *popular* e *basista* do discurso da teologia da libertação, eram menos celebrados do que as figuras *clericais* dos *profetas*, que apresentavam seu ministério religioso a serviço da libertação dos pobres; assim como a do *intelectual comprometido* cuja reflexão estava *organicamente* articulada com os movimentos populares regionais. O próprio teólogo da libertação era, algumas vezes, a somatória dessas duas figuras.

Desigualdade simbólica não é esquecimento. O leigo esteve presente e sua celebração também ocorria, principalmente quando se tornava uma vítima da opressão e acabava se tornando um símbolo do martírio. A Romaria dos Mártires da Caminhada realizada na Prelazia de São Félix do Araguaia e idealizada por D. Pedro Casaldáliga, ou mesmo o Martirológio Latino-Americano e o Santuário dos Mártires da Caminhada, organizado pela mesma Prelazia, faz menção a inúmeros leigos, agentes pastorais, indígenas, dirigentes sindicais e lideranças de CEBs

que foram vítimas da repressão política em toda a América Latina. Os próprios murais da libertação apontam para a presença do leigo e sua contribuição como mártir da caminhada.

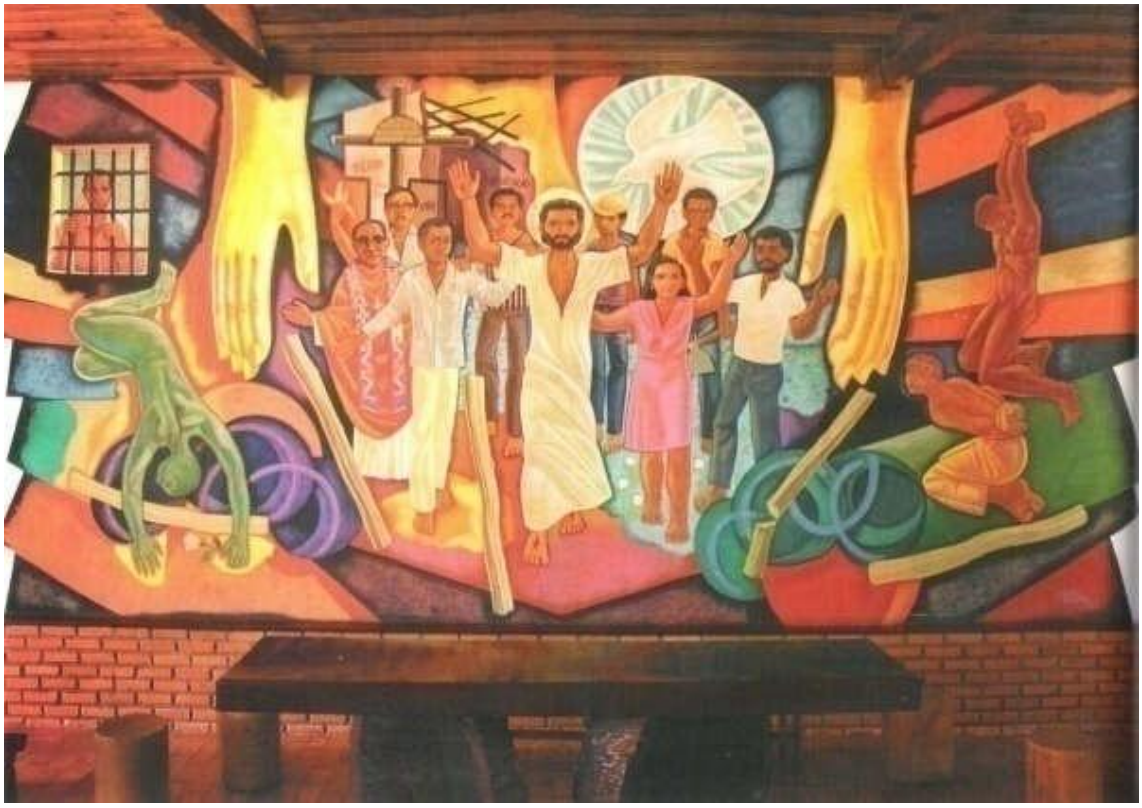

Figura 01[111]

A imagem acima reproduzida indica a presença de figuras extremamente celebradas em termos continentais pela teologia da libertação como D. Oscar Romero, padres que foram mártires regionais como João Bosco Penido Burnier e Jósimo, ao lado de leigos como Margarida, o índio Marçal, o operário Santo Dias. Se por um lado a memória e a lembrança do leigo/mártir na Prelazia de São Felix do Araguaia indicam que o leigo não é esquecido pela teologia da libertação, por outro lado, é inegável a predominância e a exemplaridade de grandes figuras, de *mártires* e *profetas*, invariavelmente surgidos no seio do clero católico. É simbolicamente desigual a memória de Margarida e a de D. Oscar Romero no âmbito da teologia da libertação latino-americana, por exemplo.

[111]Mural do pintor e sacerdote católico Cerezo Barredo. Produzido em 1986, adorna o Santuário dos Mártires da Caminhada, na cidade de Ribeirão Cascalheira, MT. O santuário pertence à Prelazia de São Félix do Araguaia.

Esta questão da exemplaridade das figuras sacerdotais teve início com o sacerdote colombiano Camilo Torres em 1966, assassinado durante um combate entre a guerrilha do Exército de Libertação Nacional (ELN), à qual acabara de aderir por força de seu compromisso ético-religioso com o catolicismo da libertação, contra o exército colombiano. Seguiram-no o bispo de San Salvador, dom Oscar Romero e os jesuítas da Universidade Centroamericana (UCA), assassinados em 1980 e 1989 respectivamente. Na glorificação de cada um acompanham uma série de outros bispos celebrados por seu exemplo profético: Sergio Mendez Arceo e Samuel Ruiz, no México; Leônidas Proaño, no Equador; Marco McGrath, no Panamá, e Hélder Câmara, Evaristo Arns, Avelar Brandão, Aloísio Lorscheider, Cândido Padin e Pedro Casaldáliga, no Brasil.

Esta celebração das grandes figuras institucionais relativiza o argumento do distanciamento institucional presente muitas vezes na bibiliografia militante. Ao contrário do distanciamento, a glorificação dos *bispos-profetas* mostrava que não havia necessariamente uma contradição insanável entre ateologia da libertação e a hierarquia católica e que havia a possibilidade de outro modelo eclesial, construído a partir da base, uma vez que os bispos estavam dispostos a submeter a sua autoridade a uma espécie de serviço à comunidade. Nesta perspectiva, ao invés do distanciamento institucional, o que havia era a celebração da instituição.

Mesmo do ponto de vista institucional-hierárquico, quando os teólogos da libertação defenderam explicitamente uma reorganização estrutural da Igreja a partir da base – Leonardo Boff criou a expressão eclesiogênese para definir uma "*Igreja que nasce do povo*" em 1975 a partir do primeiro Encontro Intereclesial em Vitória – a ruptura ou o distanciamento em relação à instituição Igreja não estava sendo cogitada. O dilema inclusive é explicitado por Carlos Mesters que esperava uma reorganização profunda da Igreja, mas nunca a ruptura.

> (...) as comunidades que crescem exigem uma organização que divide o pessoal em organizadores e organizados, (...) Como combinar uma organização eficiente, que tende a despersonalizar o relacionamento humano, com o contato humano direto, tão simples, tão próprio dos brasileiros e tão necessário para a Palavra de Deus passar? (...)...a separação entre as estruturas do poder e da organização de um lado, e a vida pessoal dos indivíduos, do outro lado, é o que provoca hoje o anonimato, a massificação, a marginalização. Provoca um sentimento de opressão que faz desconfiar de tudo quanto é 'sociedade anônima' e produz o líder dominador. (...) será que levar os líderes para um lugar central, dar-lhes ideias novas a serem transmitidas aos liderados não alimenta exatamente este vício da

> liderança dominadora? (...) vai exigir mudanças estruturais de grande profundidade na organização da Igreja[112].

A indagação de Carlos Mesters sobre a tensão existente entre uma estrutura de Igreja espontânea e basista desejada pela teologia da libertação e seu impasse com uma organização rigidamente hierarquizada existente termina com a esperança do teólogo em mudanças estruturais, em uma reestruturação interna da Igreja, não seu descarte. Se por um lado Mesters aponta a rigidez e o verticalismo da Igreja como um problema, por outro destaca sua eficácia. Mesters ainda vai além ao colocar como questão se o trabalho por eles realizado no encontro não estaria renovando de alguma forma essa mesma postura verticalista e autoritária.

A ambivalência do discurso da teologia da libertação – em relação à organização verticalista e autoritária da Igreja – encontrou sua compensação na celebração dos bispos-profetas, pois de certa forma a atitude pastoral e pessoal de cada um deles era uma prova de que a Igreja podia ser outra se mantendo a mesma.

Deste ponto de vista, a literatura militante celebrou as biografias dos bispos-profetas destacando nelas a causa da *conversão* deles à teologia da libertação, que foi justificada no escândalo da pobreza, estabelecendo uma relação direta entre o clérigo convertido e uma maior aproximação pastoral dele em relação à realidade latino-americana. A dimensão pastoral dessas conversões foi entendida como um desafio para uma instituição de rotina burocrática, administrativa e dogmática. Nessa conversão profética, estava implícita a ideia subjacente de ruptura com o princípio autoritário e com o verticalismo institucional, atribuídas pela literatura militante como elementos singulares da *Igreja Oficial*, não da *Igreja Popular*.

Sergio Méndez Arceo e Oscar Romero são apresentados como exemplos de bispos que eram anticomunistas e *conservadores*, mas que tiveram que enfrentar uma realidade social que a inteligência de sua fé religiosa e sua moral não aceitava. Samuel Ruíz sempre explica a sua conversão em relação à sua descoberta da pobreza e da opressão cultural das comunidades indígenas. O mesmo discurso da imersão na realidade também pode ser observado na conversão de D. Pedro Casaldáliga: "*Quando cheguei aqui, a primeira coisa que vi foram os corpos de quatro crianças mortas, que deixaram na porta de minha casa. (...) Quatro meninos mortos, colocados em caixa de sapatos, essas foram as boas vindas que recebi. Levantou o braço, como*

[112]MESTERS, Carlos. "O futuro do nosso passado". p. 277-278

se quisesse apagar aquela lembrança e, com uma voz truncada pela emoção, concluiu: _ Às vezes, se não fosse pela esperança cristã..."[113]

O discurso cria a impressão de que ao se deparar com a realidade da pobreza e da injustiça, os bispos passavam a privilegiar o contato direto e real com as comunidades, isto é, se tornavam menos burocratas e mais dedicados à vida das pessoas comuns. Repete-se a oposição assimétrica e dicotômica: os bispos convertidos, ligados à *Igreja Popular*, portanto, se tornam mais pastorais, em contraste com os bispos burocratas da *Igreja Oficial*. Novamente instala-se uma dicotomia entre ser bispo da *Igreja Oficial* e ser bispo da *Igreja Popular*, renovando o discurso de oposições assimétricas.

Contudo, uma análise mais detalhada desta conversão verifica que ela é muito mais produto de interações militantes, intelectuais e eclesiásticas das redes de sociabilidade do campo que afetaram a trajetória de cada um desses bispos e que contribuiu para constituir neles uma subjetividade religiosa mais propensa às questões sociais levantadas pela teologia da libertação, não somente efeito de um encontro com a realidade do *pobre* e *oprimido*. Desde sempre houve pobreza e opressão na América Latina e nem sempre esta realidade incomodou. O que não tinha sido visto tornou-se visível através dessas interações e contatos internos ao campo, pelo contato com uma subjetividade católica de fé mais engajada e pelo discurso da teologia da libertação. O seu peso no caminho dos bispos que *colocaram o nariz* na realidade social das comunidades foi um fator chave para o enfrentamento dessa realidade e sua *conversão*. Bispos não menos pastorais ou mais burocratas, além de uma infinidade de clérigos e agentes pastorais estão imersos nos meios populares e não necessariamente desenvolveram o mesmo conceito de caridade e de sua missão.

Nos caminhos dos bispos *convertidos*, pode-se observar o peso de interações relacionadas com as condições de desenvolvimento da teologia da libertação. No contexto da revolução cubana, Sergio Méndez Arceo inicialmente tinha se simpatizado com a campanha anticomunista da Igreja Católica. O padre Baltazar Lopez Bucio[114] insistiu na importância que tiveram os intelectuais e consultores, que chegaram à diocese de Cuernavaca, nesse processo de sua transformação e conversão. Conhecido pela sua seriedade intelectual, Mendez Arceo

[113]ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 2000, p. 11.
[114]CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine : champ et paradigme d'une expression historique*. Paris, Tese de Doutorado, Paris III - Sorbonne Nouvelle, 2005. p. 202. Baltazr Lopez Bucio é padre diocesano da diocese de Cuernavaca e ex-colaborador do bispo Sergio Mendez Arceo.

compartilhou das preocupações do Vaticano II, a atualização das deliberações e ações da Igreja Católica e, durante o Concílio, defendeu a necessidade de reconhecimento das contribuições de Darwin e Freud ao conhecimento moderno. Sua abertura intelectual pode ser explicada pela convergência de intelectuais importantes para a diocese de Cuernavaca, como George Lemercier que estava na vanguarda do movimento litúrgico europeu, desde o ano de 1957, e introduziu em Cuernavaca os recentes avanços estéticos e inovações participativas na reforma da liturgia.

Outro nome de importância era Ivan Illich[115] e sua apropriação das reflexões da psicanálise, que, segundo Baltazar Bucio Lopez, convenceu Sergio Mendez Arceo da necessidade de desclericalização da Igreja Católica, abrindo a diocese a uma era de relações horizontais entre clérigos e leigos. Entre esses leigos estava Paulo Freire, cujas frequentes visitas aprofundaram as preocupações da diocese para a questão da conscientização das classes populares, e posteriormente com Segundo Galilea, que dirigiu entre 1961 e 1966 o *Centro de Informaciones Pastorales* (CIP), e promoveu o incentivo da leitura da Bíblia para promover o ativismo social e político dos leigos. A reunião teológica de Petrópolis, Brasil, em 1964, ocorrida por iniciativa de Ivan Illich, a cooperação posterior entre o CIDOC e o IPLA, a estreita relação entre Sergio Méndez Arceo, o CELAM, as redes terceiro-mundistas e os missionários europeus e norte-americanos situam claramente a diocese de Cuernavaca no centro das dinâmicas e redes de solidariedade que, além de alguns problemas locais de luta social e política, participaram do processo de *conversão* de Sérgio Mendez Arceo. Em 1972, o próprio bispo quis conhecer por si a realidade da revolução cubana.

No discurso militante da teologia da libertação a *conversão pastoral* de Samuel Ruiz, foi o resultado de sua descoberta da realidade indígena, na diocese de San Cristobal de las Casas. Diante da opressão social e cultural, o bispo se viu na obrigação de defender as suas vítimas. No entanto, Samuel Ruiz também estava altamente integrado as redes transnacionais do CELAM e

[115]Ivan Illich nasceu no ano de 1926 em Viena, membro de uma família com ascendência judia, croata e católica. Entre 1936 e 1941 viveu a maior parte do tempo com seu avô materno em Viena. Estudou histologia e cristalografia na universidade de Florença. Entre 1932 e 1946 estudou teologia e filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana do Vaticano, e trabalhou como padre em Nova Iorque. Em 1956 foi nomeado vice-reitor da Universidade Católica de Porto Rico e, em 1961, fundou o Centro Intercultural de Documentação (CIDOC) em Cuernavaca no México, centro de investigação que dava cursos aos missionários da América do Norte. Depois de 10 anos, as posturas do CIDOC entraram em conflito com o Vaticano, e em 1976 o centro foi fechado. Illich renunciou à vida de religioso no final dos anos 1960. A partir dos anos 1980, Illich passou a viajar muito, repartindo seu tempo entre os Estados Unidos da América, México e Alemanha. Foi nomeado professor visitante de filosofia e ciência, tecnologia e sociedade na Universidade Estadual da Pensilvânia, e também professor visitante da Universidade de Bremen. Seus últimos anos foram marcados pela luta contra um câncer na face que o levou à morte em 2002.

havia participado ativamente do Concílio Vaticano II. Desde o início dos anos 1960 havia uma abundante presença de missionários estrangeiros em Chiapas, essencial para o projeto de renovação eclesial e pastoral da diocese que estendia até Medellín a dinâmica dessas redes. De acordo com o seu ex-colega Jesús Morales Bermudes[116], ele também foi muito influenciado pela antropologia e defendeu uma visão essencialista da identidade indígena. A consciência da realidade de extrema pobreza e humilhação dos indígenas em Chiapas que justificou o seu plano de pastoral teve, portanto, como contribuição relevante, a interação intelectual, discursiva e institucional em desenvolvimento nas redes sociais do terceiro-mundismo católico.

Já Oscar Romero, segundo o discurso militante, se converteu quando o processo de radicalização política antiimperialista aprofundou na América Central no segundo semestre de 1970. Romero mantinha certa distância das redes CELAM – principalmente as que tinham facilitado a fase de emergência da teologia da libertação – e rejeitou as atualizações do Concílio assim como o resultado da Conferência de Medellín, adotando uma postura claramente conservadora. No entanto, no caminho de Monsenhor Romero existiu algumas interações específicas com as redes que ajudaram a constituir a teologia da libertação. Ele foi de início amigo de Rutílio Grande, o padre jesuíta salvadorenho que acabou assassinado em 1977. Este por sua vez aceitara as conclusões da Conferência de Medellín e optara por fazer o curso do IPLA em Quito. Seu assassinato é amplamente reconhecido como um grande choque no caminho do bispo. Além disso, Samuel Ruiz já mantinha contato com os jesuítas da UCA, que constituía o foco principal da teologia da libertação na América Central, voltado para a questão da dinâmica de missão e do pensamento intelectual na área.

Na trajetória de D. Pedro Casaldáliga, para além de seu choque com a realidade de miséria social no norte do Mato Grosso no final dos anos 1960, estave também o Centro de Informação Intercultural (CENFI) em Petrópolis, que dava cursos para adaptação dos missionários à realidade latino-americana e que era um polo de formação relevante onde os temas em voga que levaram a constituição da teologia da libertação eram abordados: *"Desde o grupo neo-eclesiástico holandês, com liturgias espontâneas e uma atitude contestatória em relação ao Vaticano, e os professores brasileiros do CENFI, seculares ecléticos ou clérigos 'secularizados' – à primeira vista pra um claretiano espanhol – até os interrégimos bretões, ainda em latim, encontrava-se ali*

[116]CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 205.

toda a gama de espíritos de uma Igreja em evolução na América Latina e no Brasil"[117] Conferências, conversas com universitários, ex-militantes da JEC, JUC, visitas à Volta Redonda operária de D. Valdir, às favelas, às sessões de Umbanda, a espetáculos como *Morte e Vida Severina*, deram à Casaldáliga a dimensão da efervescência da Igreja brasileira às voltas também com a Ditadura Militar que naquele mesmo ano decretou o AI-5.

Não há como atenuar a importância das situações de pobreza, miséria, opressão e violência encontradas pelos *bispos-profetas* da teologia da libertação, ou mesmo negar sua importância na constituição desta subjetividade católica comprometida socialmente em cada um deles. Entretanto, não se pode subestimar o peso das interações intelectuais e institucionais com as redes do terceiro mundismo católico ou com as que constituíram a teologia da libertação.

Deste modo, percebe-se que a narrativa da *conversão* dos *bispos-profetas* reforça a tese de distanciamento do verticalismo burocrático-institucional da Igreja na medida em que cada um deles se voltava a partir daquele momento epifanico, para um trabalho mais pastoral, aberto a inserção de leigos e às classes populares. Essa conversão à realidade, essa proximidade com as comunidades, significava, em contrapartida, afirmar, por meio de oposições assimétricas que os bispos que não partilhavam de suas expectativas estavam insensivelmente encastelados em suas funções burocráticas, distantes da realidade e fechados à participação dos leigos, ausentes do contato com as *bases*.

É importante ressaltar também que as narrativas de conversão, com momentos epifânicos, possuem um conteúdo hagiográfico. Obviamente, que como religiosos estes homens estão sujeitos a esses fenômenos que são parte constituinte de suas subjetividades. No entanto, as narrativas construídas a partir da memória de conversão de cada um desses bispos-profetas ajudam a construir a legitimidade da subjetividade católica engajada socialmente, já que a conversão em si tem um caráter de intevenção divina que promove uma grande transfomação no homem, atribuindo-lhe um novo sentido em sua existência que adquire caráter de missão. No caso destes bispos, o profetismo tornou-se um modelo de existência e prática de fé que estruturou a identidade religiosa da teologia da libertação[118]. É nesse processo de construção de uma identidade religiosa legítima, como um tipo de catolicismo possível e mais verdadeiramente

[117]CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança.* p. 29
[118] VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: D. Pedro Casaldáliga...* p.13-27.

cristão que a teologia da libertação insistiu na essência pastoral de seus bispos-profetas em detrimento dos outros.

Em 1968, por ocasião da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano celebrado em Medellín, alguns destes bispos celebrados controlavam a direção do CELAM e desempenhavam ali funções burocráticas, numa organização que representava uma ponta alta do verticalismo institucional. Sem embargo, a construção do capital religioso e intelectual da teologia de libertação não deixou de ligar-se a apoios eclesiásticos, assim como a fatores burocráticos.

O discurso do *distanciamento institucional* de abertura ao leigo e à base também é relativizado quando se observa que na teologia da libertação, entre seus formuladores intelectuais, havia um claro domínio clerical. Esta hegemonia clerical pode ser percebida no corpo representativo dos teólogos, de atores religiosos e/ou intelectuais que estruturaram a maior parte dos textos da teologia da libertação e se tornaram suas referências na América Latina.

Para iniciar, estabelecemos um corpo exaustivo de 40 teólogos ativos nas redes do campo, do surgimento da teologia da libertação no final dos anos 1960 até seu declínio no início dos anos 1990.

Conjunto de teólogos da libertação
Sacerdotes Diocesanos: Hugo Assmann, José Oscar Beozzo[119], Casiano Floristán, Joseph Comblin, Severino Croatto[120], Segundo Galilea, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, José Marins, Pablo Richard, Raúl Vidales
Jesuítas: Víctor Codina[121], Ignacio Ellacuria[122], José González Faus[123], Joao Batista Libânio[124], Ronaldo Muñoz[125], Alberto Parra[126], Juan Carlos Scannone[127], Juan Luis Segundo[128], Jon Sobrino[129], Pedro Trigo[130], Luis del Valle

[119]José Oscar Beozzo é padre e teólogo brasileiro, com mestrado em Sociologia da Religião, pela Université Catholique de Louvain (Bélgica) e doutorado em História Social, pela Universidade de São Paulo (USP). Faz parte do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA-Brasil), filiado à Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina e no Caribe (CEHILA). Também é sócio fundador da Agência de Informação Frei Tito para a América Latina (ADITAL).

[120]Severino Croatto nasceu em Sampacho provincia de Córdoba (Argentina), em março de 1930. Depois dos anos de formação filosófico-teológica no seminário, fez seus estudos superiores en Buenos Aires (Teologia, 1954), Roma (Ciencias Bíblicas, 1955-58) e Jerusalén (Historia de Oriente, Arqueología, etc., 1957-58). Foi um dos fundadores e membro ativo da SAPSE (Sociedad Argentina de Professores de Sagradas Escrituras). Em maio de 1964, assumiu a cátedra de Filosofía e História das Religiões, na Facultad de Filosofía e Letras da Universidad de Buenos Aires. Com a repressão militar foi obrigado a deixar a Universidade, mas encontrou abrigo no ISEDET em 1975. Nos anos 1980 retomou cátedras universitárias e a carreira acadêmica de biblista renomado.

[121]Víctor Codina nasceu na Catalunha, Espanha, em 1932. Entrou na Companhia de Jesus em 1948. Estabelecido na Espanha Codina havia enviado muitos sacerdotes para a América Latina. Visitou o continente a primeira vez em 1971. Esteve na Bolivia, na Argentina, na Venezuela, onde criou vínculos e passou a vir nos verões para dar cursos durante a década de 1970. Com a morte de Luis Espinal e Oscar Romero nos anos 1980, sentiu um chamado para vir à Bolívia onde vive desde 1982. Ali se tornou professor emérito do Instituto de Estudos Teológicos da Universidad Católica Boliviana de Cochabamba. Identificado com a teologia da libertação, Codina mantem contato pastoral com comunidades de base e outros setores populares.

[122]Ignácio Ellacuria nasceu em Portugalete, provincia de Vizcaya (Espanha), em 1930, Cursou o bacharelado no *Colegio de los Jesuitas de Tudela* (Navarra). Em 1947, ingressou na Companhia de Jesus e em 1949 foi enviado a El Salvador ao noviciado de Santa Tecla. Completou seus estudos de Humanidades e estudou Filosofía em Quito. Em 1955 se licenciou em Filosofía, e entre 1955 e 1958 exerceu o cargo de formador de seminaristas diocesanos no Seminario de San José de la Montaña (San Salvador). Em Innsbruck (Áustria), estudou teologia, tendo como professor Karl Rahner. Ali foi ordenado em setembro de 1961. Em 1965 defendeu sua tese doutoral na Universidad Complutense de Madrid (Madrid, 1965). Em 1967 regressou a El Salvador para incorporar-se à Universidad Centroamericana (UCA) como professor. A partir de 1968, após o Encontro de Medellín, aproxima-se da teologia da libertação. Parte da equipe reitora da UCA, Ellacuria intensificou sua atuação intelectual e militante. Foi nomeado reitor em 1979. Nos anos 1980, o clima de guerra civil atravessou o país. Ellacuria defendeu uma saída negociada para o conflito. Depois dos assassinatos de Rutilio Grande e Oscar Romero, em 1989, Ignácio Ellacuriae foi assassinato por uma pelotão paramilitar de direita na residência da Universidade, junto com os jesuitas Ignacio Martín Baró, Segundo Montes, Amando López, Juan Ramón Moreno Pardo, Joaquín López y López. Foram também assassinadas Elba Julia Ramos (empregada) e sua filha Celina, de 15 anos.

[123]José Gonzales Faus é um teólogo español. Nasceu em Valência em 1935. Entrou para ordem Jesuita em 1950 e foi ordenado sacerdote em 1963. Desde 1968 é professor na Faculdade de Teologia de Barcelona. Ligado a teologia da libertação e interessado nos temas relativos à América Latina defendeu a aspiração popular por liberdade e justiça. Entre suas obras, cabe mencionar *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (1974), *Acceso a Jesús* (1979), *Clamor del Reino* (1982) e *El proyecto hermano* (1989).

[124]João Batista Libânio nasceu em Belo Horizonte em 1932. Fez seus estudos de Filosofia na Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, e também cursou em letras neolatinas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Seus estudos de teologia sistemática foram efetuados na Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt, Alemanha. Seu mestrado e doutorado (1968) em teologia foram obtidos na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Foi Diretor de Estudos do Pontifício Colégio Pio Brasileiro em Roma durante os anos do Concílio Vaticano II, o que facilitou seu contato com os bispos e assessores de todo o Brasil. Retornou ao Brasil em 1968, onde por mais de trinta anos dedicou-se ao magistério e pesquisa teológica, na linha da teologia da libertação. Foi professor de teologia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo (RS) e do Instituto Teológico da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Posteriormente foi professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Em 1982, Libanio retornou a Belo Horizonte. Leciona atualmente Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, antigo Instituto Santo Inácio em Belo Horizonte. Foi assessor da Conferência dos Religiosos do Brasil e do Instituto Nacional de Pastoral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, além de assessorar encontros das Comunidades Eclesiais de Base. Atualmente é vigário na paróquia Nossa Senhora de Lourdes, em Vespasiano, na Grande Belo Horizonte.

[125]Ronaldo Patricio Muñoz Gibbs nasceu em Santiago em 1933. Realizou seus estudos básicos e medios no Colegio de los Sagrados Corazones de Santiago. Durante os anos 1951-1953 estudou arquitetura na Universidade Católica. Ingressou no noviciado da Congregação do Sagrado Coração em 1954. Foi ordenado em 1961. Logo depois foi para a Itália onde completou seus estudos de teologia. Licenciou-se em 1962, pela Universidade Gregoriana de Roma. No Instituto Católico de Paris, em 1963, obteve a habilitação para o doutorado. Voltou ao Chile e a partir de 1964, onde foi professor de teologia no noviciado de Los Perales. Em1966, tonou-se professor da Faculdade de Teologia da Pontificia Universidad Católica de Chile. Em 1970, retornou à Europa. Na Universidad de Regensburg, Alemanha, obteve em 1972 o doutorado em teologia. Em 1972 retornou ao Chile onde integrou o trabalho pastoral na paróquia de San Pedro y San Pablo na Zona Sul de Santiago. Vivendo em uma comunidade de sacerdotes junto aos moradores locais, sempre lecionando na Universidad Católica. Após o golpe de 1973 foi perseguido, preso e torturado, de onde saiu após a intevenção do cardeal Raul Silva Henriques. Em 1980 foi excluido do quadro de professores da universidade. Foi membro da equipe teológica da CLAR (1965-1980) e participou como assessor de bispos na Conferencia de Puebla (1978). No periodo 1981-1997 continuou vivendo em comunidades religiosas. Entre 1982 e 1994 foi diretor da revista Pastoral Popular, participou por vários anos no Centro Ecumênico Diego de Medellín e

Franciscanos: Clodovis Boff e Leonardo Boff
Dominicanos: Miguel Concha, Gilberto da Silva Gorgulho[131]
Outras ordens e congregações: Alejandro Cussianovich[132] e Giulio Girardi (salesianos), Carlos Mesters

entre 1986 e 1997 foi professor do Instituto Teológico Alfonsiano, dos religiosos Redentoristas. Em sua trajetória, assessorou CEBs e, em 2009, faleceu.

[126]O jesuíta Alberto Parra Mora nasceu em Tenza, Colômbia, em 1944. Na juventude entrou no Seminário Menor de San Pedro Claver de Barrancabermeja e no Seminário Intermissional "San Luis Beltrán" de Bogotá, onde realizou seus estudos em Filosofía. Os estudos teológicos realizou no Seminário Maior de la Arquidiócesis de Bogotá. Foi ordenado em 1971. Tornou-se licenciado em teologia pela Universidade Gregoriana de Roma em 1968 e obteve doutorado pela Universidade de Estrasburgo, França, em 1973. Ligado à temática indígena e a programas de educação para jovens e adultos, foi professor da Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá e diretor de Pastoral Social e do Sistema Integral de Nueva Evangelización (SINE). Atualmente é bispo na diocese de Mocoa Sibundoy, região sudeste da Colômbia.

[127]Juan Carlos Scannone é um teólogo jesuita argentino. Nasceu em Buenos Aires em 1931. Estudou teologia e filosofia na universidade de Innsbruck e Munique (Phd em filosofia pela Universidade de Munique em 1967). Tornou-se professor de filosofia da Universidade del Salvador, Buenos Aires, onde também foi reitor. Também foi editor da revista *Stomata*. Professor visitante na Universidade de Filosofía em Munique, Frankfurt, San Georgen (Alemanha); na Universidade Gregoriana (Roma) e no ILADES (Santiago de Chile). Dirigiu o grupo argentino de investigação sobre a doutrina social da Igreja na Argentina. Coordenou a *Equipe Jesuita Latinoamericana de Reflexão Filosófica*. É membro da Academia Europeia de Ciências e Artes.

[128] Juan Luis Segundo é um teólogo uruguaio, nascido em Montevidéu em 1925. Entrou para a Companhia de Jesus em 1941. Obteve licenciatura em filosofia em 1925, na cidade de Buenos Aires, e concluiu seu doutorado de teologia na Universidade Católica de Louvain em 1957 e de letras na Sorbonne de Paris, em 1963. Voltou para Montevidéu, onde coordenou a pastoral universitária. Fundou e dirigiu o CIAS Diego Fabre, articulado com o departamento de pastoral do CELAM onde foi igualmente professor do IPLA. Um pouco mais retraido na década de 1980 (pelo menos em relação às redes militantes da teologia da libertação) ele foi considerado como um dos teólogos da libertação mais importantes na fase inicial do desenvolvimento da teologia da libertação, extremamente respeitado por sua qualidade intelectual.

[129]Jon Sobrino é um teólogo jesuita espanhol, nascido em 1938 no País Basco. Sobrino é considerado o maior representante da cristologia da libertação. Licenciou-se em filosofia pela Universidade de Saint Louis, EUA, em 1963. Doutor em teologia pela Universidade de Frankfurt (1975) e missionário na América Central desde 1957, fez parte da equipe de jesuitas da UCA de San Salvador. Foi diretor do centro de Pastoral da UCA e sobreviveu ao assassinato coletivo de 1989 por estar em viagem. Também foi submetido ao silêncio obsequioso por ocasião de suas obras, assim como Leonardo Boff.

[130] Pedro Trigo é um jesuíta espanhol de origem, naturalizado venezuelano, e um dos teólogos latino-americanos mais reconhecidos da atualidade. É professor na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Andrés Bello, em Caracas, e membro investigador do Centro Gumilla para estudos sociopolíticos da Companhia de Jesus na Venezuela, onde foi diretor em várias ocasiões. Também dedicou grande parte de sua a vida ao estudo da literatura hispânica e à história da evangelização na América Latina. É autor de mais de cinquenta livros e artigos de teologia, e tem desenvolvido uma intensa atividade de articulação entre temas como teologia latinoamericana, cristologia, filosofia e literatura hispânica que permanentemente se difundem em revistas especializadas internacionais. De maneira continua, é convidado a ministrar palestras e conferências nas mais prestigiadas universidades da Europa e América Latina, na qualidade de representante da teologia da libertação.

[131]Frei Gilberto da Silva Gorgulho, natural de Cristina, Minas Gerais, é frade dominicano e biblista. Licenciado em teologia e Sagrada Escritura, professor na Escola Dominicana de Teologia, na PUC-SP e no Instituto Pio XI. Foi o editor responsável pela edição em português da Bíblia de Jerusalém e autor de vários livros voltados para a formação teológico-pastoral. Vinculado à teologia da libertação, durante o período do cardeal Arns, foi o coordenador de pastoral da arquidiocese de São Paulo.

(carmelita), José Maria Vigil[133] (claretiano), Noé Zevallos (lassallista), Diego Irarrazaval[134] (Congregação da Santa Cruz)
Laicos: Enrique Dussel, Juan José Tamayo[135]
Protestantes: Rubem Alves[136], Víctor Araya[137], José Duque[138], Roy May[139], José Miguez Bonino[140], George Pixley[141], Julio de Santa Ana[142], Elsa Tamez[143]

[132]Alejandro Cussianovich é um sacerdote peruano que a partir de 1964 passou a trabalhar com a JOC no Peru estreitando os laços de amizade e militância com Gustavo Gutiérrez. A partir de 1977 passou a se dedicar aos problemas na infância em seu país e foi um dos fundadores do *Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores para América Latina y el Caribe* (IFEJANT). Participa da Rede Educação em Direitos Humanos e Paz do CEAAL, Peru; assessor técnico da comissão de planejamento governamental sobre a ação nacional da infância (1992-1995); membro da equipe do Instituto de Formación para Educadores de Jóvenes, Adolescentes y Niños Trabajadores para América Latina y el Caribe (IFEJANT); membro do Foro Educativo do Perú; colaborador do *Movimiento Nacional de Niños, Adolescentes Trabajadores Organizados de Perú* (MNATSOP); docente no Mestrado de Políticas Sociais - Promoção da Infância da Universidade Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

[133]José María Vigil nasceu em Zaragoza, na Espanha, em 1946. É um teólogo da libertação. Claretiano desde 1964 e sacerdote católico desde 1971. Naturalizou-se nicaraguaense e vive atualmente no Panamá. É conhecido por sua intensa atividade e militancia cibernética, seus serviços a Associação de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo e por sua teologia do pluralismo religioso. José María Vigil estudou teologia em Salamanca e Roma, psicologia em Salamanca, Madrid e Manágua. Pertence a Congregação dos Missionários Claretianos. É um dos principais articuladores do Servicios Koinonía na Internet, coordena e produz a cada ano a edição da Agenda Latinoamericana Mundial. Em 2008 a Comissão Episcopal para a Doutrina da Fé da Conferencia Episcopal Espanhola que emitiu uma nota sobre alguns aspectos de seu livro sobre a teologia do pluralismo religioso.

[134]Diego Irarrazaval nasceu em 1942 no Chile. Tornou-se sacerdote da Congregação de Santa Cruz. Dirigiu o Instituto de Estudios Aymaras no Peru (1981-2004). Foi vice-presidente e posteriormente presidente da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (1995-2006). Atualmente assessora eventos eclesiais e cursos em varios paises da América Latina. É professor na Universidade Católica Silva Henriquez, e vigario de uma paróquia popular no Chile (2005-2006).

[135]Juan José Tamayo Acosta nasceu em 1946 na Espanha. É um teólogo espanhol vinculado a teologia da libertação. Licenciado em teologia pela Universidade Pontificia Comillas em 1971. Doutor em teologia por Salamanca em 1976. Diplomado em Ciencias Sociais pelo Instituto Leão XIII em 1972. Licenciado (1983) e doutor (1990) en filosofía e letras pela Universidad Autónoma de Madrid. Foi professor em diversas instituições da Espanha e América. É professor titular e dirige atualmente a cátedra de Teología e Ciencias das Religiones Ignacio Ellacuría da Universidad Carlos III e é fundador e atual Secretario Geral da Associação de Teólogos João XXIII. É convidado para numerosas conferencias nos Estados Unidos, Espanha e Hispanoamérica.

[136] Rubem Alves é um teólogo e escritor brasileiro presbiteriano, nascido em 1933 em Boa Esperança, Minas Gerais (MG). Autor da primeira fromulação sistemática da teologia da libertação (1968), com sua tese de doutorado. Estudou no seminário teológico de Campinas (1953-1957), onde teve o teólogo norte-americano Richard Shaull como professor. Entre 1958 e 1963 se tornou pastor em Lavras e entre 1963-1964 realiza seu mestrado em teologia no *Union Theological Seminary* de New York. Membro do ISAL, rede latino-americana de ativistas e pastores financiados pelo CMI, foi perseguido pela Igreja presbiteriana e incomodado pela ditadura militar por ser considerado subversivo. Vai então para os EUA onde concretiza seu doutorado no Seminário de Princeton, em 1968, com a tese *Towards a theology of liberation*. No retorno ao Brasil se torna professor de filosofia na Faculdade de Filosofia e Letras de Rio Claro. Em uma passagem como professor convidado do *Union Theological Seminary* de New York em 1971, e, posteriormente, ingressa como professor titular de filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), no Departamento de Letras. A partir deste momento se distancia cada vez mais do campo religioso e se dedica ao campo literário, principalmente na produção de contos.

[137]Victor Araya é um teólogo metodista costa-riquenho. Licenciado em teologia pela Sociedade Bíblica Latinoamericana e em filosofía pela Universidade da Costa Rica. Doutor em Teologia pela Universidade Pontificia de Salamanca (Espanha). Professor de teologia sistemática da Universidade Nacional (UNA) e da Sociedade Bíblica Latinoamericana (SBL). Sua obra de impacto no campo da teologia da libertação foi *El dios de los pobres* (1977).

Tabela 01[144]

A delimitação deste conjunto que integra os teólogos mais ou menos importantes e reconhecidos como tais e/ou diretamente identificados com a teologia da libertação se justifica com base em critérios subjetivos (os teólogos citados com mais frequência) e objetivos (sua presença em reuniões teológicas, livros coletivos, seminários, etc). Portanto, contém atores latino-americanos assim como missionários europeus e norte-americanos implicados nas mesmas redes. Mais de três quartos dos teólogos citados eram clérigos católicos, 26,19% eram sacerdotes diocesanos que não pertenciam a nenhuma ordem religiosa. A metade era de religiosos (e geralmente também sacerdotes), dentre os quais 26,19% eram jesuítas. Apenas dois eram laicos, ainda que somente às vezes Enrique Dussel fosse considerado teólogo. É importante assinalar

[138]O pastor metodista José Duque nasceu em 1944 e chegou à SBL em 1971. Concluiu seu bacharelado em 1974. Obteve o título de licenciatura da Faculdade de Teologia da Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Faculdade de Filosofia, Artes e Letras na Universidade Nacional de Heredia, em 1976, quando também formou parte do grupo de pesquisadores do DEI. Em 1979, obteve a licenciatura em sociologia da Faculdade de Ciências Sociais da mesma universidade, e pouco antes, em 1978, juntou-se ao SBL como professor de teologia e ciências sociais sobre temas de atividades pastorais ligados aos seus trabalhos na Igreja Evangélica Metodista da Costa Rica. Na década de 1990, José Duque e Elsa Tamez, casados desde 1975, foram sucessivamente reitores das SBL.

[139]Roy May é um missionário e teólogo metodista norte-americano radicado na Costa Rica. Obteve seu título de bacharelado em teologia na Southern Methodist University, mestrado na Escola de Teologia Perkins e doutorado no Seminário Teológico de Chicago (EUA). Tornou-se PhD pela Universidad Libre (Holanda). É, desde 1987, professor de ética teológica na UBL. Trabalhou por doze anos como missionário metodista na Bolívia antes de se fixar na Costa Rica. É casado com Janet May, também teóloga metodista e professora da UBL.

[140]José Miguez Bonino é um teólogo argentino da teologia da libertação, nascido em Santa Fé, em 1924. Pastor metodista, Bonino foi um dos mais influentes membros do ISAL nos anos 1960 e 1970. Professor convidado da Universidade d'Émory, Atlanta, em 1953 e professor de teologia sistemática da Faculdade Evangélica de Teologia (futuro ISEDET) de Buenos Aires a partir de 1954. Ele foi reitor desta faculdade até 1970. Obteve seu doutorado em teologia no *Theological Seminary* de Nova Iorque em 1960. Foi secretário executivo da ASIT (*Asociación de Institutos y Seminarios Teológicos*), associação de seminários teológicos da América do Sul, entre 1969 e 1976. Foi um dos fundadores da Assembléia Permanente pelos Direitos Humanos na Argentina, no contexto dos golpes militares. Foi eleito um dos seis presidentes do CMI de Genebra e representante da Igreja Metodista da Argentina.

[141]George V. Pixley nasceu em Chicago e cresceu na Nicarágua. Pastor batista, ele foi professor de estudos bíblicos no Seminário Evangélico de Porto Rico e no Seminario Batista da Cidade do México.

[142] Julio de Santa Ana é um teólogo uruguaio da libertação, nascido em 1934. Destacou-se como pastor e tornou-se membro do ISAL, depois de estudar teologia em Buenos Aires e concluir seu doutorado sobre ciências da religião na Universidade de Strasbourg em 1962. Exilado na Suiça em 1974, onde obteve a nacionalidade suiça, ele trabalhou no CMI. Foi enviado a São Paulo como missionário das igrejas protestantes suiças de língua francesa, em 1985. Ali assumiu a direção do CESEP e se tornou um importante correpondente do DEI de São José. Bem posicionado nas redes ecumênicas da teologia da libertação, Julio de Santa Ana, depois de 1994, se tornou professor convidado de teologia do Instituto Ecumenico de Bossey, na Suiça.

[143]Elsa Tamez, teóloga costa-riquenha nascida em 1950, obteve seu título de bacharelado em teologia do SBL em 1973, depois de entrar no seminário aos dezoito anos em 1968. Era ainda um estudante de teologia quando se tornou pesquisadora do DEI em 1976, antes de terminar sua licenciatura em 1979. Tornou-se professora de leitura da Bíblia do SBL. Posteriormente aprofundou-se em estudos literários, obtendo também uma licenciatura na área em 1985 pela Universidade Nacional de Heredia. Tornou-se reitora do SBL.

[144]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 224.

algumas saídas do clero, como as de Hugo Assmann e mais tarde de Leonardo Boff, ainda que escassas.

Não há aqui nenhuma intenção de exagerar o traço clerical do corpo de teólogos da libertação, nem acentuar o peso das solidariedades religiosas em suas dinâmicas, ao contrário, incorporamos oito protestantes ao conjunto (todos eles evangélicos e em sua maioria metodistas). Tendo em conta que, mesmo quando se consideram as solidariedades ecumênicas, a teologia da libertação esteve principalmente ligada à problemática do mundo católico, pois, como demonstra o conjunto seguinte, fora do universo estritamente intelectual-teológico, se observa pouca presença protestante no campo.

Assim, mesmo considerando uma possível margem de erro na constituição do corpo, há um significativo traço clerical no conjunto de teólogos da libertação. Ao conjunto de quarenta e dois teólogos acrescenta-se outro representativo de importantes atores intelectuais, religiosos e/ou ativistas posicionados no campo, poucas vezes reconhecidos como teólogos no sentido estrito da palavra

Conjunto de atores intelectuais, religiosos e/ou ativistas significativos do campo
Sacerdotes Diocesanos: Jorge Álvarez Calderón, Charles Antoine[145], Andres Aubry[146], Ernesto Cardenal[147], Jesús García[148], Gilberto Giménez[149], François Houtart, Ivan Illich, Baltazar López Bucio, Arnoldo Mora[150], Sergio Torres[151], Luciano Urribe

[145]Charles Antoine nasceu em 1929, na França. Veio ao Brasil em 1964 e foi membro ativo do Conselho Episcopal França América Latina. Após cinco anos que passou no Brasil, Charles Antoine retornou a França. Fundou com José de Brouker a partir de 1969, a rádio *Diffusion de l'information sur l'Amérique Latine* (DIAL) que, ao longo do tempo, passou a ser conhecida como "a voz dos sem-voz" do subcontinente e, em 1971, já em solo francês se criou o Boletim Impresso do DIAL. Dedicou-se à divulgação de informações sobre a América Latina, denunciando torturas, mortes e perseguições de religiosos, etc. Deve-se a ele um imenso trabalho de levantamento e divulgação de informações sobre a situação da América Latina durante a guerra fria e o papel desempenhado pela Igreja, desde seus representantes mais conservadores aos sedentos por justiça social que se reuniam em torno da "teologia da libertação". Morreu em 2002 em decorrência de uma hemorragia cerebral.

[146]Andrés Aubry (1927-2007), sociólogo e ativista francês cujo trabalho em antropologia, história e geografia esteve orientado pelo esforço de resgate das sociedades indígenas, particularmente dos arredores de San Cristóbal de las Casas, no estado mexicano de Chiapas. Aubry se graduou em etnosociologia no Líbano, e em sociologia e história em Paris. Assessorou o Concilio Vaticano II, o Conselho Episcopal Latino-americano, a Unesco e a CONAI (Comissão Nacional de Intermediação). Em 1973 chegou a Chiapas, onde passaria o resto de sua vida. Foi colaborador do periódico *La Jornada* de 1994 até seu falecimento. Seu último livro teve como título *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* e é uma polêmica às interpretacões tradicionais da historia chiapaneca. Foi assessor do Exército Zapatista de Libertação Nacional. Morreu em um acidente automobilístico em 2007 na estrada da região de San Cristóbal de las Casas.

[147]Ernesto Cardenal Martínez nasceu em 20 de janeiro de 1925 em Granada na Nicarágua. Poeta e sacerdote nicaraguense, sandinista e considerado um dos mais importantes poetas vivos da América Latina. Foi ordenado padre

Jesuítas: Gonzalo Arroyo, Ignacio Martín Baró[152], Fernando Cardenal[153], Rutilio Grande, Franz Vanderhoff[154]
Franciscanos: Uriel Molina[155]

em 1965 e em 1979, com a chegada dos sandinistas ao poder, integrou a Junta de Governo como ministro da cultura. Seis anos depois, em 1985, foi suspenso "ad divinis" pelo Vaticano, que considerou incompatível a sua missão sacerdotal com o seu novo cargo político. Em 2005, Cardenal foi candidato ao Premio Nobel de Literatura e, entre outras distinções, recebeu o Prêmio Rubén Darío, o mais importante das letras nicaraguenses (em 1965), a ordem cubana "Haydeé Santamaría" (1990) e o Prêmio da Paz dos livreiros alemães (1980).

[148]Jesus Garcia Gonzalez é um sacerdote jesuíta mexicano que sempre esteve ligado aos movimentos do catolicismo social no México. Foi assessor dos Círculos Operários, membro ativo do Secretariado Social Mexicano, desde 1962, onde estreitou seus laços com as dioceses de perfil social, como as de Cuarnevaca e San Cristóbal de Las Casas. Foi assessor da Comissão Episcopal para a Pastoral Social e assessor da Dimensão Pastoral do Trabalho no México.

[149]Gilberto Giménez é um sacerdote paraguaio que foi assessor do secretariado social mexicano e abandonou o sacerdócio em 1972 para se tornar professor de sociologia no México, na Universidade Iberoamericana. Posteriormente fez parte do Instituto de Investigações Sociais da UNAM. Em 1978 o Centro de Estudos Ecumênicos (CEE) do México publicou sua tese de doutorado que havia defendido no Instituto de Altos Estudos da América Latina, França.

[150]Arnoldo Mora é um ex-sacerdote católico. Nascido em Alajuela, na Costa Rica doutorou-se em filosofia na Universidade de Louvain. Foi durante muitos anos professor de filosofia na Universidade da Costa Rica, da Universidade Nacional e da Universidade Estatal. Entre 1990 e 1994 tornou-se ministro da Costa Rica.

[151]Sérgio Torres Gonzales é um sacerdote chileno considerado um dos precursores da teologia da libertação no Chile. Participou do grupo dos 80 e foi um dos fundadores do movimento Cristão pelo Socialismo. Criou, no final dos anos 1970, o grupo *Ameríndia*. Esta instituição católica e militante se volta para o diálogo interreligioso. Atualmente é professor de teologia no Instituto Alfonsiano de Teología e Pastoral de Santiago de Chile.

[152]Ignácio Martin Baró nasceu em Valladolid, na Espanha, em 1942. Entrou para a Companhia de Jesus em 1959 e após o noviciado seguiu para América Central. Graduou-se em Humanidade Clássicas na Universidade Católica de Quito e licenciou-se em filosofia pela Pontificia Universidade Javeriana. Retornou para El Salvador em 1967 e logo começou a lecionar na UCA. Em 1967 foi a Frankfurt para completar seus estudos de teologia. Retornou a UCA onde passou a estudar psicologia, graduando-se em 1975. Em 1977 obteve o título de mestre em Ciências Sociais da Universidade de Chicago e, em 1979, tornou-se PhD em Psicologia Social e Organizacional pela mesma universidade. Consolidou sua carreira acadêmica na UCA nos anos 1980 e se torna professor visitante de diversas instituições latino-americanas. Engajado na teologia da libertação, Ignácio Martin-Baró morreu em 1989, assassinado na UCA, no mesmo episódio da morte de Ignácio Ellacuria.

[153]Fernando Cardenal é um jesuita, nascido em Granada, 1934, teólogo da libertação nicaraguense, foi ministro de educação durante o governo sandinista de seu país, entre os anos 1984 e 1990. É irmão do poeta Ernesto Cardenal, também sacerdote católico. Por sua vinculação com o sandinismo e à teologia da libertação, esteve, a partir de 1980, à frente da denominada "Cruzada Nacional de Alfabetização", uma campanha pela alfabetização na Nicarágua que conseguiu ensinar as primeiras letras a mais de meio milhão de pessoas.

[154] Franz Vanderhoff nasceu em 1939 na Holanda. É um missionário católico radicado na América Latina, com PhD em economia-política e em teologia, obtidos na Alemanha. Sua inserção na América Latina teve início no Chile em 1970, onde passou a trabalhar como padre-operário nos bairros periféricos de Santiago. Depois do golpe de 1973 mudou-se para o México, mantendo-se sempre ligado às redes da teologia da libertação. Em 1974, assumiu a direção do Centro de Estudos Ecumênicos e em meados dos anos 1980 desenvolveu em colaboração com Nico Roozen o selo *Max Havellar de Comércio Justo* – denunciando práticas produtivas irregulares e injustas e defendendo um consumo ético e conciente.

[155]Uriel Molina é um padre nicaraguense nascido em 1932. Em 1950 entrou na universidade de León para cursar direito, mas abandonou o curso em favor de sua vocação religiosa. Em 1954, seguiu para Assis (Itália) em 1959 consagrou-se franciscano. Em Roma na Pontificie Universidade Propaganda Fide completou seus estudos em teologia e foi ordenado sacerdote. Após sua ordenação retornou a Nicarágua numa pequena comunidade católica de Managua, o bairro Riguera. Ali, aprofundou-se num trabalho pastoral de cunho social e passou a se comprometer gradativamente com a causa sandinista. Secretamente iniciou um trabalho de conscientização de jovens que se tornariam importantes lideranças da Frente Sandinista. Após a vitória sandinista, em 1979, organizou o Centro

Dominicanos: Frei Betto, Vincent Cosmao[156], Gonzalo Ituarte[157], Alex Morelli[158]
Outras ordens e congregações: Miguel d'Escoto[159] (maryknoll), Cecílio de Lora (marianista), Mario Peresson (salesiano), Javier Vargas Mendoza[160] (marista), Teófilo Cabestrero[161] (claretiano)

Ecumênico Frei Antonio Valdivieso. Foi afastado da ordem franciscana em 1996, mas permaneceu exercendo o sacerdócio com restrições. Morreu em 2006.

[156]Vincent Cosmao (1923-2006) foi um teólogo e sacerdote dominicano francês. Ordenado padre em 1949 foi capelão da Universidade de Lyon (1950-1955) e da Universidade de Dakar (1955-1965). Em 1965 foi convidado pela Padre Lebret para integrar o Centro Internacional de Desenvolvimento e Civilizações (IRFED). Fiel seguidor de Lebret, Cosmao fundou em 1971 o Centro Lebret – Fé e Desenvolvimento que dirigiu até 1983. Em 1972 criou a revista *Fé e Desenvolvimento.* De 1988 a 2006, ano de sua morte, foi o prior do convento Saint Jacques em Paris. Foi membro ativo da Comissão Pontifícia Justiça e Paz e conselheiro teológico do *Comitê Católico contra a Fome e pelo Desenvolvimento* (CCFD), por mais de vinte anos.

[157]Gonzalo Ituarte é sacerdote católico que nasceu no México em 1950. Durante o curso universitário entrou para a Ordem dos Dominicanos. Posteriormente conheceu Dom Samuel Ruiz, bispo de São Cristóbal de Las Casas e Ituarte, seguiu para Chiapas onde passou a servir como vigário da diocese por mais de vinte e cinco anos. Ali se voltou para auxílio e trabalho pastoral junto às populações indígenas. Atualmente é Prior Provincial dos Dominicanos no México.

[158]Alex Morelli foi um sacerdote dominicano francês ordenado em 1942. Durante a guerra ficou preso pela Gestapo por trabalhar ocultamente em campos de concentração. Acabou em Dachau, nos arredores de Munique. Vários anos depois de sua libertação, ocorrida em abril de 1945, seguiu para o Uruguai (1959) como vigário da Ordem e assessor da Ação Católica Operária estabelecendo contato com Brasil e Chile. Depois de ter problemas com o Núncio Apostólico do país seguiu para o México em 1967. Ali se estabeleceu em Nezahualcóyotl. Morelli trabalhou no Secretariado Social Mexicano, dirigiu a revista *Contacto* e integrou o Centro de Comunicação Social (CENCOS). Morreu em 1979 em decorrência de câncer nos ossos.

[159]Miguel D'Escoto nasceu em 1933, em Los Angeles, EUA. Passou sua infância na Nicarágua e depois retornou aos EUA para estudar. Igressou no seminário Maryknoll em 1953 e foi ordenado sacerdote em 1961. Em 1963, fundou, no Chile, o Instituto Nacional de Investigação e de Ação para a População (INAP), que tem como objetivo ajudar, por meio de ações comunitárias, as populações desfavorecidas das *callampas* – bairros degradados da periferia de Santiago e de outras cidades – a defenderem os seus direitos trabalhistas. Após o terremoto que devastou a cidade de Manágua, capital da Nicarágua, em dezembro de 1972, o Padre D'Escoto mobilizou a ajuda às vítimas da catástrofe e, em 1973, criou a Fundação Nicaraguense para o Desenvolvimento Integrado das Comunidades (FUNDECI), que é hoje uma das organizações não governamentais mais antigas e prestigiadas da Nicarágua. Em 1970, o Padre d'Escoto assumiu a direção do Departamento de Comunicações Sociais de Meryknoll, na sede da congregação em Nova Iorque, onde fundou a Orbis Books. Órgão editorial dos Padres e Irmãos de Maryknoll, a Orbis Books tornou-se rapidamente uma das principais editoras religiosas, publicando livros sobre espiritualidade, teologia e atualidade, que defendem com frequência o ponto de vista do Terceiro Mundo. Quando vivia em Nova Iorque, o Padre D'Escoto foi um dos fundadores do "Grupo dos Doze", composto por intelectuais e membros de profissões liberais progressistas e democráticos que apoiavam a FSLN na sua luta para derrubar a ditadura de Anastasio Somoza, na Nicarágua. Após a vitória sandinista foi nomeado Ministro das Relações Exteriores (1979-1990). Junto com Fernando e Ernesto Cardenal foi advertido publicamente pelo papa João Paulo II por suas atividades políticas de colaboração com o governo sandinista.

[160]Javier Vargas Mendoza é um ex-marista colaborador de Samuel Ruiz na diocese de San Cristóbal de Las Casas. Atualmente é presidente da Liga Iberoamericana de Organizações da Sociedade Civil pela Superação da Pobreza e Exclusão Social (La Liga). Foi membro e co-fundador da Fundação Conselho da Comunidade Queretaro. Anteriormente também foi co-fundador da Fundação Vamos e assessor-colaborador de numerosas nações indígenas do México e da América Latina.

[161]Teófilo Cabestrero, espanhol, nasceu na Catalunha em 1931. Ingressou na vida religiosa entre os claretianos e estudou no noviciado de Vic (Barcelona), para cursar posteriormente filosofia no seminário de Solsona (Lérida), e Teologia, em Valls (Tarragona). Em Roma, se doutorou em teologia pela Universidad Pontificia Leteranense, e especializou-se em pastoral e catequese no Instituto Lumen Vitae de Bruxelas. De retorno a Espanha, trabalhou

Laicos: Bernardo Barranco[162], Manuel Canto Chac[163], Ana María Ezcurra[164], Paulo Freire[165], Luiz Alberto Gómez de Souza[166], Franz Hinkelammert[167], Francisco Merino Rodríguez[168]

---

simultaneamente em Madri e Salamanca, até 1979, quando seguiu como missionário para América Latina onde passou a viver. Trabalhou no Paraguai, na Nicarágua, no Panamá, na Guatemala e em El Salvador. Teólogo, professor e jornalista, autor de livros e artigos sobre pastoral, espiritualidade, liturgia e testemunhos sobre processos históricos de povos e igrejas latino-americanas. Atualmente, é professor convidado da Universidad Centroamericana de San Salvador, El Salvador.

[162] Bernardo Barranco, doutor em sociologia, foi secretário-geral dos movimentos de juventude católica Pax Romana em Paris entre 1982-1987. Posteriormente integrou a ONG Vamos, no México e se converteu assim em um importante personagem da rede nacional de vigilancia cívica e democrática durante os anos 90. Atualmente integra o Centro de Estudos das Religiões no México, ligado a UNAM.

[163]Manuel Canto Chac nasceu em Progreso, México, em 1953. Tornou-se doutor em Sociologia pela UNAM em 1994. Foi presidente do Centro Antonio de Montesinos entre 1988-1995. Atualmente é professor do Departamento de Política e Cultura da Universidade Autônoma Metropolitana – Xochimilco. Membro do Sistema Nacional de Pesquisadores, desde 1989. Chefe do Departamento de Política e Cultura da UAMX entre 1986 e 1990. Membro do Conselho de Avaliação e Recomendações da Política Social do Distrito Federal desde 2008.

[164]Ana Maria Ezcurra é uma professora universitária argentina licenciada em Psicologia e Doutora em Estudos Latino-americanos, na área de Ciências Políticas. É pesquisadora especializada em relações internacionais. Estuda atualmente o Vaticano, a estratégia de segurança e política exterior norte-americana, além do processo de evolução do paradigma neoliberal. Também tem estudos sobre a universidade e, em particular, a problemática da desigualdade social e da educação universitária. Atualmente é professora na Universidade Nacional General Sarmiento e no Instituto de Estudos e Ação Social (IDEAS). Integra a ONG "O grito dos excluídos" nascida no seio do militantismo social católico.

[165]Paulo Freire (1921-1997). Educador brasileiro nascido em Recife que em meados da década de 1940 iniciou um trabalho de alfabetização de adultos. Em 1961 tornou-se diretor do Departamento de Extensões Culturais da Universidade do Recife e coordenou experiências de alfabetização popular que levariam à constituição do método Paulo Freire. Seu projeto foi acampado pela CNBB, que fundou o Movimento de Educação de Base e pelo governo federal. Em 1964, com o golpe militar, Freire acabou preso e exilou-se. No Chile trabalhou por cinco anos para o Movimento de Reforma Agrária da Democracia Cristã e para a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação. Em 1967, durante o exílio chileno, publicou no Brasil seu primeiro livro, *Educação como Prática da Liberdade.* O livro foi bem recebido, e Freire foi convidado para ser professor visitante da Universidade de Harvard em 1969. No ano anterior, ele havia concluído a redação de seu mais famoso livro, *Pedagogia do Oprimido*, publicado logo em seguida em diversas línguas, menos em português. Depois de um ano em Cambridge, Freire mudou-se para Genebra, na Suíça, onde foi consultor educacional do Conselho Mundial de Igrejas. Retornou para o Brasil em 1980, tornando-se professor da UNICAMP e da PUC SP. Entre 1989 e 1991 foi secretário da educação da gestão Luiza Erundina na cidade de São Paulo. Em 1991 foi fundado em São Paulo o Instituto Paulo Freire que mantém até hoje os arquivos do educador, além de realizar numerosas atividades relacionadas com o legado do pensador e a atuação em temas da educação brasileira e mundial.

[166]Luiz Alberto Gómez de Souza é graduado em Direito pela PUCRS. Dirigente nacional da JUC em 1957 e secretário da JEC, Gómez militou no movimento estudantil católico. Integrou o ministério da educação do governo Goulart e depois do golpe partiu para o exílio. É pós-graduado em Ciências Políticas pela Faculdade Latino-americana de Ciencias Sociais (FLACSO), de Santiago do Chile, e doutor em Sociologia, pela Universidade de Paris, Sorbonne Nouvelle. Atualmente é diretor do Programa de Estudos Avançados em Ciência e Religião da Universidade Cândido Mendes.

[167]Franz Hinkelammert nasceu na Alemanha em 1931. Doutorou-se em economia pela Universidade Livre de Berlim. Na década de 1960 e 1970, o laico Franz Hinkelammert era também um professor da Universidade Católica do Chile, onde lecionou economia na Escola de Sociologia, ele foi instrutor sênior da Democracia Cristã e pesquisador do ILADES, dentro do CELAM, em seguida, tornou-se pesquisador do CEREN, em colaboração com o futuro ministro da Agricultura de Salvador Allende, Jacques Chonchol. Foi expulso do ILADES em 1968 e após o golpe de Pinochet, retornou para Alemanha. Reposiciou-se na América Central em meados dos anos 1970 e foi co-fundador do DEI na Costa Rica, instituição ao qual está ligado.

Tabela 02[169]

Não foram inclusos os bispos, já mencionados como atores institucionais centrais para o fortalecimento da teologia da libertação. A constituição deste segundo conjunto incorporou também critérios subjetivos (reconhecimento intelectual, visibilidade) e objetivos (cargos e presença marcante nas organizações e redes religiosas, ecumênicas e civis relacionadas ao discurso da teologia da libertação). Estes atores se diferenciam segundo seu posicionamento e visibilidade mais ou menos centrais. Por um lado, são característicos do eixo religioso, intelectual e militante de constituição daqueles ligados à teologia da libertação. Por outro lado, entre eles predominam os atores mais bem posicionados nos cenários eclesiásticos e burocráticos de promoção religiosa, intelectual e militante. Por sua inserção evidente nas dinâmicas militantes, a proporção de atores laicos aumenta. Sem embargo, desde o ponto de vista das condições de sua visibilidade, se tratava de laicos bem posicionados nos espaços eclesiais e alternativos de formação e reflexão do campo. Existia uma interdependência entre seu acesso a cargos locais, nacionais e/ou internacionais, seus posicionamentos intelectuais, e sua circulação nos espaços transnacionalizados do campo. Eram leigos com um relacionamento bastante estreito junto à estrutura clerical ligada a teologia da libertação.

Para o caso mexicano, o laico Bernardo Barranco foi, por exemplo, secretário geral dos movimentos de juventude de *Pax Romana*, em Paris, entre 1982 e 1987. Depois integrou no México a ONG Vamos, fundada por Javier Vargas Mendoza, ex-marista e colaborador de Samuel Ruiz na diocese de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Converteu-se assim em ator da rede nacional de vigilância cívica e democrática durante os anos 90. Já antes, Francisco Merino Rodríguez foi coordenador laico do secretariado latino-americano do Movimento Internacional de Estudantes Católicos – Juventude Estudantil Católica Internacional (MIEC-JECI) entre 1969 e 1974, e entrou depois no sacerdócio. O paraguaio Gilberto Giménez seguiu o caminho inverso: foi assessor do secretariado latino-americano, abandonou o sacerdócio e, em 1972, se tornou no México professor de sociologia da Universidade Iberoamericana; posteriormente fez parte do

[168]Francisco Merino Rodríguez foi coordenador laico mexicano do secretariado latino-americano do Movimento Internacional de Estudantes Católicos-Juventude Estudantil Católica Internacional (MIEC-JECI) entre 1969 e 1974. Posteriormente, entrou para o sacerdócio, sempre vinculado ao trabalho jornalístico (primeira graduação). Foi ordenado bispo e morreu em dezembro de 2010.

[169]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 224.

Instituto de Investigações Sociais da UNAM, depois de que, em 1978, o Centro de Estudos Ecumênicos (CEE) do México publicou sua tese de doutorado defendida no IHEAL[170].

Manuel Canto Chac, professor da Universidade Autônoma Metropolitana (UAM), como Bernardo Barranco, foi presidente do Centro Antônio Montesinos (CAM) do México entre 1988 e 1995, depois de ter dirigido seu grupo de ciências sociais entre 1981 e 1984; desta maneira participou das redes ecumênicas que organizaram a resistência contra as diretivas do Vaticano e nas conferencias episcopais a partir de finais de 1970.

Desse modo, pode-se observar como sacerdotes e leigos compartilhavam espaços comuns, as mesmas redes de sociabilidade, dentro da Igreja Católica e em suas margens, até trocavam posições e acabavam beneficiados por esta condição privilegiada no que se refere à sociedade civil e ao mundo intelectual. Contudo, excetuando alguns casos como o de Paulo Freire, os atores mais bem posicionados e mais visíveis eram sempre membros do clero católico.

A visibilidade central da teologia da libertação – como expressão intelectual e religiosa das dinâmicas militantes e sociais mais amplas – foi sintomática desta predominância clerical. Esta visibilidade, evidenciada na celebração dos *bispos-profetas*, mostra o paradoxal entrelaçamento institucional daqueles que foram protagonistas da teologia da libertação, enquanto a bibliografia militante construía uma identidade pautada pela noção de amplo movimento social basista e lhe conferia um selo de distanciamento do mundo clerical.

1.5 - Questionando o par assimétrico progressismo/conservadorismo

O discurso do progressismo da teologia da libertação é outro elemento presente nessa literatura militante que edificou uma narrativa histórico-sociológica pautada na lógica das oposições assimétricas. Para Scott Mainwaring[171], Igreja Progressista se refere a "*um setor das igrejas nacionais, mais ou menos sinônimo de outros termos usados por cientistas sociais e teólogos: Igreja popular, Igreja radical, Igreja autóctone ou a Igreja dos pobres*"[172]. Ele apontou três características principais desta Igreja Progressista: "*uma atenção especial aos pequenos grupos locais conhecidos como comunidades eclesiais de base, a adesão à teologia da libertação*

[170]GIMÉNEZ, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecumênicos, 1978.
[171]MAINWARING, Scott & WILDE, Alexander, (eds.), *The progressive church in Latin America*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988
[172]MAINWARING, Scott & WILDE, Alexander, (ed.), *The progressive church in latin America.* p. 4.

e a crença de que a Igreja deve assumir a responsabilidade política para o avanço da justiça social"[173].

Este progressismo continha a opção preferencial pelos pobres e a participação cristã na lutas sociais e políticas que estavam ocorrendo na América Latina. Também incluía em sua percepção a busca de uma Igreja modelo que valorizava a participação das bases locais do catolicismo, em oposição à concepção vertical e elitista do poder clerical.

A teologia da libertação é vista por Mainwairing como expressão ideológica de uma Igreja que se abriu para os pobres. De certa forma os termos Igreja Progressista e Igreja Popular são quase utilizados como sinônimos. Entretanto, quando se estabelece uma análise de oposição assimétrica averiguamos que o termo *progressista* se distingue, pois inclui a ideia de aceitação da modernidade e de sua concepção de progresso, possível a partir da aceitação do humanismo secular – um paradigma da Ilustração. A *Igreja Conservadora*, par assimétrico da *Progressista*, além de verticalista, burocrática e aliada das elites, rejeita a modernidade e seus paradigmas. Entretanto, tal oposição binomial *conservadora/progressista* não explica uma dinâmica mais complexa de relações que aponta para o peso das origens intransigentes da *Igreja Progressita* e da própria teologia da libertação.

Na contramão desta oposição assimétrica, alguns autores apontam que a genealogia da teologia da libertação está no caminho da diferenciação de um tipo de dinâmica histórica do catolicismo, o chamado *catolicismo intransigente*. Tal como definido por Emile Poulat[174], o *catolicismo intransigente* apareceu após a Revolução Francesa, como uma rejeição dos católicos ao projeto histórico da burguesia que dominava a sociedade pós-revolucionária. Era definido como uma oposição católica ao triunfo dos ideais liberais na sociedade pós-revolucionária, em concorrência com o catolicismo liberal, que assumiu os ideais de revolução burguesa.

Os comentadores do catolicismo contemporâneo estão acostumados a definir uma fronteira entre o catolicismo intransigente e suas alternativas geralmente opondo um *catolicismo dogmático,* contrário à privatização da fé, antimoderno, conservador e espiritualizado ao *catolicismo aberto à mudança,* moderno, progressista, socialmente e politicamente engajados. Segundo Emile Poulat, a oposição fundamental que se construiu, não foi tanto entre a ideia de

[173]MAINWARING, Scott & WILDE, Alexander, (ed.), *The progressive church in latin America.* p. 5.
[174]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman, 1977.

ordem e a de revolta, mas sim entre uma ordem e uma revolta religiosa e uma ordem e uma revolta secular.

Sob essa perspectiva, "*mais relevante do que (da oposição) já clássica entre catolicismo progressista e tradicionalista, ou entre progressistas e conservadores*", a melhor definição do catolicismo intransigente é considerá-lo como uma antítese das várias vertentes de "*catolicismo de reconciliação*", isto é, como um "*catolicismo de oposição*"[175]. O catolicismo liberal, "*de reconciliação*", defende a liberdade religiosa em uma sociedade que reconhece a autonomia e aspirações públicas compartilhadas. O *catolicismo intransigente* é seu contrário, o ideal católico de sociedade em oposição à sociedade secular. Esta oposição pode ser de vários tipos: conservadora, reformista ou revolucionária, antimoderna ou progressista. Em todos os casos, basicamente permaneceu ideologicamente contrário aos projetos históricos da sociedade secular, e reivindicou o direito de influenciar seu curso.

Comentaristas do catolicismo contemporâneo geralmente definem o catolicismo intransigente como um catolicismo institucional. Mas para Emile Poulat, "*foi um movimento de massa, de inspiração profundamente antiliberal e empurrado por sua vitalidade a fugir constantemente às orientações da Igreja*"[176]. Ele não pode ser reduzido à representação do poder eclesial. Conflito com a autoridade foi, muitas vezes, o resultado de sua dinâmica, escapando do controle institucional. O catolicismo intransigente contém "*Ação Católica e todos os seus negócios, o catolicismo social, os sindicatos cristãos e o ramo prolífico dos democratas cristãos, como também as contracorrentes internas que se opuseram a estes desenvolvimentos sucessivos e a sua evolução*"[177]. Assim, o catolicismo intransigente constituiu-se como uma espécie de "*religião clerical*", que recusou o divórcio entre o "*catolicismo popular*" de quem "*crê muito*", mas "*não sabe o suficiente*" e o "*catolicismo burguês*" de quem "*sabe, mas já não acreditam mais o suficiente*"[178], procurando unir tudo sob a autoridade temporal do clero. No entanto, Poulat afirma que historicamente o catolicismo intransigente se impôs apenas quando teve uma base popular e laica. Em suma, é um catolicismo que, apesar das suas contradições internas, esteve presente em todas as expressões do catolicismo contemporâneo.

[175]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.119.
[176]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.103.
[177]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.103.
[178]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.112.

A contradição principal é definida por uma oposição central entre uma posição *integrista defensiva*, aquela que recusou absolutamente uma adaptação para melhor reconstruir uma totalidade católica, e atitude *integrista ofensiva*, que concordou em se adaptar à sociedade moderna e que pretendeu cooptar, entre outros dilemas, a questão social. A diferença entre o *velho catolicismo intransigente* de oposição simétrica à sociedade moderna, de 1864, da *Syllabus* do Papa Pio IX, e o *novo catolicismo intransigente* de adaptação estratégica à modernidade, presente na encíclica *Rerum Novarum* de 1891 e do pontificado de Leão XIII, se inscrevem respectivamente no campo da negação *a priori* do primeiro e a vontade de influenciar as sociedades modernas, no segundo.

De acordo com Emile Poulat, as diferenciações internas do *catolicismo intransigente* se desenvolveram historicamente dentro de um conflito triangular entre: ele mesmo, o capitalismo liberal e a revolução socialista. Historicamente confrontado com a ameaça comunista de linha dura, voluntariamente entrou em conluio com a burguesia liberal. Mas, na oposição ao capitalismo liberal, o *catolicismo social* definiu-se como defensor da classe trabalhadora.

A principal contribuição da teoria de Emile Poulat é a de demonstrar que o jogo de alianças temporárias, envolvidos neste conflito triangular, nunca removeu o caráter original presente no ideal de sociedade promovido pela intransigência católica. A abordagem proposta pelo catolicismo intransigente não foi apenas uma solução intermediária, mas qualitativamente algo diferente, um caminho singular.

Emile Poulat mostra como a diversidade das bases sociais que construiu o catolicismo intransigente implicou que os sujeitos do liberalismo e do socialismo não fossem apenas considerados como "*um concorrente e, se necessário, um aliado contra o terceiro*", mas antes eram encarados como "*um problema e, se possível, um agente*"[179]. Isso explica a visão repetitiva de que os sucessivos catolicismos intransigentes reproduziram sobre os mesmos problemas: religião "*individual ou social*", religião "*conservadora ou revolucionária*", sempre em torno de dois polos, a burguesia e o povo, a ordem e a rebelião, entre as quais constantemente dividiu-se a sua dupla lógica de oposição e/ou adaptação estratégica. De acordo com Emile Poulat: "*ele está operando nem sob uma... nem sob a outra.", " o peso desigual, varia conforme as formas, em locais e tempos diferentes*" mas "*seus seguidores mantém sua consciência sobre suas exigências,*

[179] POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p. 38.

sua especificidade"[180]. Ele pode "*negar, ignorar ou modificar*", mas o seu ponto de partida permanece "*a ideologia de uma forma independente, autônoma, que tem sido caracterizada como a "terceira via" em comparação com os outros dois*"[181].

O ideal de comunidade contra a sociedade anônima e individualista, o ideal de uma vida cristã integral contra a sociedade moderna e diferenciada e o ideal de reconciliação que recusava a luta de classes faziam com que o catolicismo intransigente pudesse se distanciar de ambos, tornando-se capaz de ser mais pragmático ou declarar-se revolucionário[182]. Mesmo suas expressões mais distantes de seu ponto de partida mantiveram esta relação "*dupla de estranheza e proximidade com o mundo moderno*", como definido por Denis Pelletier a propósito do movimento *Economia e Humanismo* do Padre Lebret[183]. Antimodelo por excelência, ele inspirou em particular o processo de atualização do espírito do Vaticano II, produziu a vontade de reconciliação com a sociedade moderna e a defesa da originalidade cristã, e ainda manteve seu domínio e influência sobre as correntes que mais tarde disputariam entre elas a apropriação da herança conciliar.

É nessa vontade de adaptar suas contradições internas e olhar para uma genealogia de catolicismo intransigente que devemos medir o valor do referido progressismo da teologia da libertação ou de uma suposta Igreja Progressista do qual a teologia da libertação teria sido expressão ideológica. O impacto do catolicismo intransigente se generalizou no campo religioso da América Latina, caracterizado por uma situação cômoda de monopólio da instituição católica.

Em seu livro sobre a história contemporânea da Igreja Católica no México[184], Roberto Blancarte demonstrou, nomeadamente, o impacto do catolicismo intransigente no México. No

---

[180] POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p. 198.
[181] POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p. 201.
[182]A este respeito, Denis Pelletier mostrou como, através dos seus métodos científicos e seu compromisso com o desenvolvimento, o movimento *Economia e Humanismo* do Padre Lebret teve que fazer concessões à ação modernizadora do Estado, se distanciando do radicalismo inicial de seu ideal comunitário de oposição ao centralismo estatal, mas sem nunca renunciar seu ideal: "*Em termos práticos, o Padre Lebret foi confrontado com a contradição entre sua posição como um perito econômico a serviço dos governos nacionais ou regionais, e sua utopia comunitária. Ele foi levado a fazer do Estado o agente modernizador por excelência, por meio do planejamento. (...) a atenção à dimensão comunitária do desenvolvimento, a vontade de implicar as comunidades de base nas estratégias propostas, a vontade também de preservar as solidariedades tradicionais entravam em contradição com o projeto de modernizador e planejado. A dinâmica do desenvolvimento harmonizado instalou uma tensão constante, e jamais resolvida (...).* " PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Le Cerf, 1996, pp.431-432.
[183]PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. p.11.
[184]BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en Mé*xico, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992. Ver por exemplo, o trabalho realizado por Fortunato Mallimaci sobre a relação entre o catolicismo e o estado militar

contexto do conflito entre o Estado mexicano – após a Revolução Mexicana de 1910 – e a Igreja Católica, marginalizada, a partir de 1929, da vida pública do México, ele mostrou que o catolicismo estava dividido igualmente entre as duas lógicas: uma de confronto e outra mais conciliadora.

No entanto, no caso da teologia da libertação esta genealogia intransigente esteve mais especificamente relacionada com a criação de redes do ativismo terceiro-mundista católico da Europa na América Latina. Essas redes, incentivadas pelas condições especiais de modernização das sociedades latino-americanas e transformação do campo religioso na região, prolongaram as dinâmicas europeias de renovação do pensamento europeu e dos movimentos católicos, especialmente em torno dos dois principais polos do ativismo católico: a Ação Católica e a Democracia Cristã.

- *O catolicismo intransigente e a criação das redes institucionais do terceiro-mundismo católico na América Latina*

Os anos de 1950 e 1960 foram um período, sem dúvida, de grandes mudanças na Igreja Católica e do pensamento católico. As transformações culminaram com a organização do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, convocado por João XXIII e concluído por Paulo VI. Concebido como um *aggiornamento*, uma atualização, e cristalizada no sentido de *ouvir os sinais do tempo*, o Vaticano II polarizou diferentes visões da necessidade de atualização à modernidade e foi caracterizado também pela vontade hierárquica, nem sempre resistente à mudança, de exercer o controle institucional sobre a dinâmica da mudança teológica, pastoral, religiosa e eclesial.

O sentimento de que a Igreja Católica tinha se distanciado da realidade social de seus contemporâneos e a ambição de se adaptar ao contexto do mundo pós-guerra envolveram interpretações e estratégias concorrentes. No entanto, o desejo de levar a Igreja Católica ao mundo foi realmente o eixo temático e fundador do Concílio. Organizado de acordo com as preocupações, sobretudo, das sociedades ocidentais desenvolvidas, também teve o efeito de convocação e mobilização dos bispos das regiões periféricas para a reflexão sobre o problema de

---

na Argentina, refletindo sobre a evidência do impacto do catolicismo intransigente neste país. MALLIMACI, Fortunato. (1988). *El catolicsimo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.1988. No Brasil, um trabalho que caminha no mesmo sentido é o de Jessie Jane V. Sousa. SOUSA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2002.

transformar a Igreja na América Latina, África e Ásia. Os encontros, debates e reuniões tiveram efeitos inegáveis.

Universidades, centros de formação e de pensamento católicos tinham já demonstrado uma vontade de conversão do catolicismo para o mundo, particularmente sob a influência de pensadores católicos, como Emmanuel Mounier em primeiro plano, o fundador do personalismo, Jacques Maritain, inspirador da Democracia Cristã, e o jesuíta Teilhard de Chardin. No entorno caudal do Concílio estavam, a nova teologia francesa da Escola Dominicana de Saulchoir, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, e na Escola Jesuíta de Teologia Fourviere, Jean Daniélou e Henri de Lubac, a teologia política do alemão Johann Baptist Metz, a teologia do existencialista alemão Karl Rahner e a reflexão cristológica do holandês Edward Schillebeeckx – todos eles ligados à corrente pós-conciliar e conciliar europeia – estavam imbuídos pela preocupação central de repensar a teologia na atualidade filosófica, social e política[185].

A obrigação de conciliação entre o sobrenatural e a natureza, a Igreja Católica e a sociedade moderna, o pensamento católico e os problemas da filosofia contemporânea dominaram as diferentes orientações teológicas. Eles foram fundamentais nos debates do Concílio, na medida em que estes teólogos intervieram como assessores dos bispos.

Havia, portanto, teólogos motivados pelo desejo de renovação do pensamento católico e da Igreja. A nova filosofia social e a sociologia católica, representada por Jean Ladrière, Emile Pin e François Houtart na Universidade de Louvain, na Bélgica[186], realizaram o mesmo esforço de abertura para preocupações mundanas e, mais especificamente, à questão social, em contraste com o dominante interesse anterior das escolas católicas em sociologia da família e a tentativa de explicar a perda de importância da fé na sociedade moderna. Seus trabalhos refletiam um movimento de aproximação com o marxismo em curso na Europa naquele momento. François Houtart ganhou mais tarde o rótulo de ativista marxista, ligado à América Latina e à teologia da

[185]Verificar: Congar, Yves, Se sois as minhas testemunhas : conferência sobre laicato, Igreja e mundo. São Paulo, Paulinas, 1967. Daniélou, Jean, de Lubac, Henry, Burke, Patrick, *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Le Cerf, 1967. METZ, Johann Baptist. *Teologia Política.* Porto Alegre, RS, EST, 1976. Rahner, Karl, *Schriften zur theologie*, Zurich, Benziger, 1962.

[186]Veja alguns exemplos destes textos: HOUTART, François, *Sociologie et pastorale*, Paris, Flaurus, 1963. HOUTART, François, *Débat chrétiens-marxistes*, Bruxelles, Cercle d'Education Populaire, 1964. LADRIÈRE, Jean, *Foi, science et propriété privée et quelques autres problèmes vus par un chrétien et par un marxiste*, Bruxelles, Cercle d'Education Populaire, 1965. PIN, Emile, *Les classes sociales*, Paris, Spes, 1962. O interesse de François Houtart e de Emile Pin pela América Latina se exprime em suas obras posteriores: HOUTART, François, *L'Eglise latino-américaine à l'heure du Concile*, Fribourg, Feres, 1963. HOUTART, François, PIN, Emile, *L'Eglise à l'heure de l'Amérique latine*, Tournai, Casterman, 1965.

libertação. É verdade que foi um crítico severo da doutrina social da Igreja, considerada por ele demasiado abstrata e não suficientemente indutiva[187]. No entanto, seu marxismo estava bem distante do marxismo ortodoxo[188].

De qualquer forma, ele desenvolveu uma crescente oposição entre a doutrina, muito tradicional, ensinada nas universidades e institutos religiosos romanos e espanhóis e o novo dinamismo do pensamento católico no norte da Europa, especialmente em um espaço geográfica contendo Alemanha, França, Bélgica e Holanda. Aberta para o mundo além das fronteiras nacionais, essas universidades se tornaram zonas de estudantes latino-americanos. As universidades católicas alemãs de Münster e de Munique, as universidades francesas católicas de Paris e Lyon e a Universidade Católica de Louvain, na Bélgica receberam quase todos os intelectuais religiosos protagonistas no desenvolvimento da teologia da libertação, e isso, sem contar as escolas de formação religiosa, como a Saulchoir para os dominicanos. Três polos; belga, francês e alemão, constituiram o triangulo universitário e intelectual de recepção e animação das redes de estudantes latino-americanos na década de 1950, 1960 e 1970[189].

Estes intercâmbios acadêmicos foram sustentados pela existência das redes ligadas à militância católica terceiro-mundista. Os militantes do terceiro-mundismo viram no desenvolvimento dos países subdesenvolvidos condição necessária para a paz mundial. No contexto da Guerra Fria, reivindicaram também a solidariedade internacional a serviço de seu ideal comunitário cristão da sociedade e na busca de uma terceira via entre o capitalismo e o socialismo[190].

Neste contexto, as redes de missionários, redes internacionais de movimentos laicos, redes de centros de reflexão social e pastoral, as redes de ONGs, redes universitárias, redes episcopais e

[187]Para essa questão confira: HOUTART, François, "Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Eglise" In *La Pensée*, n°314, Paris, abril-junho de 1998, pp. 73-90.

[188]Este por exemplo é a julgamento de André Corten a propósito das redes belgas da teologia da libertação ligadas à Universidade Católica de Louvain, ainda marcadas pelo espírito anticomunista da terceira via: CORTEN, André, "Une mise en réseaux de la théologie de la libération" In BASTIAN, Jean-Pierre, (dir.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, pp. 267-285.

[189]No desenvolvimento posterior da tese, discutiremos a presença e formação desses importantes personagens latino-americanos ligados à teologia da libertação

[190]A propósito do terceiro-mundismo do movimento *Economie e Humanismo*, Denis Pelletier situa a questão progressista, à origem da reorientação do ideal comunitário do movimento no combate pelo Terceiro-mundo. No entanto, também mostra que a militância católica terceiro-mundista "*era alheia às teorias neomarxistas da dominação que floresceram durante a década de 1960 como a teoria do imperialismo (...).*" Ele mantém a diferença e a desconfiança contra a esquerda secular, embora dela se aproxime. Apesar do deslocamento precoce do terceiro-mundismo na direção marxista, a atitude de desconfiança permaneceu dominante até meados da década de 1960. A teologia da libertação, no entanto, tomou a iniciativa de romper com o discurso anticomunista da terceira via.

redes da Democracia Cristã se articularam numa vasta dinâmica de criação de relações privilegiadas entre os setores do catolicismo europeu e latino-americano. As trocas intercontinentais, animadas pelas redes do terceiro-mundismo católico, consolidaram simultaneamente as redes transnacionais entre os diferentes países da América Latina.

Ivan Illich (1926-2002), padre austríaco, já famoso por suas teorias sobre educação, foi para Cuernavaca, no México, em 1960, onde fundou o Centro Intercultural de Formação (CIF) em 1961, com o apoio do Cardeal Spellman, de Nova York onde, ao mesmo tempo, também ministrava cursos na Universidade Fordham, na qual chegara como um sacerdote em 1951. Conduzida pelo bispo Sergio Méndez Arceo, que apoiou a iniciativa de Ivan Illich, a diocese de Cuernavaca centralizou a recepção dos missionários católicos para treiná-los na realidade da América Latina e prepará-los para seu trabalho pastoral. Ivan Illich, uma vez criado o Centro de Investigação Pastoral (CIP) e o Centro de Investigação Cultural (CIC) para completar a formação com pesquisa criou o CIDOC Centro Intercultural de Documentação (CIDOC), em 1964.

Inicialmente destinado a promover a imersão linguística e cultural dos missionários estrangeiros, o CIDOC converteu-se em um espaço de ensino de sociologia, psicologia e pedagogia, onde as discussões sobre Marx e Freud se tornaram habituais. Ivan Illich conduzia um curso sobre as alternativas institucionais no contexto das sociedades tecnológicas, onde desenvolveu uma crítica dupla do controle institucional moderno, especialmente nas escolas, e da vocação da Igreja Católica para treinar funcionários apenas para reprodução institucional. Ele recomendou a desburocratização da Igreja Católica e a conversão de seus representantes para a prioridade da ação pastoral e conscientização das classes populares.

Os missionários que chegaram à América Latina, portanto, foram treinados em um eixo de reflexão acadêmica e pastoral, como parte de uma verdadeira universidade paralela. Apesar do radicalismo de sua crítica das instituições, Ivan Illich tornou-se o patrocinador de uma das principais áreas de articulação institucional do ativismo do terceiro-mundismo católico, neste caso missionário, da América Latina.

No Brasil sob os auspícios do próprio Ivan Illich, em cooperação com o frei norte-americano John B. Vogel, nasceu em 1960 em Anápolis, Goiás, o Centro de Formações Intercultural (CENFI) fundado pelos Franciscanos Menores, mas ligados ao Centro de Formação Intercultural (CIF) de Fordham, EUA, e o CIDOC de Cuernavaca, México. Pensado inicialmente para a capacitação dos missionários franciscanos, esse centro foi logo aberto a religiosos de

outras congregações. Em 1962 o CENFI foi transferido para Petrópolis, no estado do Rio de Janeiro, lugar mais acessível e um dos polos de formação teológica mais importantes do Brasil. Neste ano obtém a aprovação de seus primeiros estatutos por uma Assembleia de Constituição da entidade presidida por Dom Hélder Câmara[191].

Outra importante área de redes do terceiro-mundismo católico na América Latina foi representada pelos movimentos leigos internacionais. A criação da Juventude Operária Católica (JOC) ocorreu na Europa, como um ramo da Ação Católica, por Dom Cardijn em 1930 e gerou um efeito estimulante na América Latina, especialmente Brasil e Chile.

No Brasil a Ação Católica (ACB) foi fundada em 1935, durante a era Vargas e propunha impregnar a sociedade brasileira da doutrina cristã a fim de conter a "*dissolução dos costumes*"[192]. No entanto, a partir de 1946, a ACB foi se distanciando gradativamente do modelo italiano e a partir de 1948 adotou o modelo belga-francês de organização, no qual a divisão entre os ramos não se dá por sexo, mas a partir das classes e categorias sociais. Assim, em 1948 é criada a JOC e em 1950 são criadas a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Independente Católica (JIC) e a Juventude Universitária Católica (JUC). Essa especialização da ACB é que vai marcar profundamente a Igreja nas décadas d 1950 e 1960 levando-a a confrontar com a problemática específica das classes populares.

Durante a década de 1960, o movimento estudantil católico se tornou o setor militante mais ativo da Ação Católica. Eles tiveram representantes na maioria dos países da região, como a JUC (Juventude Universitária Católica) na Argentina, Equador e Brasil, onde surgiu em 1959, a AP (Ação Popular), o MEP (*Movimiento Estudiantil y Profesional*) no México, a UNEC (*Unión Nacional de los Estudiantes Católicos*) no Peru, Acción Universitaria Católica (AUC), no Chile, o Movimiento Católico Universitário (MCU) no Uruguai e o Movimento Universitário Católico (MUC) na Bolívia. Estes movimentos foram coordenados pelo Movimento Internacional dos Estudantes Católicos (MIEC), que fazia parte com o Movimento Internacional de Intelectuais

[191]O Centro de Informação Intercultural, em Petrópolis, oferecia um curso de formação para missionários estrangeiros para se adaptarem ao Brasil. O grupo, heterogêneo nacional e religiosamente, estava debaixo de um clima de crítica permanente. Conferências e conversas com universitários, ex-militantes da JEC, JUC, visitas à Volta Redonda de D. Valdir, às favelas, às sessões de Umbanda, aos espetáculos como *Morte e Vida Severina*, davam aos missionários a dimensão da efervescência da Igreja brasileira às voltas também com a ditadura militar.

[192]"*Vamos à guerra! Guerra ao pecado, guerra ao vicio, querra aos inimigos que insidiosamente nos rodeiam.! Vamos levar Jesus Cristo às escolas, aos cárceres, aos hospitais, às fábricas, ao exército, à marinha, aos lares, a toda a sociedade. Vamos à guerra em nome de Jesus Cristo. Nossa arma é o amor, nossa bandeira é o evangelho. Não temamos, a vitória é segura*." D. Sebastião Leme citado por BIDEGAIN, Ana Maria. *A organização dos movimentos de juventude da Ação católica na América Latina*. Universidade Católica de Louvain, 1979, mimeo.

Católicos (MIIC) da rede *Pax Romana* de associações aprovadas pela Santa Sé. No final dos anos 1960, o MIEC e a Juventude Estudantil Católica Internacional (JECI) decidiu unir os seus esforços sem perder a respectiva especificidade. Na América Latina, criou-se uma Secretaria MIEC-JECI, cuja primeira sede foi em Montevidéu, Uruguai.

Os movimentos de apostolado leigo definiam como atribuições a missão de evangelização e a promoção social, baseado no reconhecimento da independência da sua jurisdição. Entre a missão religiosa da Igreja Católica e os fins próprios do mundo secular, os leigos teriam a responsabilidade de difundir a mensagem da fé na sociedade, em nome da unidade da história da salvação, e do serviço às preocupações dos seus contemporâneos. Eles ainda estavam proibidos de confundir a sua missão apostólica, com questões políticas que iam além. O trabalho da Ação Católica foi concebido como uma extensão em diversos setores sociais, onde estenderia seus ideais de vida comunitária.

A Igreja Católica, portanto, exercia o controle institucional sobre as dinâmicas dos militantes e não aceitava a politização. No caso dos movimentos de estudantes leigos, eles estavam incumbidos de elaborar os principais eixos da pastoral estudantil, a partir do método descrito pelo bispo Cardijn: *ver, julgar, agir*. Mas a crescente politização dos estudantes dos movimentos leigos no contexto geracional do radicalismo universitário dos anos 1960 generaliza o conflito com as autoridades eclesiais da Igreja. O fato novo não foi a existência de movimentos leigos, mas seu dinamismo internacional e sua radicalização, especialmente na América Latina, onde as universidades foram invadidas pelas instruções militantes.

As redes terceiro-mundistas também foram construídas através de grupos de reflexão, formação, investigação e ação social e pastoral, organizados para promover a cooperação ativa entre as universidades católicas, ordens religiosas, os bispos do CELAM e das conferências nacionais.

A rede da Federação de Centros de Pesquisa Sóciorreligiosa (FERES), liderada pelo padre belga François Houtart da escola sociológica da Universidade de Louvain, foi responsável pela estruturação de instituições católicas em diferentes regiões do mundo com financiamento da *Homeland Foundation* dos Estados Unidos[193]. Entre 1955 e 1962, ele fez um extenso trabalho de estatística, cerca de 40 volumes sobre o estado das igrejas católicas da América Latina. Na

[193]CORTEN, André, "Une mise en réseaux de la théologie de la libération" In BASTIAN, Jean-Pierre, (dir.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001, p.268.

região, foi criada oficialmente uma sede em Bogotá, na Colômbia, em 1958. Seu método consistia em ligar os esforços de investigação de vários tipos, social e religiosos das instituições católicas, já presentes na América Latina, e os não católicos, cujas contribuições eram apenas estatísticas. Os departamentos de sociologia das Universidades Católica de Buenos Aires, Santiago e Rio de Janeiro foram incluídos na rede. Também incorporou o Centro de Investigação e Ação Social (CIAS), criado pelos jesuítas, em muitos países da América Latina (Argentina, Brasil, Colômbia, Chile, Equador, México, Peru e Uruguai), o Instituto Mexicano de Estudios Sociales (IMES) do México e do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) do Brasil[194]. Estes centros, que desenvolveram uma atividade intelectual e científica, não se situavam no campo universitário, mas colaboraram com universidades católicas.

O FERES centralizou e organizou a partir dessa cooperação institucional e transnacional o primeiro grande trabalho estatístico sobre a situação da Igreja Católica na América Latina. Sua atenção se voltou aos problemas sociais e de desenvolvimento na América Latina. O estudo consistia numa reflexão sociológica descentralizada e detalhada inserida no contexto eclesial de preparação para uma renovação de questões pastorais e sociais do catolicismo. O anúncio inesperado da organização do Concílio Vaticano II, no início dos anos 1960, transformou o trabalho realizado pelo FERES num importante instrumento de informação. Ele foi resumido para os bispos latino-americanos que participaram do Concílio e que eram ativos no CELAM.

A questão do desenvolvimento econômico e social da América Latina foi levada a cabo mais diretamente pelo *Centro para o Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina* (DESAL), liderado pelo jesuíta belga Roger Vekemans, que fundou sua sede em 1961, em Santiago do Chile. Ele coordenou doze institutos na Argentina, Chile, Bolívia, Colômbia, Equador, Guatemala, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela. Teve também instituições correspondentes nos países da América Latina onde ele não tinha representante: Costa Rica, El Salvador, Honduras e Haiti, Nicarágua e México. Seu correspondente no México foi o Secretariado Social Mexicano, que pertencia à Conferência Episcopal Mexicana, pois estava fazendo o trabalho de formação pastoral, caracterizada pelo uso da ciência social e reflexão sobre a vocação cristã no contexto do tempo.

O DESAL, portanto, abrangeu toda geografia da América Latina, onde elaborou um trabalho de compilação e análise de informações para apoiar os esforços de reflexão cristã sobre

[194]*Directorio Católico Latinoamericano*, Bogota, CELAM, 1968.

as possíveis vias de desenvolvimento na América Latina, em particular com referência às populações marginais em grandes centros urbanos. O DESAL era relativamente independente, mas cooperava com os bispos do CELAM e as conferências episcopais nacionais. Foi de alguma forma o equivalente católico da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) representando vários governos, onde os peritos econômicos trabalhavam no sentido de auxiliarem na estruturação da política de desenvolvimento na região. O DESAL teve alguma influência no governo democrata-cristão de Eduardo Frei, no Chile, eleito em 1964.

Em fins de 1966, os jesuítas chilenos criaram o Instituto ILADES (*Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales*), com sede em Santiago, no Chile, e foi formalmente colocado sob a autoridade da Conferência Episcopal do Chile e introduzido na organização formal do CELAM. O padre francês, Pierre Bigo, assumiu a gestão e o padre chileno, Gonzalo Arroyo, a subcomissão executiva. Posteriormente eles seriam seus principais protagonistas pelo divórcio interno do ILADES. O bispo do Panamá, Marcos McGrath foi nomeado supervisor. O ILADES desenvolveu ações de formação, pesquisa e publicação sobre o tema do desenvolvimento na América Latina. Suas palestras e cursos foram dirigidas principalmente aos gestores da Igreja Católica e para a Democracia Cristã. Ele tinha a responsabilidade de harmonizar a doutrina social da Igreja Católica com as questões econômicas e sociológicas, relacionadas com o esforço de renovação do pensamento e da ação católica. Era esperada a sua conformidade com a doutrina oficial da Igreja Católica, mas alguns dos seus membros dela se distanciaram de forma significativa.

O CELAM foi o coração de todas essas dinâmicas. A instituição assumiu um papel central, em colaboração com os bispos e as ordens religiosas, mas tinha a responsabilidade de exercer o controle sobre eles. Sua ação teve um impacto decisivo e ela mesma sofreu influencia do processo de radicalização da dinâmica que transbordava nas redes terceiro-mundistas.

Criado na primeira Conferência Episcopal Latinoamericana realizada no Rio de Janeiro em 1955[195], o CELAM foi responsável por estimular e coordenar as ações de conferências episcopais nacionais para a promoção da fé e das vocações, mas também para atualizar a relação entre Igreja Católica e as realidades do continente. Mudou-se para Bogotá em 1956. Seus membros eram bispos eleitos em diversas conferências episcopais. Durante a publicação de sua primeira constituição em 1956, estabeleceu-se uma direção composta por um presidente e dois vice-

[195] CELAM, *Elementos para su historia*, Bogota, CELAM, 1982.

presidentes, um secretário geral e secretarias nacionais que forneciam informações e coordenação com conferências episcopais nacionais. A Secretaria Geral, que conduzia a sua ação foi baseada em cinco subsecretarias temáticas organizadas em várias secções, responsável pela execução do seu programa. Em 1956, os temas das subsecretarias eram: preservação e divulgação da Fé Católica (9 seções), o clero e as instituições religiosas (6 seções), educação e juventude (7 seções), o apostolado dos leigos (4 seções) e ação social e assistência. A escolha dos temas foi claramente orientada para a *defesa da fé católica e proselitismo*. A questão da ação social era minoritária e acompanhada pelo vocabulário *assistência* que evidenciava o alinhamento a uma visão muito tradicional da doutrina social da Igreja Católica. Todos os cargos diretivos do CELAM eram ocupados por bispos, mas os padres estavam presentes nas posições que coordenavam a realização das ações concretas.

Posteriormente, o Vaticano II teve um impacto significativo sobre a evolução do CELAM, em 1960. Os bispos latino-americanos, presentes em Roma, aproveitaram a oportunidade para transformar a associação, entre 6 e 29 de outubro de 1964, e para convidar o papa à organização de uma segunda conferência episcopal latinoamericana. Dom Larrain, bispo do Chile e então presidente do CELAM, foi o autor da proposta na última sessão do Concílio. O movimento dos bispos latino-americanos e de seus conselheiros em Roma permitiu-lhes conciliar e consolidar as suas redes internas.

Os estatutos de 1964 substituíram as subsecretarias pelos seguintes departamentos: liturgia, pastoral, pastoral universitária, educação, ação social, apostolado de leigos, vocações e ministérios, seminários e opinião pública. A partir de então, a orientação do CELAM mudou em relação a uma preocupação mais especificamente pastoral e social. Na reunião do CELAM em Mar del Plata, Argentina, entre 11 e 16 de outubro de 1966, foi criado o *Departamento de Missões*, juntamente com três *Institutos de Formação de Pastoral*, os *Institutos de Catequese* em Santiago do Chile, o de Manizales, na Colômbia, e o *Instituto de Liturgia* de Medellín, também na Colômbia. Em 1967, após a reunião em Lima, o CELAM formalizou a criação do IPLA, que desde 1965 já tinha começado a organizar cursos itinerantes e cuja sede foi estabelecida em Quito, Equador. Personagens centrais no desenvolvimento da teologia da libertação trabalharam lá.

Em 1968, o *Departamento Ecumênico* foi criado e, com isso, a opinião pública foi deslocada para um *Departamento de Comunicação Social*. Enquanto isso, o CELAM trabalhou

mais estreitamente com a *Conferência Latinoamericana de Religiosos* (CLAR), fundada em 1959 em Bogotá, e que organizava e coordenava as conferências nacionais de religiosos na América Latina. A existência da CLAR refletiu num movimento paralelo de renovação na reflexão pastoral nas ordens religiosas, especialmente jesuítas, dominicanos e maristas, salesianos e franciscanos que estavam sempre bem representados nestas dinâmicas.

As novas orientações do CELAM, portanto, foram acompanhadas da colaboração crescente entre os bispos que a dirigiam, seus assessores e formadores, leigos, sacerdotes e religiosos que trabalhavam nos seus departamentos e institutos, e nas respectivas ordens religiosas. Esta solidariedade transversal ao redor de um polo institucional central e com um projeto comum de Igreja Latinoamericana, inspirada por processos políticos e pastorais sociais da época, dominou a segunda Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, e desembocou na criação de um grupo de reflexão teológico e pastoral, incentivado pelo arcebispo argentino, Monsenhor Pironio e que foi ratificado ao mesmo tempo em que as conclusões da Conferência de Medellín e todas as mudanças organizacionais procedidas, após os estatutos de 1964, numa reunião em São Paulo em 1969.

As dinâmicas terceiro-mundistas católicas ligadas às universidades católicas, institutos de formação, reflexão, pesquisa e ação, a renovação das ordens religiosas, missões, movimento de leigos da Ação Católica e, por fim, o CELAM estavam todos estreitamente articulados. Por isso, os latino-americanos que foram estudar em universidades católicas europeias consequentemente ocuparam nessas redes os espaços de ensino, pesquisa e consultoria, acadêmicos ou não, o que desenvolveu um eixo específico de renovação intelectual, pastoral e militante dentro da Igreja na América Latina.

No caso da Universidade de Louvain, a criação do Colégio para a América Latina, pelos bispos belgas, tornou-se um relevante canal para o intercâmbio de professores e padres belgas para a América Latina, o que permitiu que esta universidade desenvolvesse uma ampla rede na América Latina e se tornasse um centro de acolhimento para alunos latino-americanos, especialmente intelectuais provenientes da classe média[196]. Esta rede foi consolidada. Os europeus participaram da fundação destes espaços organizacionais latino-americanas e desenvolveram os contactos institucionais locais que permitiram então aos estudantes latino-

[196]CORTEN, André, "Une mise en réseaux de la théologie de la libération" In BASTIAN, Jean-Pierre, (dir.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Éditions Karthala, 2001, pp.268-269.

americanos, formados na Europa, trabalhar nessas áreas e reforçar o intercâmbio transcontinental entre todos os atores que estavam implicados. Assim, o jesuíta Roger Vekemans, da Universidade de Louvain, futuro inimigo da teologia da libertação, mas grande estimulador das redes nas quais se engajou, fundou a Escola de Sociologia da Universidade Católica de Santiago de Chile. O padre belga Joseph Comblin, também da Universidade de Louvain, um futuro protagonista e ator no campo da teologia da libertação, chegou ao Brasil em 1958 e posteriormente seguiu para o Chile onde lecionou teologia na Universidade Católica de Santiago, entre 1962 e 1965.

- Os pólos de atuação do terceiro-mundismo: Democracia Cristã e Ação Católica

Esta dinâmica anterior ao surgimento da teologia da libertação já evidencia as diferenciações internas do catolicismo intransigente. Elas estavam particularmente visíveis em torno da Democracia Cristã e da Ação Católica, com seus respectivos deslocamentos da Europa para a América Latina. Eles se prolongaram pela influência do movimento *Economia e Humanismo* do Padre Lebret em sua reflexão sobre o humanismo integral em torno do tema do desenvolvimento na América Latina e do Movimento de Educação de Base (MEB), impulsionado por Paulo Freire no Brasil.

Intimamente relacionados, a Democracia Cristã e Ação Católica definiram as dinâmicas diferenciadoras das abordagens do catolicismo intransigente nas sociedades modernas. Emile Poulat mostrou, na Democracia Cristã, a continuidade do catolicismo intransigente. Ele afirmou que a determinação de incorporar uma terceira via reformista entre a direita conservadora e a esquerda subversiva se baseou numa lógica de oposição, que ajuda a distingui-lo claramente do catolicismo liberal.

O fato da Democracia Cristã assumir a perspectiva da corrente liberal só foi capaz de promover a ilusão de que ela representava o campo de *liberal* da Igreja Católica. Assim, enquanto os católicos liberais defendiam "*que a Igreja legitimou a nova sociedade e que respeita os direitos da religião, um compromisso para a mútua aceitação*" os democrata cristãos só "*aceitam a nova sociedade em conformidade com seu modelo*"[197].

Democracia sim, mas cristã. A democracia defendida pela Democracia Cristã, portanto, não pode ser totalmente confundida com a linguagem política do liberalismo burguês. Ela ao contrário tentou construir uma aliança com o que considerava ser o país real, o do povo, contra o

[197]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.139.

país legal, representada pela burguesia liberal. Poulat afirma que ela não ignora a legalidade democrática, mas fundada sobre uma dupla oposição a uma sociedade "*tão impopular quanto irreligiosa*"[198], ela pretendia sobretudo conciliar a religião com as classes populares.

Sua aceitação das instituições democráticas era acompanhada de um ideal comunitário de participação popular, cuja ambição era construir um modelo completo da sociedade cristã adaptada às modernas questões políticas e liberta do jugo do conservadorismo social. Seu ideal cristão da democracia foi trabalhado em concorrência com a democracia liberal. Sua ideologia interclassista que sustentou a busca de uma base popular competia também com a definição marxista de luta de classes. Assim, a Democracia Cristã permaneceu profundamente anticomunista e fundamentalmente antiliberal.

No entanto, apesar de seu desejo de construir bases populares, não se converteu num partido de massas. Manteve-se como partido de uma elite de intelectuais e clérigos notáveis. É uma crítica que foi feita pelos católicos de correntes radicais que romperam com a Democracia Cristã ou se recusaram a participar dela. Eles identificaram-na como um partido burguês, convertido aos interesses do capitalismo liberal.

Na opinião de Poulat, a Democracia Cristã nunca foi completamente um partido identificado com os interesses da burguesia, uma vez que sempre apoiou um meio termo entre capitalismo reformado e o socialismo moderado aos quais recusou em nome de seu próprio ideal. Mesmo a aparência secularizada imposta pelo pragmatismo do engajamento não destruiu o caráter da busca por uma via autônoma. No entanto, é justo referir ao fato que o realismo do poder político gradualmente transformou-a num dos principais defensores das instituições formais.

A Democracia Cristã se recusou a ceder à distinção antidemocrática promovida pelos movimentos revolucionários de 1960 e 1970 entre democracia real e democracia legal. Em 1964, o democrata cristão Eduardo Frei no Chile, decidiu dizer "sim" à revolução, buscando uma nova adaptação para o espírito da época, mas dentro dos limites da democracia. Malgrado seu discurso populista, seu polo de atração se deslocou para a defesa dos padrões de modelo institucional da democracia representativa, ela nunca reconheceu a autonomia completa do projeto liberal, mas,

[198]POULAT, Emile, *Eglise contre bourgeoisie.* p.139.

apesar disso, aliou-se com ele sobre o que considerou ser um imperativo para a preservação das liberdades modernas.

Em contrapartida, a Ação Católica não tinha a intenção de definir um programa político. Em seus diferentes ramos nunca se recusou a assumir a dimensão política do seu trabalho, mas não defendeu o ideal da ação política como defenderam uma ação de extensão na sociedade. O desejo da Ação Católica de construir as bases sociais adaptou-se para as divisões visíveis da sociedade moderna (trabalhadores, camponeses, estudantes, jovens, intelectuais, mulheres), mas a dimensão comunitária do engajamento de proximidade por ela defendida pretendeu integrar essas massas divididas e anônimas a uma sociedade ideal baseada nos valores cristãos da fé e da prioridade das relações interpessoais.

A Ação Católica não podia negar a realidade complexa de uma sociedade diferenciada, mas se adaptou para atualizar os caminhos na busca de uma reorganização comunitária da vida social. Assumiu então a herança do catolicismo social, que recusou a escolha entre o capitalismo liberal e o socialismo revolucionário e tentou reconquistar a classe trabalhadora ao apresentar seus planos de uma sociedade reconciliada organizada em comunidades. Ela exerceu a ambição de construir uma alternativa integral a uma sociedade conflituosa. Reconquistar as classes trabalhadoras e até mesmo se misturar a elas, no caso exemplar dos padres operários. O engajamento de uma proximidade subjetiva não ignorou a necessidade de responder às questões sociais das classes populares, e especialmente dos trabalhadores.

Sindicatos cristãos, a *Ação Católica* e os *padres operários* delimitaram o mesmo campo de dinâmicas do catolicismo social, que alegou defender o seu próprio modelo de representação de interesses sociais. Este modelo recusava o princípio da luta de classes, ou seja, rejeitava a representação horizontal dos interesses definidos em torno de um conflito central entre as posições das classes no sistema de produção, e optava pela representação dos interesses corporativos verticais definidos em termos da natureza e localização das atividades profissionais em uma sociedade baseada na complementaridade e colaboração mútua.

Aqueles que defenderam este modelo foram frequentemente conduzidos para além da perspectiva original que justificava o seu desejo de imersão. No entanto, a origem de seu compromisso encarnava-se mais na utopia de uma identidade que na necessidade de transformação. Tudo isso confirma a definição que Emile Poulat deu ao catolicismo intransigente. O ideal básico era o mesmo dos democratas cristãos, mas o compromisso que

apoiaram perto de um modelo original de representação social foi priorizado em relação à função da mobilização política.

Ora, a partir do pós-guerra, muitos ativistas europeus da Ação Católica abriram-se ao diálogo com os comunistas e marxistas. O impacto da resistência conjunta de ativistas católicos e comunistas contra o fascismo na Europa, particularmente na França, abriu esta possibilidade. A abertura traduziu-se de forma mais geral num movimento de conversão do militantismo católico à defesa dos interesses das classes populares a quem inicialmente tinham desejado submeter aos seus ideais de uma sociedade sem divisões. A conversão a uma visão conflituosa da sociedade, que enfatizava a necessidade de mudança social sobre a reconstrução da ordem natural se impôs de modo transversal nos ramos da Ação Católica, a partir de relações novas que seus militantes construíram em diferentes grupos sociais em que eles militaram, com as bases sociais, sindicais e políticas de esquerda.

A genealogia intransigente da teologia da libertação é, portanto, distribuída entre dois polos, o primeiro – da *Democracia Cristã* –, por natureza, mais autônoma em relação à instituição, estabeleceu um fiel partido político em busca do ideal cristão de sociedade, e o segundo – da *Ação Católica* –, por natureza, mais dependente da instituição, defendeu este ideal, sem formular um projeto político específico.

- O catolicismo latino-americano antes da teologia da libertação

No decurso destas mutações do catolicismo contemporâneo, Olivier Compagnon[199] abordou três categorias principais do catolicismo latino-americano, antes da crise de 1960: 1) o *maritainismo* e sua defesa dos valores modernos de democracia e justiça social; 2) o *antimaritainismo* radical que recusou qualquer adaptação à política moderna e que se tornou uma minoria em 1940; 3) uma *posição intermediária*, majoritária dentro da Igreja Católica "*em processo de reconciliação com o mundo moderno nos termos do Concílio Vaticano II*"[200].

Três grandes tendências: uma *integrista*, minoritária, disposta a sustentar uma via política católica de ofensiva ao mundo moderno, *outra integrista*, porém majoritária, buscando um meio caminho entre a adaptação à modernidade e sua recusa; e o *maritainismo*, finalmente, engajado na defesa dos valores modernos, mas prisioneiro das contradições intransigentes – a

[199]COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Paris, Septentrion, 2003.
[200]COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud.* p. 220.

impossibilidade de confusão entre fé e política e a necessidade de uma ação propriamente católica, fundada sobre os valores cristãos. Nesse sentido, Oliver Compagnon parece opor de início a intransigência dos antimaritainistas às mudanças desejadas pelos maritainistas dentro do catolicismo, mas finalmente lembra suas origens comuns "*Entretanto, seria errado pensar nessas categorias só em termos de antagonismo. Isso seria esquecer que antimaritainistas e maritainistas prestam culto ao mesmo autor de 'Antimoderne' do período entre as guerras, e todos vêm de uma tradição de antiliberal idêntica.*"[201]

Uma base estrutural comum permaneceu nessas expressões diferenciadas do catolicismo intransigente, cujas divisões surgiram nos anos 1960. A tendência majoritária pela atualização estava profundamente dividida. Democracia Cristã na América Latina, o movimento do Padre Lebret e o MEB de Paulo Freire, ligado à Ação Católica, participaram de um campo de solidariedades militantes ligadas ao desafio da atualização, que já mostravam as tendências contraditórias no ativismo católico terceiro-mundista nos anos anteriores a crise.

Denis Pelletier ressaltou a influência exercida pela obra e pela ação do dominicano Louis Lebret, na reunião de Montevidéu de 1947, realizada entre a União Cívica uruguaia, a Falange Nacional chilena e representantes argentinos e brasileiros[202]. Isto teve um impacto na criação da *Organização Democrata-Cristã da América* (ODCA) em 1949, a organização americana dos partidos da Democracia Cristã que marcou o seu progresso relativo em alguns países da região.

Economia e Humanismo foi fundado em setembro de 1941, para "*trabalhar no sentido de um confronto entre a doutrina social da Igreja e as ciências humanas, a fim de estabelecer as bases para uma "economia humanista" compatível com a ética cristã*"[203]. O movimento defendia o imperativo intransigente de adaptação do catolicismo aos valores modernos de progresso no contexto da reconquista cristã das sociedades modernas. O autor do movimento convergiu os ideais comunitários e corporativistas do catolicismo social associado aos ramos da Ação Católica, com os padres-operários e sindicalismo cristão.

Primeiramente aliado ao regime de Vichy até 1942, o movimento sofreu renovação profunda no pós-guerra, e tornou-se um dos polos renovadores do pensamento católico no sentido das teses progressitas da Democracia Cristã. O mesmo Padre Lebret caracterizado pela defesa do tema do "*desenvolvimento integral*" iria redigir mais tarde a primeira versão da encíclica

[201]COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud.* p. 222.
[202]PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. pp.162-167.
[203]PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. p. 33.

Populorum Progresio, publicada em 1967, a pedido de Paulo VI. Antes disso, porém, se tornou um dos principais pontos de referência no ativismo católico terceiro-mundista na América Latina, e exerceu uma influência profunda nas redes católicas nos países do Cone Sul e Peru.

Como apontou Denis Pelletier, a dinâmica prática e questões pragmáticas do desenvolvimento tinham aproximado o Padre Lebret do mundo moderno, o que incluia a dimensão política "*do acesso universal à educação e à democracia*" e a "*promoção de uma cultura de direitos humanos universais*"[204]. Mas ele nunca abandonou a originalidade do ideal comunitário e integrista do humanismo cristão. Convertido para o mundo moderno, após a conversão alegada, esteve, no entanto, em tensão com ela, pela manutenção de "*hostilidade aos modelos de desenvolvimento, liberais ou socialistas*"[205].

O conceito de desenvolvimento integral, como o termo sugere, não se restringe apenas ao desenvolvimento econômico e político, mas também continha a sua dimensão espiritual. Sua solidariedade com a vontade democrata cristã de buscar bases populares ao seu projeto político nunca lhe permitiu romper definitivamente com o discurso comunitário de oposição à sociedade moderna. Ao mesmo tempo em que colaborou com governos populistas onde os democratas cristãos possuíam pouca influência, tais como o Getúlio Vargas (1950-1954), no Brasil, e Rojas Pinilla (1954-1957) na Colômbia, colaborou intensamente com a Democracia Cristã onde esta havia se consolidado, como no Chile, em particular[206].

O movimento dos centros de desenvolvimento que pretendiam reformar a doutrina social da Igreja Católica e da Democracia Cristã assumiu uma importância particular no Chile. O Chile - país pioneiro do maritainismo, cuja influência se manteve até 1960, como apontou Olivier Compagnon[207] - foi de fato um dos dois países em que triunfou a Democracia Cristã na América Latina, o outro foi na Venezuela. Ele se tornou um dos principais laboratórios da teses desenvolvimentistas da CEPAL, estendidas para visão cristã do desenvolvimento, especialmente no interior do DESAL e ILADES, e também de projetos da *Aliança para o Progresso*. Este

[204]PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. p.430.
[205]PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. p.431.
[206]Denis Pelletier consagra um capítulo às experiências latinoamericanas do padre Lebret: PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme*. pp. 289-328. Neste capítulo ele dá conta por exemplo do papel intermediário que teve Jacques Chonchol, futuro ministro da agricultura de Salvador Allende após romper com os democratas cristãos e ter se aliado à Unidade Popular, na colaboração do Padre Lebret com a Democracia Cristã de Eduardo Frei e com a CEPAL de Raúl Prebisch, no cruzamento de um movimento cristão e uma instituição laica dedicadas ao tema do desenvolvimento.
[207] COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*.p.274.

último, criado pela administração Kennedy para lutar contra o avanço do comunismo na América Latina, se associa à vitória eleitoral de Eduardo Frei, em 1964.

A Democracia Cristã se caracterizou, portanto, pelo seu radical anticomunismo. Em um contexto latino-americano de polarização política, ambos marcados pelo populismo e pelo intervencionismo norteamericano, a Democracia Cristã defendeu uma posição reformista, o desenvolvimento econômico, a integração social e a consolidação das instituições democráticas contra a tentação do socialismo revolucionário. O slogan da campanha de Eduardo Frei, "*revolução em liberdade*", evidencia a lógica que permeava o movimento.

Apesar do anticomunismo dominante da Democracia Cristã e em todo tipo de ativismo católico, alguns gestos de abertura e um interesse crescente no diálogo e debate com o marxismo já estavam ocorrendo, especialmente em torno do movimento de *Economia e Humanismo* e da *Ação Católica*. No Brasil, a Ação Popular, originada da JUC, deu passos importantes no sentido do encontro entre cristianismo e marxismo. Dominada pela figura de Paulo Freire[208], o movimento de educação popular brasileira construiu um método de ensino para adultos com projeto de alfabetização que foi desenvolvido como parte da JUC. Sua expressão final se deu no MEB (Movimento de Educação Base), fundada com o apoio de bispos brasileiros, em 1962-1963, um pouco antes do golpe militar de 1964 contra o presidente João Goulart e que terminou com a experiência, provocando o exílio chileno de Paulo Freire. Este projeto respondia ao ideal católico da proximidade e identificação com as classes trabalhadoras que gradualmente tomou um rumo mais político, comprometido com a defesa dos interesses populares.

Joseph Comblin distinguiu dois momentos de seu desenvolvimento. Inicialmente, o movimento era parte do projeto que não se limitava a um simples programa de alfabetização para adultos, mas de formação de consciência, isto é, da consciência histórica. A ideia era conscientizar as classes populares de sua realidade social e incentivá-las à mudança[209]. Paulo Freire alegava que o trabalho de alfabetização, na verdade, servia a conscientização das classes populares, pois partia da sua própria realidade e percepção subjetiva. Em uma segunda etapa, "*o projeto se estendeu para formar um programa de formação de uma consciência revolucionária. Ele deveria despertar as energias latentes das massas. Nós projetamos uma revolução cujos*

[208]FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, São Paulo, Paz e Terra, 1970. O texto é o mais célebre de Paulo Freire nas teorias sobre educação popular que largamente transcende o campo da teologia da libertação e o campo católico, e que fez dele um dos mais importantes pensadores latino-americanos contemporâneos.
[209]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution. Théorie*.Paris, Presses Universitaires, 1970, p.78.

agentes seriam as classes populares, "o povo" "[210]. O que se queria era produzir uma verdadeira revolução popular a partir de baixo.

Essa radicalização ocorreu principalmente na JUC. Diante da hostilidade da hierarquia, os setores radicalizados decidiram pela autonomia e fundaram a Ação Popular (AP). A AP defendia a necessidade de uma ação conjunta com os comunistas e declarou sua conversão ao marxismo-leninismo. De acordo com Joseph Comblin, sua ala radical participou posteriormente no Brasil de movimentos de luta armada[211].

A etapa anterior parecia, portanto, superada. A proximidade do ideal católico com as classes trabalhadoras tinha desembocado numa ruptura política com a terceira via da Democracia Cristã e seu anticomunismo. Este movimento marcou um efeito dinâmico de diferenciação política. Mas em um nível filosófico, o seu ideal de revolução personalista e comunitária permaneceu sob a influência de Mounier[212]. De acordo com Joseph Comblin, portanto, o movimento concentrou sua atenção em produzir "*condições subjetivas de revolução*" que chegou a "*ignorar as condições objetivas*"[213].

Em vez disso, a teologia da libertação, posteriormente, deu uma importância central para as chamadas condições objetivas de dependência que acabaram por justificar as opções políticas de parte dos seus representantes pelo socialismo. Eles subjugaram a ele, pelo menos inicialmente, o ideal católico da identidade popular e da ação comunitária. Nesse sentido, a teologia da libertação aprofundou a reflexão sobre as implicações do engajamento político dos cristãos na relação entre fé e política. A pertinência do termo *libertação* se vinculou ao de *revolução* e as referências filosóficas do pensamento católico pós-guerra, ainda partilhados pela Ação Popular, foram deslocadas.

Esta virada filosófica e política geraram conflitos teológicos e eclesiais em torno do conceito de autoridade católica – no entanto, sem provocar uma verdadeira ruptura no seio da teologia e eclesiologia do catolicismo dominante e, isso porque se buscava associar a instituição aos deslocamentos e não justificar a deserção dela. Enquanto os ativistas da Ação Popular encontravam-se totalmente marginalizados na instituição católica, Paulo Freire foi apoiado por uma parte dos bispos do Brasil em seu exílio e colaborou, no Chile, com as redes da Democracia

[210]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution.* p.78
[211]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution.* p.79
[212]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution.* p.79
[213]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution.* p.78-79

Cristã. Isso mostra que a crise ainda estava longe de tocar as bases das redes de solidariedade formadas no âmbito do terceiro-mundismo. Não houve rompimento político irreparável. Como afirmou Joseph Comblin em 1970, o problema suscitado pelo movimento brasileiro de conscientização nasceu "*em vários países latino-americanos, onde o sistema Democrata Cristão está em questão, bem como onde não pode penetrar*"[214]. No Chile, os democratas cristãos estavam em plena ascensão ao poder.

Antes da ruptura interna das redes, o campo do terceiro-mundismo se dividiu em duas tendências, com todos os intermediários possíveis. Por um lado, a *renovação progressista do catolicismo* no seio da teologia do desenvolvimento, em cujo nome os democratas cristãos mantinham-se procurando uma terceira via entre socialismo e liberalismo, muito marcado por um ambiente anticomunista ao estilo da *Aliança para o Progresso*. Do outro lado, *os movimentos de radicalização*, de diferenciação revolucionária com o tema do desenvolvimento, no seio do ativismo católico, cujo engajamento, se situava principalmente no nível subjetivo e da ação cotidiana, que não podia levar a uma verdadeira ruptura na abordagem político-filosófica das redes terceiro-mundistas. Os teólogos da libertação, em seguida, acreditaram encontrar na revolução socialista uma verdadeira saída macropolítica de curto prazo na América Latina.

Em conclusão, apesar do seu ponto de partida ser a defesa proselitista da evangelização e a conquista das sociedades periféricas ameaçadas pelo subdesenvolvimento e pelo comunismo, o terceiro-mundismo católico evoluiu progressivamente para uma reflexão mais profunda dos problemas pastorais e dos desafios sociais enfrentados no contexto da América Latina. Originalmente concebido como uma defesa da fé, a mudança promovida pelas práticas sociais e políticas da América Latina teve um efeito secularizante sobre a doutrina social da Igreja Católica. Este duplo descentramento da Europa e América do Norte para América do Sul e para a sociedade secularizada mobilizou os espaços acadêmicos intermediários na intersecção do campo religioso e acadêmico. No entanto, isso não eliminou a dependência institucional e externa de dinâmicas que continuaram a se situar – do ponto de vista de uma via especificamente cristã do desenvolvimento e da ação coletiva – referendadas pela doutrina social da Igreja Católica.

O discurso da desinstitucionalização era regulado por relações institucionais e transnacionais. Assim, Ivan Illich, Roger Vekemans e François Houtart definiram um caminho de solidariedade necessária entre os Estados Unidos, Europa e América Latina e entre a hierarquia

[214]COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution.* p.79.

católica, clérigos e leigos. Ivan Illich contou com o apoio do cardeal de Nova York, Spellman. Houtart havia estudado na Universidade de Chicago em 1953, o que facilitou o financiamento da Fundação FERES pela *Homeland Foundation*. Roger Vekemans circulava em um triângulo universitário formado pela Universidade de Chicago, Louvain e de Santiago de Chile.

A teologia da libertação surgiria a partir da acentuação dessas dinâmicas, iniciadas nos anos 1950 e 1960. Ela radicalizou tanto a vontade de se adaptar à modernidade quanto à crítica da própria modernidade em nome da dupla identidade: *cristã* e *periférica*. Ela voltou-se para o mundo, recusando-se a submeter sua solidariedade política com a libertação da América Latina ao princípio integrista de uma via especificamente cristã. Entre continuidades e descontinuidades a teologia da libertação continuou a perseguir vias intermediárias decorrentes da incapacidade de ruptura total com o determinismo institucional e discursivo do catolicismo intransigente.

A análise mais longa e detalhada da genealogia da teologia da libertação ligada às dinâmicas das redes terceiro-mundistas relativiza o discurso do progressismo na literatura militante e aponta para suas raízes históricas estruturadas na nebulosa do catolicismo intransigente, relativizando a oposição assimétrica entre igreja progressista/ Igreja Conservadora. Ao longo dos anos 1970, um retorno do religioso vivido pela teologia da libertação e sua ênfase na identidade comunitarista se tornaram elementos evidentes de seu apego às teses intransigentes.

1.6 - O discurso da práxis, da periferia e da *latinoamericanidade*

A teologia da libertação criou uma identidade própria a partir da lógica de oposições assimétricas recorrentes na literatura militante, que estabeleceu entre os conceitos binários, outro importante par de oposições: *teologia europeia, abstrata e exógena* versus *uma teologia latino-americana, concreta, periférica*. Entretanto, ao valorizar sua identidade latinoamericana e periférica, tal oposição binomial não ressaltou a relevância das relações transcontinentais e transnacionais que contribuiu para a constituição e desenvolvimento da teologia da libertação. A noção de *práxis* também reforçava discursivamente a identidade basista subestimando a importância do caráter intelectual da teologia da libertação.

Quanto ao seu caráter intelectual, compreende-se aqui que a teologia da libertação deve ser entendida, antes de tudo, como um corpo de textos produzidos a partir de 1968, principalmente por teólogos e intelectuais laicos latino-americanos e, em sua grande maioria católica, como

Gustavo Gutiérrez (Peru), Hugo Assmann, Clodóvis e Leonardo Boff, Carlos Mesters, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino e Ignácio Ellacúria (El Salvador), Segundo Galilea (Chile), Lucio Gera, Juan Carlos Scannone, Ruben Dri (Argentina), Juan Luís Segundo (Uruguai), Enrique Dussel (México), Pablo Richard (Chile/Costa Rica) entre outros[215], cujo principal objetivo era criar formulações teológicas, históricas, sociológicas e econômicosociais que legitimassem certo catolicismo de esquerda nascido em alguns setores da Igreja latinoamericana no início dos anos 1960, principalmente no seio das redes do terceiro-mundismo católico.

Entretanto, essa gama de teólogos pertencentes ao campo da teologia da libertação apareceu em momento e contextos diferentes. Entre as décadas de 1960 e 1970 existem dois momentos diferenciados na gênese da teologia da libertação. Um inicial, entre os anos 1968-1973, e outro a partir de 1973 até finais da década de 1970. Os teólogos surgidos no *primeiro momento* no desenvolvimento da teologia da libertação se situavam no centro das dinâmicas institucionais e militantes do terceiro-mundismo cristão.

	Posição nas redes latinoamericanas do campo entre 1968-1973
Rubem Alves	Membro do ISAL
Hugo Assmann	Membre do ISAL / Ligado ao MIEC-JECI
Joseph Comblin	Professor do IPLA / Conselheiro do CELAM
Enrique Dussel	Professeor do IPLA
Segundo Galilea	Diretor do IPLA / Conselheiro do CELAM
Lucio Gera	Professor do IPLA / Conselheiro do CELAM
Gustavo Gutiérrez	Professor do IPLA / Conseilheiro do CELAM / Capelão do MIEC-JECI
José Marins	Professor do IPLA / Conselheiro do CELAM
José Miguez Bonino	Membro do ISAL
Julio de Santa Ana	Membro do ISAL
Juan C. Scannone	Professor do IPLA
Juan Luis Segundo	Professor do IPLA / Diretor do *Centro Diego Fabre*

[215] BOFF, Leonardo & BOFF, Clodóvis. "A Concise History of Liberation Theology" In www.landreform.org/boff2.htm, acessado em 25/06/2006.

Tabela 03[216]

Os teólogos católicos responsáveis pelas primeiras publicações que deram origem à teologia da libertação estavam ligados principalmente ao CELAM e concentravam-se em torno do IPLA. Os protestantes aqui citados estavam ligados ao ISAL, um importante polo rede terceiro-mundista protestante[217]. O período acima descrito é justamente o momento de aparecimento dos primeiros textos da teologia da libertação. As publicações vinham na sequência das já mencionadas reuniões de anos anteriores fomentadas pelo CELAM para a Conferência de Medellín e que contribuíram para o desenvolvimento oral da teologia da libertação. Nos anos seguintes, houve uma explosão de reuniões latinoamericanas, nacionais e locais, onde foi feito uso intensivo do termo *teologia da libertação*.

O primeiro uso do termo *teologia da libertação*, geralmente reconhecido foi feito por Gustavo Gutiérrez, em uma reunião em Chimbote, em 1968, que reuniu o UNEC, o movimento estudantil católico peruano, e o grupo sacerdotal *Oficina de Información Nacional Sacerdotal* (ONIS). Ele apresentou um documento intitulado "*Rumo a uma teologia da libertação*"[218]. Os protestantes lembram, por sua vez, a tese de doutorado defendida por Rubem Alves, com o mesmo título no Seminário de Princeton, nos Estados Unidos em 1968[219].

Entretanto, devido a hegemonia católica no seio da teologia da libertação a legitimidade fundadora de Rubem Alves foi sempre mais discutida. Isto se deveu parcialmente a pouca ortodoxia de seu conteúdo. Nietzsche era mais invocado que Marx. A crítica de Marcuse às

---

[216] Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 195.

[217]Em 1960, ativistas protestantes da *Federação Universal dos Movimentos Universais Cristãos* (FUMEC), que também fizeram campanha em seus movimentos nacionais, do *Movimento dos Estudantes Cristãos* (MEC), a *Comissão de Educação Latinoamericana Cristã Evangélica* (CELADEC) e *União Latinoamericana Evangélica* (UNELAM) foram os principais fomentadores do movimento ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), então dominado pela figura e pensamento de Richard Shaull. O movimento ISAL respondia às convocações da *Comissão Igreja e Sociedade* do *Conselho Mundial de Igrejas* (CMI). Foi criado em 1961 na América Latina na Conferência Evangélica Huampani, Peru, e formalizada no ano seguinte, em Fevereiro de 1962, em São Paulo, no Brasil. O movimento ISAL era um espaço de reflexão teológica, composto por um grupo de jovens intelectuais, que defendiam que as igrejas evangélicas deviam estar envolvidas nos processos de mudança social em curso. O movimento, generosamente financiado pelo CMI, tinha representantes em vários países do Cone Sul, como Brasil, Uruguai, Argentina e Chile, e para além do Cone Sul, nos Países Andinos, especialmente na Bolívia onde teve alta visibilidade. Eles fizeram do discurso de conscientização do povo o principal instrumento para captar financiamento para seus projetos e atividades. A segunda reunião do ISAL teve lugar em El Tabo, Chile, em 1966, onde seus membros afirmaram o pleno compromisso dos cristãos nas transformações revolucionárias na América Latina. O ISAL também passou a publicar a revista *Cristianismo y Sociedad*, a partir de 1962, em Montevidéu. Gradualmente, o ISAL migra da teologia da revolução para a teologia da libertação, para se tornar um dos principais centros de difusão das ideias da nova teologia.

[218]GUTIÈRREZ, Gustavo. *Hacía una teología de la liberación*, Montevideo, MIEC-JEC, 1969.

[219]ALVES, Rubem. *Towards a theology of liberation*, Princeton, University of Princeton, 1968.

sociedades industriais avançadas eclipsava a referência canônica à teoria da dependência. Tais questões deveram-se também ao contexto de produção mais estritamente acadêmico de uma tese escrita em inglês e defendida num seminário em Princeton. Supunha-se que – por definição – a teologia da libertação não tivesse saído das faculdades de teologia, mas antes superado a finalidade acadêmica e dogmática da reflexão teológica. A profundidade de sua reflexão religiosa encontrava sua finalidade na transformação social.

Ambos os teólogos estiveram no encontro teológico ecumênico organizado em Cartigny, Suíça, pela *Sociedade para o Desenvolvimento e Paz* (SODEPAX), sociedade ligada à comissão pontifícia *Justiça e Paz* e ao *Conselho Mundial de Igrejas* (CMI), em novembro de 1969. Todos eles defenderam o termo *libertação* em detrimento de *desenvolvimento* no âmbito do diálogo ecumênico internacional entre o catolicismo e o protestantismo.

As primeiras publicações da teologia da libertação confirmam o impacto dessas redes no desenvolvimento da expressão. A tese de Rubem Alves foi publicada pela editora *Corpus Books*, de Cleveland, EUA, em 1969, sob o título *A Theology of Human Hope*. Foi logo depois difundida pelas redes militantes do campo. O editor *Tierra Nueva* de Montevidéu, diretamente relacionado com o ISAL publicou o texto em 1970 sob o título *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* O texto da conferência de Gustavo Gutierrez em Chimbote foi publicado em Montevidéu pelo MIEC-JECI, em 1969.

O mesmo secretariado também publicou em 1970 outro texto fundador da teologia da libertação, o de Hugo Assmann: *Teologia de la liberación. una evaluación prospectiva*. Em 1971, Hugo Assmann concluiu este texto que foi publicado pelo editor do ISAL, *Tierra Nueva*, em 1971: *Liberación-opresión: desafio a los cristianos*.

O texto de Gustavo Gutierrez, *Teologia de la liberación: perspectivas*, considerado o mais clássico e canônico do campo, foi publicado em 1971 pelo *Centro de Estudos e Publicações* (CEP), serviço de comunicação e publicações dirigidas às comunidades cristãs, criado em 1970 na cidade de Lima, e, em seguida, ligado às atividades de formação e pesquisa do *Centro Bartolomé de las Casas*, fundado por Gustavo Gutiérrez, em 1974.

Porém, antes da publicação desses textos, as mesmas redes de militantes já haviam desenvolvido alguns escritos e realizado muita atividade oral em torno da *teologia da libertação*. No entanto, os textos mencionados são considerados os fundadores, uma vez que lhe deu uma base teológica mais sólida. Na mesma época, Rubem Alves e Gustavo Gutierrez publicaram

textos geralmente menos conhecidos nestas redes. A *Federação Universal dos Movimentos Estudantis Cristãos* (FUMEC) difundiu um texto de Rubem Alves, intitulado *Apuntes par un programa de reconstrucción de la teologia*, em 1970. Por meio deste texto, sua tese de doutorado passa da validação acadêmica para um quadro de pensamento militante. O MIEC-JECI publicou duas outras obras de Gustavo Gutierrez: *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, de 1968, e *Praxis de liberación y fé cristiana*, de 1973.

Em resumo, a publicação dos primeiros textos da teologia da libertação e da literatura militante que acompanhou é distribuída entre os dois grupos, o polo protestante da ISAL e da FUMEC – espaços de ativismo intelectual de jovens pastores e estudantes protestantes – e o polo católico do movimento estudantil laico do MECI-JECI. A única exceção foi a publicação do texto clássico de Gustavo Gutierrez pelo CEP, que de certo modo antecipou o deslocamento posterior do campo para os centros ecumênicos. No entanto, os principais teólogos da libertação que interagiram com os militantes seculares eram em sua maioria sacerdotes, assessores do CELAM, de organizações religiosas e de organizações das conferências episcopais.

O posicionamento dos teólogos da libertação, naquele contexto, não era periférico em termos institucionais, mas privilegiado, já que dispunham de visibilidade e da capacidade de mobilizar os recursos institucionais do CELAM a favor de seu projeto político-religioso. Por outro lado, desfrutavam também de uma relação estreita com as redes de ativismo católico de genealogia terceiro-mundista.

O grande peso dos atores externos é outro traço da teologia da libertação que auxilia na relativização do discurso baseado na oposição assimétrica entre uma teologia *concreta*, *periférica e latinoamericana* versus *abstrata, central e europeia/exógena*, e que, esclarece também seu caráter intelectualista. Num levantamento preliminar de teólogos, bispos e autoridades do campo da teologia da libertação, se pode observar a presença maciça de pessoas provenientes de fora da América Latina.

País de origem	**Atores externos**	**Residências eventuais na América Latina**
Espanha	Ignacio Martín Baró Pedro Casaldáliga	El Salvador (San Salvador) Brasil (São Félix do Araguaia, Mato Grosso) Bolivia

	Víctor Codina Ignacio Ellacuria José González Faus Casiano Floristan Cecilio de Lora Jon Sobrino Juan José Tamayo José María Vigil	El Salvador (San Salvador) Colombia (Bogotá) El Salvador (San Salvador) Nicarágua (Manágua) / Panama (Ciudad)
Itália	Giulio Girardi	Viagens frequentes para a América Central e Cuba
França	Charles Antoine André Aubry Vincent Cosmao Alex Morelli	Brasil (São Paulo) Colombia (Bogotá) / México (San Cristóbal de las Casas)
Bélgica	Joseph Comblin François Houtart	Brasil (Campinas, Recife, Pessoa) / Chile (Santiago) Entre 1958 e 1964, residências regulares na Colõmbia e México por seu trabalho de pesquisa estatística sobre a situação continental da Igreja Católica (FERES)
Países Baixos	Karl Mesters Franz Vanderhoff	Brasil Chile (Santiago) / México (México, Istmo de Tehuantepec)
Alemanha	Franz Hinkelammert	Chile (Santiago) / Honduras (Tegucigalpa) / Costa Rica (San José)
Áustria	Ivan Illich	México (Cuernavaca)
Estados Unidos	Roy May George Pixley	Bolivia / Costa Rica (San José) México / Nicaragua (Managua)

Tabela 04[220]

[220] Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 204.

O fato destes protagonistas da teologia da libertação serem europeus ou norte-americanos não os impediu de se identificar com a América Latina e com uma teologia cujo tema central diz respeito à América Latina. Muitos deles eram residentes na América Latina, outros não. A identificação de cada um com a teologia da libertação e seu contributo para com sua estruturação deve ser ressaltada. No entanto, a presença marcante deles no campo amplia a o alcance geográfico da teologia da libertação e evidencia seu caráter transnacional e transcontinental, relativizando a identidade exclusiva de uma teologia latinoamericanista.

Alguns desses intelectuais-religiosos residentes na América Latina estavam bem posicionados nas redes de militantes, intelectuais e institucionais do campo, como o exemplo de Joseph Comblin. Ficou sucessivamente no Brasil, entre 1958 e 1962, em Santiago do Chile, entre 1962 e 1965, em Recife, no Nordeste do Brasil, entre 1965 e 1972, no Chile novamente, entre 1972 e 1980, e desde então em João Pessoa (Paraíba), também no Nordeste do Brasil.

Originalmente professor de teologia na Universidade Católica de Louvain, foi assessor do CELAM e professor de teologia na Pontifícia Universidade Católica do Chile. Ele então continuou a ser um *link* permanente das redes eclesiais, teológicas e ecumênicas do campo. Outros foram simplesmente figuras centrais nas redes transnacionais, como François Houtart. Primeiro no CELAM e com o FERES, depois com o CETRI e por meio de seus contatos eclesiais e das ONGs, foi um dos principais líderes e estimuladores das redes intercontinentais do campo.

Alguns foram mais periféricos, como Vincent Cosmao. Diretor do *Centro Lebret*, ele foi um elo francês das redes de solidariedade com a América Latina, muitas vezes convidado a vir a América Latina. Junto a ele devem ser adicionados missionários mais anônimos, relacionados a um contexto local mais específico. Charles Anthony foi o que emergiu a partir deles, quando, após cinco anos como missionário em São Paulo (1964-1969), ele criou o DIAL para a divulgação de informações sobre a América Latina[221]. A presença de missionários franceses em

[221]O DIAL foi criado em 1967 por Charles Antoine em colaboração com José de Brouker. A ideia consistia em difundir na Europa as informações sobre a ditadura militar e a oposição feita por setores católicos a esta ditadura. No seu retorno a França criou uma sede em Parise publicou o primeiro boletim de informações em 15 de abril de 1971. Centro de difusão sobre a atualidade política e social da América Latin, o DIAL dava conta principalmente da atuação da igreja católica neste contexto, afim de mobilizar a solidariedade das redes católicas europeias. Inicialmente centrado sobre o contexto brasileiro, o centro ampliou rapidamente sua atuação para o âmbito regional. En 1995, o dominicano Alain Durand transferiu sua direção para Lyon. Ele próprio é profundamente ligado às redes do campo (notadamente ao DEI) e a ONGs europeias solidárias dessas redes como a *Comité Catholique pour la Faim et contre le Développement* (CCFD), na França. Atualmente, o DIAL faz eco ao discurso em voga de denúncia da pobreza e dos efeitos do neoliberalismo na América Latina, como de novas temáticas da teologia latinoamericana (indígena, negra, de gênero e ecológica).

Chiapas, no México, e bascos na América Central foi, por exemplo, relevante. O centro religioso da UCA, em San Salvador traduzia a forte presença espanhola e basca na América Central.

Existiram dois tipos principais de atores externos: aqueles que residiam na América Latina e aqueles que viajavam regularmente para atividades sociais e intelectuais. Os últimos eram pontos de referência na Europa, graças ao seu investimento militante nas redes latinoamericanas (incluindo a mobilização de seus referentes locais), e pontos de referência na América Latina, graças ao prestígio e a capacidade de mobilizar recursos contidos em sua origem.

Quanto aos primeiros, observa-se que a origem geográfica dos missionários católicos era predominantemente espanhola, o que a proximidade histórica e linguística facilmente explicam, e os segundos provenientes da principal zona de transformação do catolicismo na época do Concílio Vaticano II: França, Holanda, Bélgica e Alemanha. Por seu lado, os missionários protestantes foram mais frequentemente provenientes dos Estados Unidos. O peso dos atores e das solidariedades externas do campo da teologia da libertação se explica por sua genealogia no terceiro-mundismo católico e suas redes latinoamericanas construídas a partir do deslocamento militante de missionários cristãos europeus e norte-americanos para a América Latina.

Por outro lado, observa-se na trajetória dos principais nomes da teologia da libertação na América Latina um deslocamento inverso quando de suas formações intelectuais. Isto esteve especificamente ligado com o intercâmbio acadêmico estabelecido pelas redes terceiro-mundistas, no contexto de mutação do pensamento cristão.

Muitos teólogos católicos e os atores do campo estudaram em Roma, considerado um dos centros do catolicismo conservador. Hugo Assmann obteve seu doutorado em teologia na Universidade Gregoriana em Roma, em 1961, sobre o tema da *dimensão social do pecado* e sob a direção do jesuíta José Fuchs. Na mesma universidade, Luis del Valle recebeu seu doutorado em teologia em 1962, e Luciano Uribe[222] estudou o mesmo tema entre 1952 e 1956. Pablo Richard estudou as escrituras sagradas no Pontificado de Estudos Bíblicos de Roma, entre 1967 e 1969.

[222]Nasceu em 1933, em Villa de Purificación, México. Enviado para terminar teología no *Pontificio Colegio Pío Latino Americano*, obteve a Licenciatura em Teologia na *Universidade Gregoriana* de Roma. Foi ordenado sacerdote em 1957. Voltou ao México onde começou a demonstrar sua inclinação pela ação social. Participou de cursos e seminários do *Secretariado Social Mexicano* onde entrou em contato com o Pe Pedro Velázquez e sua equipe. Conseguiu permissão para graduar-se em Ciências Sociais na *Universidade de Louvain*, Bélgica. Ligado a teologia da libertação, trabalhou pela implantação das CEBs durante os anos 1970 e 1980. Foi professor universitário e de seminários. Ao final dos anos 1990, buscou refúgio na Cidade do México pela frequente marginalização que sufreu das autoridades de sua diocese. Manteve-se colaborando então intimamente com o *Secretariado Social Mexicano. Faleceu em 2009.*

No entanto, uma parte considerável destes personagens estabeleceu-se na área de influência francogermânica, onde predominava uma postura de renovação do pensamento católico. Hugo Assmann e Luciano Uribe prolongaram ali seus estudos. A este respeito, Luciano Uribe reconheceu que ele deixou a universidade em Roma, com uma atitude muito conservadora e sua subsequente mudança pela Universidade Católica de Louvain, entre 1959 e 1961, contribuíram para sua transformação. Ali conheceu os sociólogos François Houtart, Jacques Ladrière, Jacques Leclercq e Eugene Collard, que dirigiu sua tese em sociologia da religião, e cruzou com os futuros teólogos da libertação, tais como Enrique Dussel, em 1961. Durante sua visita a Roma, Luis del Valle conheceu o impacto das primeiras sessões do Concílio Vaticano II e Pablo Richard confirmou os ares de renovação nos estudos bíblicos.

O polo francês de intercâmbio acadêmico com a América Latina estava dividido entre a Universidade Católica de Louvain (UCL) e um espectro mais amplo de universidades francesas, especialmente no caso dos católicos.

Centro de Formação	**Ator**	**Curso**
UCL, Bélgica	Gonzalo Arroyo	Teologia
UCL, Bélgica	José Oscar Beozzo	Sociologia
UCL, Bélgica	Clodovis Boff	Teologia (1965-1969) Doutorado em Teologia (1973-1978)
UCL, Bélgica	Gustavo Gutiérrez	Psicologia (1951-1955)
UCL, Bélgica	Arnoldo Mora	Filosofia (1960-1964)
UCL, Bélgica	Juan Luis Segundo	Doutorado em Teologia (1957)
UCL, Bélgica	Luciano Urribe	Sociologia (1959-1961)
Instituto Católico de Paris, França	Enrique Dussel	Teologia (1961-1965)
Universidade Catolica de Lyon, França	Gustavo Gutiérrez	Doutorado em Teologia (1955-1959)
Nova Sorbonne Paris 3, France	Juan Luis Segundo	Doutorado em Letras (1963)

Tabela 05[223]

[223]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 208.

A UCL também recebeu Camilo Torres, que estudou sociologia (1954-1958) e obteve seu doutorado na mesma disciplina em 1965. Outros atores do campo que ali passaram foram Enrique Dussel e Cecílio de Lora. Eles definiram a UCL como uma das principais áreas de tráfego e encontro dos estudantes da América Latina. A instituição esteve igualmente na vanguarda da renovação do pensamento católico. Além dessas universidades, havia também os seminários de formação católica. No segundo semestre de 1960, Miguel Concha, por exemplo, estudou no seminário dominicano de Saulchoir.

O outro foco central da transformação do pensamento cristão, o conjunto germânico, também recebeu teólogos latino-americanos da libertação. Por esta altura, Johann Baptist Metz era professor na Universidade de Munster, Karl Rahner, em Innsbruck, e Jürgen Moltmann na de Tubingen. Em Munique, Leonardo Boff testemunhou receber os ensinamentos de Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg e, do lado protestante, de Gerhard von Rad. Ele defendeu sua tese em 1970, "*A Igreja como sacramento*"[224], sob a orientação de Joseph Ratzinger, que o ajudou a publicá-la e, em seguida, tornou-se ironicamente o cardeal da Congregação para a Doutrina da Fé, adversário institucional da teologia da libertação e futuro papa Bento XVI.

Centro de formação	**Ator**	**Curso**
Universidade de Frankfurt, Alemanha	Hugo Assmann	Sociologia e especialização em comunicação (1967)
Universidade de Munique, Alemanha	Leonardo Boff	Doutorado de Teologia (1965-1970)
Instituto Europeu de História de Mayence / Universidade de Münster, Alemanha	Enrique Dussel	Doutorado em História (1967)
Universidade Innsbruck, Áustria Universidade de Munique, Alemanha	Juan Carlos Scannone	Teologia Doutorado de Filosofia (1967) e de Teologia

Tabela 06[225]

O caminho de Enrique Dussel na Europa merece esclarecimento. Chegou em 1957 na Universidade Complutense de Madri e ali obteve seu doutorado em filosofia em 1961[226]. A

[224]BOFF, Leonardo, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
[225]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 208.

Espanha era um dos polos mais conservadores do catolicismo em toda a Europa. É significativo lembrar que o episcopado espanhol foi um polo de resistência a mudanças durante o Vaticano II. Porém, Dussel viveu em Israel entre 1959 e 1961, quando acompanhou o padre Paul Gauthier em seu trabalho evangélico como um carpinteiro da construção civil. De certa forma, o engajamento social de Gauthier representava uma espécie de continuidade ao movimento dos padres operários na França. Segundo Dussel, essa experiência em Israel, ao lado de Gauthier, foi fundamental para uma visão mais sensível em relação à pobreza e a exclusão, já que ali teria experimentado uma conversão aos pobres, inclusive em sua concepção de história, já que num determinado dia relatava em tom de exaltação o processo de conquista da América por Pizarro, quando foi questionado por Gauthier acerca de quem era o pobre naquela situação. Dussel afirmou que aquele questionamento o fez repensar sua concepção histórica[227].

Posteriormente, então, viveu em Paris, onde colaborou com a Missão para França e fez seus estudos teológicos no Instituto Católico. Ele obteve seu mestrado em Teologia em 1965, mas já estava morando na Alemanha desde 1963. Na Alemanha, preparou um doutoramento em história coordenado conjuntamente pelo professor francês Robert Ricard[228] e pelo professsor alemão de Mayence Joseph Lortz. Ele a defendeu, em 1967, nas instalações da Sorbonne, na França sob o título "*O Episcopado da América Latina, instituição missionária em defesa do índio (1504-1620)*".

Inicialmente aluno de filosofia na conservadora Espanha de Franco, Enrique Dussel, em seguida, estudou nos dois principais polos de renovação intelectual do pensamento católico: francófono e germânico. Inclusive alguns relevantes teólogos espanhóis do campo estudaram em universidades na mesma zona.

Centro de formação	**Ator**	**Curso**

[226]Ele obteve seu mestrado em filosofia na Universidade Nacional de Cuyo, Mendoza, em 1957, sobre a problemática do bem comum no pensamento grego e na filosofia da Aristóteles. Sua tese de doutorado, orientada por Millán Puelles, analisa a inconsistencia teórica do bem comum. Posteriormente, em sua tese de teologia analisa o humanismo integral de Mounier e o personalismo comunitário. Conf. DUSSEL, Enrique. "Un proyecto ético y político para América Latina" In *Anthropos*, Barcelone, 1998.

[227]DUSSEL, Enrique. "Un proyecto ético y político para América Latina" p. 30.

[228]Robert Ricard é considerado um dos grandes historiadores e pesquisadores de história colonial da América Latina do século XX. Sua obra "*La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572"* é um dos marcos pioneiros da historiografía acerca do proceso de difusão do catolicismo na América Latina.

Universidade de Innsbruck, Áustria	Ignacio Ellacuria	Teologia (1958-1962)
Universidade de Innsbruck, Áustria Universidade de Tubingue, Alemanha	Casiano Floristan	Teologia Doutorado em Teologia (1959)
Universidade de Fribourg, Suiça	Cecilio de Lora	Teologia (título obtido em 1958)
Universidade *Hochschule S. Georgen* de Frankfurt, Alemanha	Jon Sobrino	Doutorado em teologia (1975)

Tabela 07[229]

Os católicos foram estudar em sua maioria na Europa. No entanto, alguns se dirigiram a América do Norte. Diego Irarrázaval ganhou a sua segunda rodada de tais estudos religiosos na Divinity School, em Chicago. Outro ator em campo no Chile, Gonzalo Arroyo, ganhou seu segundo ciclo de filosofia na Universidade de Montreal, antes de concluir seu MBA na Universidade UOWA (Master of Business Administration) em administração de empresas. Durante seus anos de seminário jesuíta, Luis del Valle fez a vida no Texas. Jon Sobrino foi estudar engenharia civil e filosofia na Universidade de Saint Louis.

Em contrapartida, os teólogos protestantes mais destacados do campo, estudaram a grande maioria em seminários dos Estados Unidos, com exceção de Júlio de Santa Ana. Seu último estudo foi na faculdade de teologia protestante da Universidade Marc Bloch de Estrasburgo. Ele defendeu seu doutorado em ciências da religião, na opção filosofia da religião, sobre o pensamento de Ortega y Gasset, em 1962.

Centro de formação	**Ator**	**Curso**
Union Theological Seminary, NY Seminario de Princeton	Rubem Alves	Mestrado em teologia (1964) Doutorado em Teologia (1968)
Trinity Evangelical Seminary, NY	José Duque	Teologia (1968-1969)
Union Theological Seminary, NY	José Miguez Bonino	Doutorado de Teologia (1960)
University of Chicago	George Pixley	Doutorado em Ciências Bíblicas (1963)
Faculdade de Teologie Protestante - Universidade Marc Bloch de Strasbourg	Julio de Santa Ana	Doutorado em Ciências da Religião (1962)

[229]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 210.

Tabela 08[230]

O discurso da ruptura latinoamericana da teologia da libertação com a teologia europeia, mesmo a mais progressista, foi precedida do deslocamento inicial dos atores latino-americanos para universidades e seminários da Europa e América do Norte. Além de seus lugares permanentes de estudo, os estudantes latino-americanos viviam o clima quente da renovação do pensamento cristão. Além das fronteiras do pensamento cristão, também se confrontaram com debates filosóficos, políticos e científicos da época.

Alguns teólogos católicos na América Latina voltaram antes de 1968 por meio das redes latinoamericanas e nelas se inseriram: Enrique Dussel (1967), Gustavo Gutiérrez (1959), Juan Carlos Scannone (1967) e Juan Luis Segundo (1963). Outros, não menos importantes, retornaram depois: Hugo Assmann (1970), Clodovis Boff (1969), Leonardo Boff (1970) e Pablo Richard (1969). Isso não os impediu de integrar imediatamente a dinâmica do campo latino-americano.

Sua radicalização não foi, portanto, fruto exclusivo do contexto latino-americano. Também foi determinado pelo movimento de deslocamento inicial, localizado sob o impacto mais amplo da Guerra Fria, na cultura de protesto da década de 1960 e as mudanças no pensamento cristão. O choque do encontro com a realidade periférica latino-americana de miséria e de injustiça social, geralmente relatada pelos estrangeiros e pelos latino-americanos de regresso, não se refere exclusivamente à realidade substancial. Refere-se à construção do significado desta realidade criado pelas redes terceiro-mundistas que investiram seus interesses e preocupações, interação e convergência com a radicalização política na região.

A descida para o radicalismo certamente respondeu ao deslocamento do *centro* para a *periferia.* Esteve condicionada pela passagem dos principais intelectuais da teologia da libertação pelo centro, pela vontade do discurso cristão de se apropriar das questões sociais e dos desafios contemporâneos do pensamento filosófico, científico e político.

A ruptura proclamada definiu um discurso alternativo, o da *periferia*, em concorrência com o discurso do centro exógeno. A realidade da violência social, a dialética da realidade de dominação e dependência, a singularidade de uma experiência prática de libertação e a realidade periférica definida pela fé cristã, levou os atributos de um distanciamento e uma alteridade que ocultava, no entanto, a proximidade com aquilo que ela pretendia quebrar. Ora, a dependência

[230]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 211.

das relações de solidariedade externa e as trocas transcontinentais foram uma constante no campo da teologia da libertação.

As reuniões que levantaram o debate teológico da teologia da libertação foram organizadas na Europa, na primeira etapa da teologia da libertação. Já nos referimos à reunião Cartigny, Suíça, novembro de 1969, quando Gustavo Gutiérrez e Rubem Alves coincidiram de assumir o termo libertação em detrimento de desenvolvimento.

Entre 08 e15 de julho de 1972, o instituto *Fé e Secularidade* organizou no Escorial, em Madri, uma reunião teológica, intitulada "*A fé cristã e mudança social na América Latina*", que realmente tornou conhecida a teologia da libertação na Europa. Muitos teólogos identificados no *primeiro momento* da teologia da libertação, católicos e protestantes, foram os conferencistas que expuseram as premissas centrais do paradigma da teologia da libertação[231].

Conferencista	**Temas**
Hugo Assmann	Conciência cristã e situações extremas de transformação social
Joseph Comblin	Movimentos e ideologias na América Latina
Enrique Dussel	1- História da fé cristã e mudança social na América Latina 2- Caracteristicas gerais do catolicismo latino-americano : uma consideração de sua gênese histórica.
Segundo Galilea	A fé como princípio crítico da promoção da religiosidade popular
Gustavo Gutiérrez	O Evangelho e a práxis de libertção
José Miguez Bonino	Visões da transformação social e suas teoria na Igreja Católica
Juan Carlos Scannone	1- Necessidade e possibilidade de uma teologia sociocultural latino-americana 2- Teologia e política : a questão presente que se apresenta para a linguagem latinoamericana de libertação
Juan Luis Segundo	1- A teologia e as ciências sociais 2- As elites latinoamericanas : problemática humana e cristã diante da perspectiva da mudança social
Gonzalo Arroyo	1- O pensamento latino-americano sobre o subdesenvolvimento e a dependência

[231] SMITH, Christian. *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 244.

	externa 2- Considerações sobre o subdesenvolvimento na América Latina
Cecilio de Lora	As forças de referência à educação libertadora
Candido Padin	A transformação humana no terceiro-mundo : exigência de conversão

Tabela 09[232]

Além das dinâmicas transcontinentais presentes na teologia da libertação, o posicionamento privilegiado dos teólogos e sua visibilidade institucional ligada a contatos também privilegiados com as redes do ativismo terceiro-mundista viabilizou um fluxo de publicação incessante de seus trabalhos dentro e fora da América Latina

As ideias da teologia da libertação foram publicadas por editoras católicas na Europa e América do Norte. Assim, os textos fundadores de Rubem Alves (1969) e Hugo Assmann (1971) foram publicados em 1973 pelas Edições Sígueme de Salamanca. O texto de Rubem Alves também foi publicado pela Editions du Cerf, Paris em 1972, sob o título *Cristianismo, ópio ou libertação? Uma teologia da esperança humana.* Quanto ao clássico texto de Gustavo Gutiérrez (1971), ele foi publicado pela mesma editora em espanhol e pela Orbis Book, editora da Ordem de Maryknoll, em Nova York em 1972. Em 1974, foi publicado em francês por Edições Lumen Vitae, em Bruxelas.

Os jornais da Europa e América do Norte estavam interessados nesta nova teologia e na sua dinâmica subjacente. O resultado foi uma vasta literatura de informações, comentários e fóruns abertos nos círculos cristãos, especialmente em redes de ONGs e de missionários na Europa e América do Norte. Na França, a revista da *Divulgação de Informações sobre a América Latina* (DIAL) é um exemplo.

A prestigiada revista teológica internacional *Concilium*, publicada pela Editorial Lumen Vitae também abriu suas portas para a teologia da libertação. Ela recebeu em sua direção executiva Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, ao lado dos principais teólogos europeus, como Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Hans Küng (que também foi vítima de uma ação da Congregação para a Doutrina da Fé), Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx.

[232] Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 213.

A rede *Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo* (ASETT), fundada em 1976 como um espaço de diálogo entre os teólogos do Terceiro Mundo, apareceu para promover essa solidariedade transatlântica entre a América Latina, Ásia e África[233]. Ali se desenvolveu a ideia de que a teologia da libertação na América Latina havia encontrado eco na África e Ásia. No entanto, na África e Ásia essas redes nunca tiveram o impacto e as implicações que teologia da libertação no contexto latino-americano.

No entanto, a ASETT era outro desses espaços que garantiam a circulação e visibilidade dos atores e discursos da teologia da libertação. Um dos principais locais dessas redes do terceiro mundo foi justamente o *Centro Tricontinental* (CETRI) de Houtart, também criado em 1976, quando a revista *Alternatives Sud* constituía uma das principais galerias de exposição da teologia da libertação na Europa. Este centro se localizava exatamente no caminho genealógico da Universidade Católica de Louvain e das redes estabelecidas entre a Europa e a América Latina. O intercâmbio entre a Ásia, África e América Latina que investiu na noção uma teologia do Terceiro Mundo foi sempre mediado por eles.

Os centros acadêmicos da Europa e América do norte e, principalmente, os seminários protestantes e faculdades de teologia católica, constituía igualmente uma importante área de tráfego destes intelectuais-religiosos. Basta olhar a lista desses centros acadêmicos, onde Enrique Dussel afirma, neste contexto, que atuou como professor visitante[234].

Ano	**Instituição**
1971	Universidade Católica de Louvain, Belgica
1973	*Mexican Cultural Center*, Texas, EUA
1981	Universidade de Fribourg, Suiça
1981	*Loyola University*, Saint-Louis, EUA
1982	Universidade de Genève, Suiça
1987	*Notre Dame University*, Indiana, EUA
1987	*State University of California*, Los Angeles, EUA
1989	*Union Theological Seminary*, New York, EUA

[233]ROWLAND, Christopher, (ed.), *La teología de la liberación*. Madrid, Cambridge University Press, 2000.
[234]DUSSEL, Enrique."Un proyecto ético y político para América Latina" In *Anthropos*, Barcelone, 1998, p.38.

1991	*Vanderblit University*, Tennessee, EUA
1992	*Johann Wolfgang Goethe*, *Universität de Frankfurt*, Alemanha
1994	*Loyola University*, Chicago, EUA

Tabela 10[235]

O aspecto mais importante do intercâmbio transcontinental e da solidariedade transnacional permanece preservado na Igreja e nas redes de missionários entre Europa, América do Norte e na América Latina e as redes de ONG cristã. Apesar do deslocamento para o campo ecumênico e civil decorrente da repressão interna a partir de 1973 – ascensão de Monsenhor Lopez-Trujillo ao CELAM – os intelectuais-religiosos e os principais atores da teologia da libertação nunca perderam o apoio de importantes redes eclesiais e de missionários, principalmente em relação às ordens religiosas e ONGs católicas. Deste ponto de vista, o apoio do CMI foi uma importante contribuição para angariar fundos das ONGs a favor dos centros ecumênicos cristãos na América Latina, uma condição necessária para a sobrevivência do campo no período posterior a 1973.

As viagens à Europa e aos Estados Unidos também abordam a necessidade de aumentar a consciência nos centros sobre a situação na América Latina e do significado do trabalho pastoral a fim de consolidar suporte militante e financeiro. A cada intervenção da hierarquia do Vaticano contrária à teologia da libertação latinoamericana, principalmente depois da ascensão de João Paulo II, crescia nas redes europeias e norte-americanas sensibilizadas ondas de protestos, mobilizada pela sua cobertura da mídia. As mesmas redes em França concederam o título de Cavaleiro da Legião de Honra para Gustavo Gutiérrez em 1993.

A narrativa de vitimização diante da repressão eclesial e a memória de mártires ajudaram fortalecer essas solidariedades. Logo após o assassinato do bispo Oscar Arnulfo Romero, de El Salvador, em 1980, Sergio Méndez Arceo convocou um grupo de refugiados da América Central para criar o primeiro comitê de solidariedade com a América Central. Esta iniciativa levou à criação de *Secretariado Internacional Cristão de Solidariedade com os Povos da América Latina "Oscar A. Romero"* (SICSAL), para perpetuar a memória e o modelo de engajamento com os pobres e do sacrifício de bispo mártir, e estimular e promover a solidariedade internacional com a América Latina.

[235]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 215.

Estas comissões foram então multiplicadas na América Latina e para além das fronteiras da região para se tornar um dos principais canais de visibilidade formal da solidariedade cristã com a América Latina. A rede Internet Koinonia, liderada pelo bispo do Brasil, Pedro Casaldáliga e pelo teólogo José María Vigil, ambos espanhóis e claretianos, anualmente distribui a agenda na América Latina. A memória das vítimas da repressão política cristã na América Latina é lembrada todos os dias do calendário. *A opção pelos pobres* da Igreja Católica na América Latina, defendida em artigos publicados por sua revista eletrônica, *Relat*, é fundamental para a exposição de sua identidade e a mobilização de recursos.

As ordens religiosas também se tornaram um canal de mobilização de recursos transcontinentais. Miguel d'Escoto, um monge da ordem de Maryknoll e ministro do governo sandinista desde 1979, coseguiu mobilizar o apoio financeiro de sua ordem religiosa dos Estados Unidos à Nicarágua.

A identidade periférica e latinoamericana da teologia da libertação travaram uma relação contraditória com suas solidariedades externas e centrais. Alguns atores externos foram reconhecidos como representantes da teologia da libertação latinoamericana. Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, o alemão Franz Hinkelammert, o belga Houtart, o espanhol Juan José Tamayo e o holandês Wim Dierckxsens, pesquisador do DEI e colaborador de Houtart, são exemplos de atores externos identificados com a teologia da libertação. No entanto, o peso de identidade latinoamericanista era tão forte que em alguns casos levou a mudanças de nacionalidade, como no caso do espanhol José María Vigil, que adotou a nacionalidade nicaraguense.

Foi também uma relação de interdependência. O ativismo local e as redes transnacionais de campo foram na maioria das vezes complementares. As dioceses mais representativas do campo, em geral, eram locais de passagem das redes, e suas ações dependiam, para além da orientação do bispo, dos atores que articulavam essas redes. No caso das dioceses de Cuernavaca e San Cristobal de las Casas, no México, o peso das redes missionárias foi o veículo para uma política pastoral articulada a rede institucional e intelectual. No primeiro caso, a chegada de Ivan Illich foi particularmente decisiva. Na segunda, a solidariedade das ONGs europeias e norte-americanas e das redes católicas foram fatores de reprodução do campo. Em contrapartida, os atores externos depositavam nelas as suas preocupações de ativistas religiosos, e, no caso das ONGs, uma razão social. Os compromissos isolados não tinham relação direta com a teologia da libertação, apenas por meio das redes.

Em contraste, o reforço da identidade latinoamericana também marcou a distância entre a experiência do cristianismo da América Latina e os olhares externos sobre ele. Criou uma fronteira entre os de dentro e os de fora. Esta distância foi convertida em capital simbólico, que foi usado pela teologia da libertação para desacreditar a crítica adversa, mas também como parte de seu equilíbrio interno de poder. Mesmo dentro de sua dinâmica de solidariedade transcontinental, a posição endógena foi reivindicada como um sinal de distinção e mobilizou o peso de um compromisso interno diante do julgamento externo.

Assim, quando Giulio Girardi reprovou Pablo Richard pela concessão feita à autoridade eclesiástica dentro de sua teologia sem confronto (privilegiando o trabalho de conscientização da base), este último respondeu que era fácil julgar de sua confortável posição europeia intercalada com viagens para a América Latina, enquanto ele era responsável pelos seus compromissos na América Latina[236].

O discurso da identidade latinoamericana da teologia da libertação evidencia sua natureza ambivalente. Ser um ator estrangeiro poderia ser uma posição positiva no campo, uma vez que mobilizava os recursos, as redes de influência e prestígio social da validação europeia e norte-americana tanto acadêmica como religiosa. Por outro lado, no contexto discursivo da dominação estrangeira prolongada da fé rejeitava-se esta dependência.

As referências contextuais à teologia da libertação referiam-se ao seu compromisso pastoral, de militância política do cristianismo na América Latina na sua dinâmica nacional e local. No entanto, os atores hegemônicos no campo também estavam bem posicionados nas redes transnacionais e transcontinentais. Alguns estavam também comprometidos com o cuidado pastoral de uma diocese, em comunidades locais, na organização dos meios populares e no ativismo político e social. No entanto, tanto traziam quanto levavam a capitalização de seu prestígio institucional e das redes intelectuais do campo em suas atividades junto às bases.

Nessas redes transnacionais e transcontinentais, referenciar-se no seu próprio militantismo local e nacional, era muito representativo. Os atores que residiam fora da América Latina também se beneficiavam da lógica dessa capitalização. Na América Latina, capitalizavam o prestígio e os benefícios potenciais de sua posição de atores externos nas redes latinoamericanas. Na Europa e América do Norte, tornavam-se reconhecidos ativistas pelas questões das quais eram representantes.

[236] CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 210.

Essa ambivalência, no entanto, gerou algumas tensões entre a dinâmica local e transnacional do campo. O discurso de justificação da teologia da libertação na verdade continha a ideia de que seu portador real eram as bases organizadas, ou seja, expressões populares do ativismo local e nacional distribuídos pela América Latina. Porém, os agentes locais, muitas vezes, opuseram a autenticidade de sua experiência com a dos intelectuais-religiosos de posição hegemônica do campo.

Daí decorria tensões como as presenciadas nos Encontros Intereclesiais ocorridos no Brasil, principalmente no que se refere ao confronto entre o catolicismo popular, uma realidade mais latente das CEBs, e o catolicismo da libertação, que os peritos buscavam difundir e implantar[237]. Na prática, muitas dioceses que desenvolveram uma pastoral voltada pelos referenciais da teologia da libertação acabaram gerando nas bases, ao longo do tempo, uma mescla do antigo catolicismo popular (romarias, ladainhas, devoções, etc) com a teologia da libertação[238].

Os intelectuais-religiosos da teologia da libertação, por conta de sua identidade como intelectuais orgânicos, dependiam da autenticidade de seus compromissos basistas. Assim, não era raro ouvir que Gustavo Gutiérrez era comprometido com a organização dos bairros no Peru e que Leonardo Boff desempenhava papel fundamental no contato direto com as lideranças das CEBs durante os Encontros Intereclesiais. Havia também o discurso inverso, de denunciar os perigos deste basismo e apontar muitas vezes que o empenho da teologia da libertação implicava também num compromisso em termos de ideias, o que definia um compromisso político amplo antes de definir um compromisso local.

No entanto, estas tensões e ambivalências eram inerentes a justificação simbólica basista construída pela teologia da libertação. Havia uma interdependência nesse tipo de relação. Nas comunidades eclesiais de base e no ativismo pastoral local, essa interdependência tornou-se clara. Os líderes de comunidades eclesiais de base e os agentes pastorais locais eram beneficiados a partir da mesma lógica de promoção que usufruíam os atores intelectuais hegemônicos do campo, já que o contato direto com os teólogos se tornava um capital simbólico também. Apesar das

[237]ALMEIDA, Ivan Antônio. *A Síntese de uma Tragédia*. p. 168.
[238]Verificar os seguintes trabalhos neste sentido: VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: D. Pedro casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas, IFCH – UNICAMP, 2007. O autor analisa o processo de construção simbólica do catolicismo da libertação na prelazia da São Félix do Araguaia, sob o comando de D. Pedro Casaldáliga, que ressignificou práticas do catolicismo popular. Outra importante referência é DOMEZI, Maria Cecília. *A Devoção na CEBs: entre o Catolicismo Tradicional Popular e a Teologia da Libertação*. São Paulo, Tese de Doutorado, PUC, 2006. A autora aponta para uma continuidade das práticas do catolicismo popular nas CEBs

tensões, esta interdependência foi aceita pelos atores subalternos do campo e seu peso simbólico tornou-se fator de diferenciação[239].

A complexidade e a dinâmica destas relações não podem ser explicadas por um discurso dicotômico baseado em oposições assimétricas simples no qual a teologia da libertação é definida como uma teologia da *práxis, periférica e latinoamericana* em contraposição a uma *teologia europeia, intelectualizada e exógena*. O que se busca demonstrar é que há muito de europeu, intelectualizado e exógeno na prática da teologia da libertação. As fronteiras dessas oposições assimétricas são mais permeáveis do que a que havia sido desenhada pela literatura militante, pelo próprio discurso da teologia da libertação.

Em resumo, o surgimento da teologia da libertação como uma expressão intelectual da radicalização política cristã na América Latina esteve condicionada também aos interesses e as relações sociais estabelecidos pelas redes transnacionais e transcontinentais do campo. Isto significou a construção de uma natureza ambivalente da teologia da libertação, tanto se afirmando em oposição assimétrica ao centro e ao mesmo tempo invadida por ele. Apegada discursivamente às dinâmicas nacionais e locais da realidade latinoamericana e ao mesmo tempo aberta ao significado universal, compromissada com a práxis popular, mas construída por um intelectualismo de posições institucionais privilegiadas.

1.7 - A estratégia de difusão: publicação

Como um movimento intelectual-religioso a teologia da libertação buscou a afirmação de seu discurso por meio de uma ampla publicação. Eram os livros, artigos e opúsculos os principais meios para a difusão de suas ideias para além das redes e do campo do qual faziam parte. O número elevado de publicações dos teólogos da libertação criou uma vasta literatura que circulou nas redes ligadas à teologia da libertação.

As obras se destinavam de modo mais geral a seus pares – intelectuais religiosos: teólogos, bispos, padres e militantes leigos – e a um público com certo conhecimento acadêmico. Durante os anos 1970 quando a discussão acerca do sujeito da libertação estava no auge, várias tentativas

[239]A preocupação de Carlos Mesters em tornar determinadas lideranças das CEBs porta-vozes da teologia da libertação nos Encontros Intereclesiais e automaticamente reproduzir certo verticalismo autoritário institucional que contrariava um desejado igualitarismo espontaneísta para as CEBs deixa claro o processo de ganho simbólico de poder e diferenciação destas mesmas lideranças. MESTERS, Carlos. "O futuro de nosso passado", p. 278.

de popularização das teses da teologia da libertação aconteceram. Neste aspecto, se destacam as cartilhas produzidas pelos peritos da teologia da libertação para se fazer uma leitura bíblica adequada nas CEBs e fomentar as reuniões populares. Por outro lado, também se destacou a criação do CEHILA Popular, um esforço mais sistemático na tentativa de difusão popular de uma perspectiva histórica estruturada nos moldes teórico-metodológicos do CEHILA.

Entretanto, a maior parte das publicações dos teólogos da libertação não se destinou ao grande público. Seu caráter intelectualista restringia mais a circulação entre aqueles que tivessem alguma formação acadêmica, seja nas instituições religiosas (seminários, faculdades de teologia, cursos de formação de leigos) ou laicas (universidades). A própria natureza híbrida da maior parte dos textos da teologia da libertação fazia com que a circulação das obras estivesse entre esses dois campos: entre a academia e o militantismo católico.

Na lista dos textos mais citados e reconhecidos no campo, apenas dois corresponderam a uma produção estritamente acadêmica: a tese de Rubem Alves, *Rumo a uma Teologia da Libertação*, no Seminário Princeton (1968) e a de Clodóvis Boff *Teoria e prática: o método da teologia da libertação*, na Universidade Católica de Louvain (1978). No entanto, estes textos não eram os mais ortodoxos da teologia da libertação.

Os dois textos fundadores do campo, do lado católico eram: *Teologia de la Liberación: perspectivas* (1971) de Gustavo Gutierrez e *Opresión-Libertação: desafio a los cristianos* (1971) de Hugo Assmann que foram publicados em um contexto militante, o CEP de Lima e as edições *Tierra Nueva* do ISAL em Montevidéu. Estas obras foram publicadas posteriormente por editoras católicas nos Estados Unidos e Europa. A partir de meados da década de 1970, todos os textos da teologia da libertação, passaram a ser publicados por editoras católicas e organizações paralelas a ela identificadas, o que evidencia um perfil institucional do movimento.

Dentre as principais editoras que publicaram os textos e obras da teologia da libertação, nas regiões lusófonas estão: *Vozes (*franciscana*), Paulinas* (Congregação das Irmãs Paulinas) e *Edições Loyola* (jesuitas). Nas regiões hispanófonas foram: *Paulinas, Sal Terrae* (jesuíta)*, Sígueme* (Irmandade de Sacerdotes Operários Diocesanos)*,* e *Verbo Divino* (Congregação de Missionários do Verbo Divino). Em regiões francófonas foram *Lumen Vitae* (jesuítas) e *Editions du Cerf* (dominicanos). Por fim, em regiões anglófonas, a *Orbis Books* (Maryknoll).

Ao observarmos algumas publicações de grande impacto e consideradas canônicas no campo da teologia da libertação nos anos 1970 e 1980, verificamos a presença das editoras acima

mencionadas. A seleção feita abaixo representa apenas uma parte das obras publicadas pelos teólogos da libertação e possuem um caráter representativo diante de um campo intelectual que teve uma extensa produção bibliográfica.

Autor	**Texto**	**Lugar e data de edição original**
Gustavo Gutiérrez	*Teologia de la liberación*	CEP, Lima, 1971
Gustavo Gutiérrez	*La fuerza histórica de los pobres*	CEP, Lima, 1979
Gustavo Gutiérrez	*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*	CEP, Lima, 1986
Hugo Assmann	*Opresión-Libertação: desafio a los cristianos*	Montevidéu,Tierra Nueva, 1971
Hugo Assmann / Franz Hinkelammert	*A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*	Petrópolis, Vozes, 1989
Leonardo Boff	*Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*	Petrópolis, Vozes, 1972
Leonardo Boff	*Teologia da libertação e do cativeiro*	Lisboa, Multinova, 1976
Leonardo Boff	*Eclesiogênese. As comunidades reiventan a Igreja*	Petrópolis, Vozes, 1977
Leonardo Boff	*Igreja, Carisma y Poder*	Petrópolis, Vozes, 1981
Enrique Dussel	*Para una ética de la liberación latinoamericana* *Filosofía Ética latinoamericana*	Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 México, Edicol, 1977 (tomos 1, 2 e 3) Bogotá, Universidad Santo Tomas, 1979 (tomos 4 e 5)
Enrique Dussel	*De Medellín a Puebla*	México, Edicol, 1979. (volumes 1, 2 e 3)
Enrique Dussel	*Caminhos de libertação Latinoamericana*	Buenos Aires, Latino-america Libros (tomos I e II)[240]
Enrique Dussel	*Ética Comunitária*	Madrid, Paulinas, 1985
Segundo Galilea	*¿A los pobres se les anuncia el evangelio?*	Bogotá, IPLA, 1972.
Segundo Galilea	*Teologia de la liberación – ensayo de síntesis*	Bogotá, Indo-American Express Service, 1976.

[240] O conjunto de textos que compõem a edição em português da Editora Paulinas, publicada em 1985, com quatro tomos, são do início dos anos 1970 (volume III) e de um período do mais amplo (1968-1980/volume IV).

Clodóvis Boff	*Teologia da político e suas mediações*	Petrópolis, Vozes, 1978
Clodóvis Boff/ Leonardo Boff	*Como fazer teología da libertação*	Petrópolis, Vozes, 1985
Franz Hinkelammert	*Las armas ideológicas de la muerte*	San José, DEI, 1977
Franz Hinkelammert	*Crítica a la razón utópica*	San José, DEI, 1984
Juan Carlos Scannone	*Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*	Salamanca, Sigueme, 1976
Juan Luis Segundo	*Liberación de la teología*	Buenos Aires, Carlos Lolhé, 1975
Jon Sobrino	*Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*	San Salvador, CRT, 1976
Jon Sobrino / Ignacio Ellacuria (eds.)	*Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*	Madrid, Trotta, 1990

Tabela 11

Entre as publicações relacionadas pode-se notar que aqueles que se identificam com o primeiro momento da teologia da libertação publicaram suas obras no contexto militante, como Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann. Segundo Galilea estava institucionalmente ligado ao IPLA, que no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 oferecia cursos de formação pastoral, inclusive para leigos e até 1973 foi a principal instituição a promover a publicação de suas obras. Enrique Dussel também publicou pelo IPLA enquanto esteve a ele vinculado, até 1973. No entanto, Dussel também estava vinculado ao campo acadêmico argentino o que criava condições de publicações fora da esfera institucional católica.

Alguns teólogos identificados ao *primeiro momento*, tanto por sua obra teológica quanto pela sua atividade intelectual nas redes CELAM, acabaram publicando mais tardiamente se posicionando temporal e discursivamente no segundo momento da teologia da libertação. Juan Luis Segundo, teólogo mais identificados ao *primeiro momento* da teologia da libertação, publicou sua grande obra de referência apenas em 1975, pela mesma editora que publicara seus textos do final da década de 1960 e início dos anos 1970[241].

A primeira grande obra de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, foi publicada em 1972 e poderia ser até incluída no primeiro momento, porém o autor se tornou uma referência muito

[241]Refiro-me à obra de quatro volumes intitulada *Teologia aberta para o leigo adulto*. Estas obras foram publicadas no Brasil pela Edições Loyola em colaboração com o Centro Pedro Fabro de Montevidéu,

importante no campo apenas a partir de meados de 1970. Os outros dois textos apontados giram em torno dos temas do exílio, cativeiro e comunidades eclesiais de base, discussões típicas do segundo momento. *Igreja, carisma e poder,* a obra de 1981 foi a que provocou o escândalo que o levou ao silêncio obsequioso imposto pela Congregação da Doutrina da Fé, em 1984. Todas estas obras foram publicadas pela Editora Vozes e o próprio Leonardo Boff viria a se tornar um nome relevante no conselho editorial da editora franciscana.

O trabalho de Juan Carlos Scannone também correspondeu ao primeiro momento. Ele tornou clara a posição da teologia da libertação argentina com sua obra publicada pela Sígueme, grande veículo de publicação também para Enrique Dussel. O trabalho de Dussel, inicialmente ligado ao IPLA e no contexto das dinâmicas da vertente argentina se realocou no México, a partir de seu exílio em 1975. Ele então se tornou um centro importante do campo. Estabeleceu pontes importantes entre a teologia da libertação e a filosofia, ao desenvolver sua filosofia da libertação, e entre a teologia da libertação e a história, principalmente por meio de seu projeto histórico no CEHILA. Aproximou-se da teoria marxista, porém, sem perder o ponto de partida para sua pesquisa baseado na ideia de ética latinoamericana da libertação[242].

Teólogo da primeira hora, Gustavo Gutiérrez, em seguida, continuou a publicar livros de referência como *A força histórica dos pobres*, que marcou a acentuação da sua obra ao tema do pobre, e sua obra de reflexão teológica sobre o livro de Jó que se tornou um clássico nas faculdades teológicas das universidades católicas da América Latina. Suas obras a partir de meados de 1970 foram lançadas em regime de cooperação com o centro fundado por ele em Lima, o Instituto Bartolomé de Las Casas,.

Hugo Assmann também continuou a ter destaque no campo. Suas posições mais secularistas se cristalizaram na obra em que analisou a idolatria do mercado, publicado em 1989, com Franz Hinkelammert. Já Franz Hinkelammert precisamente se tornou um dos autores de referência do campo, com os dois textos citados entre 1977 e 1984. Ele trabalhou a partir da economia-política a reflexão na linha teologia-economia que se manteve no interior do Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) e do qual Hugo Assmann participou desde o seu retorno ao Brasil, a partir de uma visão estritamente teológica, até distanciar-se do DEI em 1990.

[242]Um exemplo da aproximação heterodoxo de Dussel do pensamento marxista pode ser constatado na obra em que analisa a presença das metáforas teológicas na obra marxista. Conf : DUSSEL, Enrique. *Las metaforas teológicas de Marx*. Estella, Verbo Divino, 1993.

Na segunda metade da década de 1970, também apareceram novas contribuições teológicas. A cristologia de Jon Sobrino e a tese de Clodóvis Boff se estabeleceram no campo como textos que melhor articularam o fundamento e justificação epistemológica da teologia da libertação. Finalmente, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría dirigiram um livro de dois volumes em que escreveram a maioria dos teólogos da libertação. Este livro é considerado o ponto culminante da teologia da libertação intelectual na América Latina e sua opção preferencial pelos pobres. O título *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* editado pela Ed. Trotta na Espanha em 1990, supõe resumir e sistematizar as diretrizes e conceitos básicos da teologia da libertação.

Deve-se verificar bem a distribuição das condições originais de edição dos textos destes autores, entre os editores católicos (Vozes, Trotta, Paulinas, Sígueme) e os espaços paralelos do campo (DEI, CRT, CEP) com os quais se relacionavam boa parte destas publicações a partir de meados da década de 1970.

A tese de Clodóvis Boff foi posteriormente publicada pela Sígueme (Salamanca, 1980), Matthias Grünewald, (Mainz, 1983), Orbis Books (New York, 1987) e Editions du Cerf (Paris, 1990). Leonardo Boff foi amplamente publicado pelas editoras católicas. Na Espanha, a Paulina, Sal Terrae e Sígueme disputaram sua produção intelectual. Nos EUA a editora Orbis Book publicou o primeiro (1978), o terceiro (1986) e o quarto (1987) dos textos acima citados. Na França, Editions du Cerf publicou sete dos seus textos, desde *Jesus Cristo Libertador* (1974). Entretanto *Igreja, Carisma e Poder* foi publicado na França pela editora *Lieu Commun* em 1985.

Enrique Dussel publicou sua *Ética comunitária* pelas Editions du Cerf (1991) na França, Espanha (Madri, Paulinas, 1985), Alemanha (Dusseldorf, Patmos, 1986), Estados Unidos (Nova York, Orbis Books, 1988), Londres, Grã-Bretanha (Burns & Oates, 1988), Itália (Assis, Cittadella Editrice, 1988) e Brasil (Petrópolis, Vozes, 1986).

Gustavo Gutiérrez originalmente publicou todos os seus textos pelo CEP, em Lima. Porém, foi levado por editoras estrangeiras. Os dois textos citados foram publicados pela *Sígueme* (Salamanca, 1982 e 1987), *Cerf* (Paris, 1986 e 1987) e *Orbis Books* (New York, 1983 e 1987). Franz Hinkelammert, pouco conhecido na França, teve editado apenas o texto em coautoria com Hugo Assmann, pela *Cerf* em 1993. O fato de ter sido previamente publicado pela Vozes foi provavelmente decisivo nesta promoção. No entanto, Franz Hinkelammert esteve melhor

posicionado nas áreas germânicas, de onde é originário, e hispânicas onde a Sígueme publicou *Las Armas ideológicas de la muerte* (1978).

Desse modo, percebe-se uma clara mudança a partir das primeiras publicações de campo, em torno dos polos MIEC-JECI e ISAL, em direção às organizações ecumênicas e religiosas que se impuseram depois. Essa mudança era resultado de um movimento mais geral de deslocamento do ativismo intelectual do campo na direção destas organizações e centros de formação e pesquisa híbridos, a partir de meados dos anos 1970. Os centros se tornaram a principal plataforma do ativismo intelectual do campo. As revistas de maior circulação estavam no âmbito destes espaços alternativos e híbridos, localizados de modo intermediário, entre o campo religioso e o acadêmico.

Publicação	**Centros de difusão**
Amanecer	*Centro Antonio Valdivieso*, Managua
Christus	CRT, Mexico
Cristianismo y Sociedad	ISAL / ASEL
Estudios Ecuménicos	CEE, Mexico
Estudios Centroamericanos	UCA, San Salvador
Iglesias	CENCOS, Mexico
Iglesia y Sociedad	CAM, Mexico
Páginas	Centro Bartolomé de Las Casas, Lima, Peru
Pasos	DEI, San José, Costa Rica
Relat	Revista eletrônica - direção: José María Vigil e Pedro Casaldáliga
Revista Brasileira de Teología	*Vozes*, Petropolis, Brasil
Revista Eclesiástica Brasileira	*Vozes*, Petropolis, Brasil
Revista Latinoamericana de Teología	UCA, San Salvador, El Salvador
Ribla	Cooperação de biblistas e teólogos latino-americanos
Teología y Sociedad	CAM, Mexico
Tópicos'90	*Centro Diego de Medellin*, Santiago do Chile

Tabela 12[243]

[243]Tabela inspirada na produzida por Malik Tahar Chaouch. CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 246.

Algumas dessas publicações estavam relacionadas com centros acadêmicos ou a editorias católicos no campo, caso da UCA (Universidad Centroamericana) dos jesuítas salvadorenhos e da franciscana Vozes. Entretanto, a grande maioria das organizações publicadoras dependia mesmo da coordenação das redes transnacionais ligadas à articulação e manutenção dos mesmos. É importante observar que as revistas dos seminários protestantes e também a Vozes não se encontravam exclusivamente na perspectiva da teologia da libertação, mas estavam abertas a ela.

Em contrapartida, algumas revistas paralelas estiveram totalmente sob o controle dos atores no campo. Algumas delas entraram em circulação tarde como *Pasos* fundada em 1985 e que continua até hoje. Outras declinaram e desapareceram como a *Amanecer*, após a eleição da derrota dos sandinistas na Nicarágua. O ativismo intelectual do campo também contou com algumas relevantes publicações antigas e prestigiadas, como a revista teológica *Christus* dos jesuítas no México.

A revista *Cristianismo y Sociedad* foi um dos principais fóruns da teologia da libertação. Sua sede foi transferida acompanhando o exílio dos atores sulamericanos e as lutas internas pelo seu controle e para seu financiamento. Esteve primeiro em Montevidéu (1962-1973) e Buenos Aires (1973-1975) enquanto a revista dependia do ISAL. Este último, porém desapareceu em 1975. Após um período de exílio no Brasil, a revista então se mudou para Santo Domingo (1976-1982) e Cidade do México (1982-1992), onde sua publicação dependia das redes ecumênicas entre católicos e protestantes no campo e, especialmente, do ASEL (Ação Social Latinoamericana Ecumenismo). Em 1992 os membros da ASEL a estabeleceram em Quito, onde, sem nomes de peso em sua equipe, a revista entrou em declínio e desapareceu.

Os centros híbridos e alternativos foram fundamentais na viabilidade das publicações dos teólogos da libertação. A UCA foi a única universidade católica da América Latina que verdadeiramente distinguiu-se pela sua identidade com a teologia da libertação. Entretanto, apesar de se tornarem mais marginais no campo acadêmico, alguns dos intelectuais religiosos – como Pablo Richard, Franz Hinkelammert, Leonardo Boff entre outros – eram regularmente convidados a seminários, palestras, simpósios, etc. Alguns se posicionaram academicamente no campo secular. Enrique Dussel e Miguel Concha são exemplos mexicanos e Leonardo Boff, a partir de sua ruptura com a Igreja, o brasileiro.

Seria inútil buscar no caminho dos atores uma dinâmica única de ascensão social que atendesse mecanicamente aos seus interesses. Esta ideia é contrariada pelo deslocamento a

espaços paralelos aos organismos eclesiásticos e às universidades, periféricos no campo religioso e acadêmico. Também seria inútil tentar dar conta de um vasto processo de marginalização social. A teologia da libertação se originou a partir de dentro dos espaços eclesiais e acadêmicos, interagindo com os ativistas às suas margens. Sua subsequente mudança para os centros híbridos preservou redes de retransmissões preciosas.

Por outro lado, é útil para mapear as condições de constituição específica do capital simbólico do campo na intersecção entre religião, ativismo e produções intelectuais. Conforme indicado anteriormente, a valorização do capital simbólico da teologia da libertação não poderia se fechar na mera normatividade acadêmica e eclesial, tampouco numa marginalização efetiva dos atores. As redes de publicação evidenciam essa posição intermediária, já que foram os espaços híbridos do campo que asseguraram a convergência necessária para a visibilidade da teologia da libertação, seja em termos de publicação ou de uso do capital simbólico de sua proximidade com o ativismo.

Assim, o destino de seus textos foram tanto o meio ativista quanto o meio acadêmico. Sua justificativa era essencialmente militante. A teologia da libertação foi definida como a expressão de uma práxis orientada para a ação coletiva, e não como uma teoria teológica entre outras que busca exclusivamente o reconhecimento acadêmico ou tem como objetivo o conhecimento em si. A noção de autores fundadores da teologia da libertação foi, com efeito, rejeitada pelos próprios atores do campo. Eles consideraram que o autor da teologia da libertação foi o movimento popular social e religioso que sustentou seu desenvolvimento intelectual.

Os intelectuais do campo não necessariamente foram caracterizados pela qualidade acadêmica de seus trabalhos, bastante contestados. Em geral, a literatura do campo - muito prolífico - foi bastante repetitiva, dando origem a uma reciclagem permanente dos seus *leitmotifs*. Além dos textos canônicos centrais, uma infinidade de outras obras, artigos, opúsculos foi publicada. Temas sociais, históricos, culturais e políticos eram abordados e contextualizados dentro do paradigma da teologia da libertação. A natureza híbrida e ampla de um campo de intesecção entre a academia e a militância católica permitia que gêneros textuais heterodoxos fossem vistos como oposição à normatividade acadêmica e teológica.

Essa ampla literatura envolvia a repetição como estratégia discursiva. Michel Foucault destacou a repetição como um elemento fundamental na estratégia de afirmação de um

determinado discurso em seu regime de produção de verdade[244]. Isso pode ser verificado pela repetição nas publicações. As obras de Enrique Dussel publicadas no Brasil eram invariavelmente coletâneas de artigos que se repetiam em livros distintos[245].

A construção do capital intelectual dos atores do campo – que desenvolveram atividades de ensino, de publicações e pesquisa – certamente passou pelo impacto e recepção de publicações (livros, artigos e presença nas obras coletivas), mas, também, pela circulação em reuniões, eventos educativos e trocas militantes na área (por vezes mais decisiva do que a produção, já que tais eventos auxiliavam no fortalecimento das redes de sociabilidade que constituam um fator de recepção efetivo). Seu capital intelectual dependia, portanto, muitas vezes da vantajosa posição nas atividades de animação e coordenação de redes de campo. O investimento direto da atividade intelectual no domínio das redes de ativistas era coerente com o propósito militante assumido pelos atores do campo. Sem dúvida os cursos de formação, palestras, conferências assessorias pastorais e todos os eventos militantes em geral foram instrumentos importantes na divulgação das ideias, do discurso, dos textos, dos livros e das representações elaboradas pela teologia da libertação.

O discurso ativista e o propósito militante nunca foram compreendidos como uma perda de qualidade teórica e intelectual, muito pelo contrário. O desdém com a produção intelectual voltada para a glória pessoal ou do conhecimento pelo conhecimento eram contrapostos à concepção de um conhecimento voltado para a transformação da realidade. Isso também explica a recepção dos textos fundadores da teologia da libertação no campo que, apesar de sua justificação ativista, contrastava com uma ampla literatura cinzenta por seu *statu*s de teologia profissional, mais sólida e sistemática no plano teórico e intelectual.

Não se pode perder de vista as estratégias de valorização intelectual presentes nesta justificação militante. Os teólogos da libertação mobilizaram com eficiência os dois níveis: uma identidade militante que se opunha ao academicismo de outras vertentes teológicas e a valorização da posição intelectual diante da base.

---

[244] FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. p. 09.

[245] Alguns textos de *Caminhos da libertação latinoamericana* (Paulinas) podem ser encontrados em *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança* (Loyola) e ainda em *Historia Liberationis. 500 Anos de História da Igreja na América Latina.* São Paulo, Edições Paulinas, 1992.

A contradição inerente à identidade militante da produção teologia da libertação foi tão marcante que ao mesmo tempo em que negava o caráter intelectualista de sua produção, criou mecanismos específicos para difundi-la.

> No desenvolvimento do trabalho de CEHILA surgiu a ideia de se criar uma coleção de pequenos livros de aproximadamente 200 páginas cada que ficou conhecida como "História Mínima", que também seria coordenada por Dussel logo no início, mas que também teve a parceria de Joaquim Carregal, mas também de Nils Myrland na coordenação. O objetivo desta coleção era apresentar uma história resumida e sintética, por países latino-americanos e caribenhos que seria útil para leitores de classe média, militantes e agentes de pastoral críticos. Em outras palavras foi uma opção pedagógica e pastoral para a escrita da história da Igreja, e aqui não se tratava de duplicar o que já estava sendo feito por intermédio da "História Geral" feita de forma erudita, mas se tratava "*de materiais sérios, documentados, mas apresentados de maneira mais atrativa para um público de professores secundários, agentes pastorais e cristãos leigos, que não vão em busca de 'ladrillos eruditos*"[246]

A coleção proposta trataria da história da Igreja latinoamericana e caribenha seguindo os cânones e critérios do CEHILA. Isto significava escrever a partir do pobre, aprofundar a história do povo oprimido, demonstrando o sentido da libertação. Em cada livro haveria mapas, ilustrações, esquemas, cronologia e bibliografia mínima fundamental. Desse modo, seria possível a produção dos textos por autores das equipes nacionais da CEHILA. A coleção, intitulada de *História Mínima de la Iglesia em América Latina* seguia os pressupostos básicos de periodização dusselianos, definidos metodologicamente nas dicussões da CEHILA.

> O projeto "História Mínima", no entender de Enrique Dussel, serviria para popularizar a produção do CEHILA. Desde os primeiros encontros houve muita crítica, inclusive por parte de quem escreve aqui, da forma muito acadêmica (alemã!) em que a 'Grande História' foi concebida e estava sendo executada, aliás, sob enormes esforços. Você pode detectar nos boletins da CEHILA entre 1973 e 1980 diversos trabalhos sobre a necessidade de conseguir contato com os destinatários, que para nós eram basicamente os militantes das Comunidades de Base. Tentando responder a esses anseios, Enrique Dussel veio nos propor o projeto 'História Mínima', o que significou uma sobrecarga para o grupo de tal sorte que o projeto protelou por muitos anos. Mesmo assim houve diversos trabalhos excelentes (...)"[247]

[246]REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel*. São Paulo, Tese de Doutorado em Ciências da Religião, PUC, 2007, p.187.
[247] REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina...* p. 188.

O caráter acadêmico dos textos da teologia da libertação foi considerado um empecilho à difusão de suas ideias. A ideia de criar a coleção "História Mínima" no CEHILA indica o desejo de atingir os militantes leigos, agentes de pastoral e pessoas de classe média. Ora se a preocupação dos teólogos fosse exclusivamente o engajamento social e militante, por que reproduzir seus textos a partir de uma escrita acadêmica? Sem dúvida o capital simbólico de ser um intelectual da teologia da libertação era bastante significativo diante das redes militantes.

Por outro lado, estas obras simplificadoras tiveram um impacto considerável. Caberia um desenvolvimento maior, uma pesquisa exclusiva para se estudar o impacto das representações construídas pela teologia da libertação sobre os grupos militantes. Entretanto, é significativo o fato de que obras simplificadoras, voltadas para o mesmo público acima mencionado, tenham tido ampla publicação. Assim como a coleção *História Mínima* do CEHILA[248], obras simplificadoras, voltadas para o público militante, dos próprios teólogos tiveram bastante difusão, como o 'livro de bolso' de Leonardo Boff e Clodóvis Boff, intitulado *Como fazer teologia da libertação?* (1985) que chegou em 2007 a sua nona edição pela editora Vozes.

A preocupação com a difusão popular das ideias do CEHILA e o aprofundamento das tensões entre uma escrita acadêmica e os interesses político-pastorais voltados para a militância e mobilização dos pobres acabou motivando o *Projeto Edição Popular*. Houve na segunda metade da década de 1970 a ideia de que era necessário "*devolver ao povo sua memória de escravidão e resistência, em fazer com que os intelectuais do povo assumam aos poucos o projeto CEHILA e seu modo específico de encarar a história da Igreja a partir das classes subalternas*"[249]. Entendia-se que escrever uma história a partir do pobre implicava também em fazê-la para o pobre, sob pena de incongruência.

Entre 1975 e 1978 foram produzidos cerca de dez folhetos de literatura de cordel, lançados pela editora Vozes no Brasil. Além da ênfase na literatura de cordel e nos poetas populares e suas histórias regionalistas, livros maiores como: *Não se deve servir a dois senhores* de 110 páginas, foram publicados alcançando mais de 20 mil exemplares. A CEHILA Popular visava, portanto, traduzir em linguagem acessível a história da Igreja na América Latina.

[248]É possível averiguar a ampla publicação da coleção "História Mínima" no site da CEHILA: http://www.cehila.org/Historia_m_nima.html. Acesso 20/05/2011.
[249]HOORNAERT, Eduardo. "A caminhada da CEHILA popular". In *Boletim da CEHILA*, n. 25, p.16, jan-jul, 1984.

> ...uma versão da história em linguagem mais simples, ilustrada e de baixo custo, buscando veler-se de gêneros literários de veículos de transmissão já presentes na tradição popular, como a literatura de cordel no Nordeste brasileiro; chamando poetas, compositores e artistas populares para colaborar na tarefa de 'escrever', narrar e ilustrar a história. A CEHILA Popular representa (...) um passo fundamental, pois visa à reapropriação da história pelo próprio povo e (...) a que este mesmo povo seja capaz de tomar a palavra, tanto para narrar, como para construir no presente sua história, através de sua organização e de suas lutas, iluminadas e animadas por seu passado redescoberto e reconquistado[250].

A teologia da libertação, em suas mais diversas dimensões, procurou difundir por meio de uma excessiva publicação suas ideias, conceitos, interpretações e representações. Essa difusão buscava um público leitor que estava em dois campos institucionais principais ou entre eles: a academia e a Igreja Católica. A preocupação em conquistar tanto o público eclesial quanto o público acadêmico evidencia a natureza ambivalente da teologia da libertação que mesmo ao se distanciar do núcleo institucional e se organizar a partir dos centros híbridos, a partir dos anos 1970, não rompia o perfil clerical de viés pastoral de seu discurso e de suas ações.

A predominância de editoras católicas na publicação da maioria das obras da teologia da libertação evidencia o caráter institucional desse movimento intelectual-religioso que apesar de buscar a penetração social de seu discurso – ao difundir seus paradigmas e representações por meio de uma intensa publicação e da criação de espaços diretos (conferências, congressos, palestras, encontros, cursos de formação pastoral, etc) de contato com seus destinatários – fazia isso a partir de seu lugar institucional privilegiado e em função do fortalecimento desta instituição.

1.8 - Recapitulações

O esforço deste primeiro capítulo foi o de especificar os principais elementos discursivos que definiram a teologia da libertação na literatura militante e procurar relativizá-los. A literatura militante institucionalizou uma análise da teologia da libertação baseada em oposições assimétricas: *Igreja Popular* versus *Igreja Oficial*, *progressismo* versus *conservadorismo*; *basismo democrático* versus *verticalismo autoritário*, *distanciamento institucional* versus

[250]BEOZZO, José Oscar. "As Américas negras e a História da Igreja: questões metodológicas". In *CEHILA*, 1987, p. 29.

institucionalismo burocrático, *latinoamericanidade* versus *europeísmo*, *práxis* versus *academicismo intelectual*, *concretude* versus *abstração*, *religião libertadora* versus *alienação religiosa*.

Esta literatura militante apegou-se ao discurso produzido pela própria teologia da libertação que buscava uma identidade específica no âmbito religioso e para tanto precisava definir-se e encontrar suas oposições simétricas negativas. Essa produção discursiva construída a partir das representações criadas pelos próprios intelectuais-religiosos acerca da teologia da libertação, definindo a identidade do próprio movimento que estavam ajudando a construir, tinha uma natureza ambivalente, situada entre a militância católica e o campo acadêmico, o que acabou influenciando as análises posteriores, exteriores ao campo, que acabaram reproduzindo muito das oposições assiméricas estabelecidas pela própria teologia da libertação.

No centro dessas análises militantes aparecia o instrumental teórico que analisava a teologia da libertação como *amplo movimento social*, sem atentar para sua importância discursiva e para a própria teologia da libertação. Esta ferramenta era uma espécie de cimento que vinculava a teologia da libertação às CEBs e à uma parte da hierarquia comprometida com suas ideias. Tal noção se colocou como fundamental para dar legitimidade à teologia da libertação e sustentar os conceitos positivos dos pares binomiais assimétricos que orbitaram ao seu redor: *Igreja Popular*, *basismo democrático*, *distanciamento institucional, práxis, concretude, religião libertadora.* Para seus adversários institucionais restaram os pares negativos: *Igreja Oficial, verticalismo conservador, institucionalismo, academicismo intelectual, abstração, alienação religiosa.*

No entanto, o conceito de *amplo movimento social* não evidenciava as especificidades da teologia da libertação do lugar social de um conjunto de intelectuais-religiosos que se propuseram a legitimar dentro da instituição Igreja Católica uma subjetividade religiosa comprometida socialmente (que abarcava de leigos a bispos) por meio de uma produção discursiva. A teologia da libertação estruturou um projeto de poder/saber do catolicismo social de esquerda no âmbito institucional e se autolegitimou como expressão mais acabada dessa postura.

Outro fator importante foi apontar os limites do par conceitual *progressimo/conservadorismo* para explicar a teologia da libertação. Ao identificar o peso do instransigentismo católico na formação do terceiro-mundismo católico e posteriormente na gênese da teologia da libertação, recolocamos a teologia da libertação dentro do universo

político–religioso do catolicismo como uma de suas práticas e com muitos elementos comuns ao conservadorismo.

Também se questionou o par conceitual *latino-americano-periférico/exógeno-central* ao se demonstrar as relações transcontinentais das redes da teologia da libertação, o peso dos atores exógenos e a interdependência entre o centro e a periferia na constituição dos canais de viabilização e visibilidade discursiva e também dos atores do campo.

Por fim, demonstramos ao final deste capítulo como todas estas representações discursivas da teologia da libertação tiveram uma ampla difusão editorial. Voltados para o público acadêmico e militante, os textos e obras da teologia da libertação eram um retrato de seu posicionamente entre esses dois campos, e seu peso institucional permitiu que a maioria de suas obras fosse publicada por editoras católicas. Houve também o interesse de tornar os elementos discursivos centrais da teologia da libertação acessíveis a um público mais amplo, popular, a fim de que suas preceptivas intelectuais se disseminassem, contribuindo para a mobilização popular das CEBs e todo o trabalho pastoral levado a cabo pelos que militavam dentro da Igreja e fora dela que compartilhavam com os ideiais da teologia da libertação.

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

Os elementos que autorizam a constatar a natureza transnacional e transcontinental de suas dinâmicas são numerosos: sua genealogia exógena no terceiro-mundismo católico e protestante; a presença importante de atores europeus e norteamericanos bem posicionados no campo – entre os quais muitos residiram de maneira definitiva na América Latina, América do Norte e Europa –; a formação dos atores em universidades e seminários europeus (Bélgica, França, Alemanha, Áustria) sobre renovação do pensamento cristão e em particular católico, além de estudos na Universidade Gregoriana de Roma e também na Espanha; o papel inicial desempenhado pelo

CELAM, as ordens religiosas – representadas pela Conferência Latinoamericana de Religiosos (CLAR) – e os movimentos laicos internacionais; a multiplicação posterior de redes de solidariedade internacional e os apoios financeiros e morais resultantes de fora; a regularidade dos encontros teológicos internacionais na América Latina e Europa, com participantes de ambos os continentes; a estreiteza de intercambio entre intelectuais e editoras, pois enquanto na América Latina as revistas, os folhetos e textos da teologia da libertação foram publicados principalmente por centros ecumênicos, no Brasil, na Europa e Estados Unidos e Europa eram publicados por editoras católicas.

SEGUNDO CAPÍTULO

REINVENÇÕES DA AMÉRICA LATINA

A América Latina como um todo é um continente oprimido e crente.
O catolicismo penetrou no tecido de nossos povos
e moldou, em boa parte, a identidade continental.
Leonardo Boff

2.1 - A América Latina como comunidade imaginada: a geografia do poder no discurso da teologia da libertação

No capítulo anterior observamos que o surgimento da teologia da libertação se dá no final dos anos 1960, por meio de uma elite intelectual-religiosa transnacionalizada que detém lugares estratégicos vantajosos do ponto de vista institucional, já que a maior parte dos teólogos da libertação católicos estava estreitamente ligada ao CELAM. Não se pode esquecer também o papel de fomentador exercido pelo próprio CELAM nas discussões da década de 1960 que levaram às formulações da teologia da libertação. Para além dessa ligação institucional e verticalista, apontamos também que esses intelectuais-religiosos desempenhavam papéis chave nas redes de instituições terceiro-mundistas que acampavam a ideia de militância leiga. Já analisamos como esse trânsito institucional e essa estratégica situação intermediária permitia aos teólogos da libertação fortalecer seu capital simbólico.

A presença destes teólogos nos postos chave do CELAM se estende até 1973 e nos permite colocar em questão até que ponto a teologia da libertação pode ser considerada um determinado projeto de poder vinculado ao CELAM, pois a teologia da libertação em si resulta do interesse institucional de que estes teólogos produzissem uma teologia latino-americana *aggiornada* capaz de legitimar o projeto político pastoral do CELAM para a Igreja Católica na América Latina. A Conferência de Medellín em 1968, considerado momento chave para a definição deste novo projeto político-pastoral da Igreja para a América Latina, foi justamente o momento pelo qual pressupostos chave da teologia da libertação são absorvidos no documento final do CELAM,

evidenciando a força institucional destes teólogos naquela ocasião. Seus enunciados se tornaram relevantes porque ocupavam espaços privilegiados e se desejavam que fossem produzidos.

Esta relação simbiótica CELAM/teologia da libertação no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 está intimamente relacionada com a produção de um novo projeto de poder político-pastoral da Igreja Católica para a América Latina. Ora, o CELAM era uma estrutura institucional supranacional da Igreja Católica para dar coesão continental às igrejas nacionais a fim de buscar uma política pastoral homogênea em toda a América Latina; ou seja, se constituía numa instância de poder transnacional com força de atuação prática, com capacidade de traçar diretrizes a serem seguidas pelas igrejas nacionais buscando uma *identificação continental* entre elas. A teologia da libertação, por sua vez, surge de certa forma em consequência da necessidade desta instituição de uma legitimidade teórica supranacional, de uma coerência discursiva, da produção de uma identidade continental e religiosa para si.

> 1. Ocasión para que un grupo de teólogos sudamericanos (se incluye a México) se conozcan mejor e intercambien sus ideas. 2. Despertar através de este grupo en las diversas Facultades, Profesores de Teología, etc..., una actitud de interés activo, abriendo horizontes y definiendo asuntos de investigación, de *interés latinoamericano*. La idea es que este encontro pudiera ser el punto de partida de un trabajo de investigación teológica de la problemática de la Iglesia latinoamericana. 3 Hacer un proyecto de temario, personas a invitar e etc., de un probable curso de 20 o 30 días, en Julio de 1964, para profesores de teología latino-americanos, a cargo de tres o cuatro de los grandes maestros europeos. Elegir algunos temas – es la sugerencia de varios obispos del CELAM – de posibles cartas pastorales del episcopado latino-americano[251]

O documento acima, já citado no primeiro capítulo, permite notar a capacidade de mobilização do CELAM e seu esforço para integrar a Igreja Católica na América Latina. Desta ação política integradora prescinde sua existência como instituição criada nos anos 1950 para esta finalidade. Entretanto, o que também se observa é a preocupação do CELAM com a especificidade *latinoamericana* presente nas expressões: "*interés latinoamericano*", "*Iglesia latinoamericana*", "*profesores de teologia latinoamericanos*", "*cartas pastorales del episcopado latinoamericano*". Para o CELAM, a América Latina era antes de tudo uma região específica, com uma identidade própria, com situações sociais, políticas, culturais e também religiosas específicas. Sua própria existência e organização enquanto instituição depende deste axioma

[251]OLIVEROS, Roberto. *Liberación y Teologia.* p. 52.

irrevogável da América Latina como espaço geográfico, histórico e cultural, mas acima de tudo simbólico.

É a partir deste *a priori* de uma especificidade latinoamericana que o CELAM estimulou a produção de uma teologia que fosse capaz de responder a essa especificidade. O CELAM fomentou uma teologia latinoamericana, voltada para os dilemas da América Latina. Colocou como condicionante na produção de um saber teológico o peso simbólico deste *espaço imaginário* que estruturava e delimitava a amplitude de seu próprio poder. Assim, é justamente a partir dessa *geografia imaginária* comum, da ideia de uma América Latina – base para a estrutura de poder do CELAM e condicionante de uma nova teologia – que se dá a articulação do discurso de saber/poder da teologia da libertação e sua instrumentalização pelo CELAM.

Portanto, é possível considerarmos a teologia da libertação como a teologia oficial do projeto político pastoral do CELAM para a América Latina no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970. O esforço de produção dos teólogos estava vinculado a uma identidade latinoamericana que determinava as condições da reflexão teológica. Não bastava estabelecer uma teologia nova, era necessária que ela fosse *latinoamericana*. No entanto, que América Latina é essa a que se referem os intelectuais religiosos da teologia da libertação? Ela possui um significado religioso?[252]

Na teologia da libertação, América Latina é pensada antes de tudo como uma grande *comunidade imaginada*[253], capaz de ser uma fonte de identidade cultural e condição necessária para os projetos político-pastorais da teologia do CELAM. O argumento considerado é que qualquer identidade (como de membro de uma sociedade, grupo, classe, gênero, etnia, nação...) não é uma coisa com a qual o humano nasce, mas algo formado e transformado dentro de e em relação à representação[254].

---

[252]Acerca do objeto religião, o historiador italiano Nicola Gasbarro considera ser necessário dar primazia a todo o arcabouço simbólico da fé-sistema. "*No plano metodológico, porém, tronam-se necessárias duas inversões: de uma lado, a conexão – ainda ligada à ortodoxia da fé dos teólogos a à metafísica dos filósofos – entre universalidade, comparação e história: de outro lado, a prioridade simbólica da fé-sistema de crenças sobre a prática-sistema ritual das regras e das relações sociais*" GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ações". *In* MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

[253]Comunidade imaginada nos termos propostos por Benedict Anderson em *Imagined Communities* (1983).

[254] *"Segue-se que uma nação não é somente uma identidade política, mas algo que produz significados – um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação; elas participam da ideia da nação como a representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isto que explica o seu 'poder de gerar um senso de identidade e fidelidade'(Scwarcs, 1986, p.106)"* HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 38.

No caso específico, a identidade se refere a um determinado espaço geográfico. Uma região como a América Latina não se constitui como algo natural, pelo contrário, trata-se de um espaço efetivamente construído e diferenciado, uma criação histórica com imensa carga simbólica, imaginária, uma invenção. Consideramos esse termo como análogo à *metahistória* proposta por Hayden White[255]. O sentido que White deu à *metahistória* é o de um estudo referente à história enquanto historiografia; por exemplo, o estudo da linguagem, ou linguagens, da historiografia. O termo surgiu como uma crítica pósmoderna à historiografia. Consideramos metageografia, por sua vez, as discursividades geográficas, a produção de concepções do espaço mundial.

Uma obra importante para nós, neste contexto, é *The myth of continents: a critique of metageography* de Martin W. Lewis e Kären E. Wigen[256]. Segundo os autores, metageografia é "*o imaginário de estruturas espaciais mediante o qual as pessoas constroem seu conhecimento do mundo: as estruturas, os sistemas aplicados muitas vezes inconscientes que organizam os estudos de história, sociologia, antropologia, economia, ciência política, ou, ainda mais, história natural*"[257].

Em outras palavras, consideramos *metageográficas* as estruturas, os padrões ou os modelos do espaço mundial que pretendem facilitar o entendimento deste espaço, mas que em si mesmos não são absolutos ou universalmente válidos, e podem ser cientificamente questionáveis.

Esses modelos não necessariamente estão desenvolvidos por geógrafos, mas podem ser elaborados por qualquer entidade, pessoa ou instituição. Lewis e Wigen mencionam como exemplos de concepções *metageográficas*, os continentes, o Estado-nação, a divisão Leste-Oeste e a divisão Norte-Sul do mundo[258], conceitos que, segundo eles, devem ser examinados a fundo.

Lewis e Wigen polarizam sobre essas ideias geográficas hipostasiadas do senso comum. O que é um continente? Existem estados-nações? A divisão Norte-Sul não é uma simples construção ideológica, tanto como a divisão Leste-Oeste? A forma de nosso planeta e a complexidade na sua superfície não proíbe simplificações tão grosseiras?

---

[255] WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo, USP, 1995.

[256]LEWIS, Martin W. & WIGEN, Kären E. *The myth of continents: a critique of metageography*. Berkeley, University of California, 1997.

[257]Em inglês: "*the set of spatial structures through which people order their knowledge of the world: the often unconscious frameworks that organize studies of history, sociology, anthropology, economics, political science, or even natural history*."LEWIS LEWIS, Martin W. & WIGEN, Kären E. *The myth of continents: a critique of metageography*: p. ix)

[258]LEWIS, Martin W. & WIGEN, Kären E. *The myth of continents: a critique of metageography.* p. 01.

Mas os autores reconhecem ser impossível estudar a humanidade sem se servir de *metageografias*[259]. Observa-se que:

> não existem, propriamente, concepções erradas de espaço (...) pois (...) elas são coerentes com o que se quer ver sobre o mundo. Se existe algo de "errado", esse limite está sim na qualidade da compreensão que temos do mundo. Visões ahistóricas, carregadas de conteúdos ideológicos, situações desse tipo, cada uma delas é sustentada com uma perspectiva equivalente de espaço... Uma situação perfeita para ilustrarmos o que por último aqui afirmamos, é o caso da geopolítica, nas suas formulações clássicas de "destino manifesto" e coisas dessa natureza[260].

Ressaltamos que essa problemática foi estudada implicitamente por vários autores, como: Benedict Anderson[261], para quem a nação tem, de fato, um caráter *metageográfico;* Walter Mignolo[262], o qual desenvolveu pesquisas em torno da construção da América Latina; e Edward Said[263] que escreveu sobre o Oriente considerado como unidade imaginada.

O conceito de *comunidade imaginada*, proposto por Benedict Anderson é um útil instrumental para a reflexão acerca da América Latina, essa entidade simbólica supranacional, base da organização institucional da Igreja (CELAM) e centro legitimador das reflexões da teologia da libertação. Segundo Stuart Hall:

> As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos (...) As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre "a nação", sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas estórias que são constadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. Como argumentou Benedict Anderson, a identidade nacional é uma "comunidade imaginada"[264].

---

[259] Idem, p.15

[260] MARTINS, Élvio Rodrigues (2007): "Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser", *GEOUSP*, São Paulo, Nº 21, pp. 33 – 51: http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/Geousp21/Artigo_Elvio.pdf [Acesso: 15 de julho de 2008.] p.37.

[261] ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexão sobre as origens e difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia da Letras, 2008.

[262] MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford, Blackwell Publishing, UK, 2007.

[263] SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

[264] HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 51

Para Benedict Anderson, por exemplo, as diferenças entre as nações residem nas formas diferentes pelas quais elas são imaginadas. Entretanto, a comunidade imaginada é produzida em que momento e de que forma? "*Que estratégias representacionais são acionadas para construir nosso senso comum sobre o pertencimento ou sobre a identidade nacional?*"[265]

Segundo Patrick J. Geary há uma tripla gradação no processo de construção dessas comunidades imaginadas, no qual os intelectuais desempenham papel fundamental na gênese das representações simbólicas fundantes delas:

> (...) pressupõe três estágios no processo de criação dessas comunidades imaginadas. Em primeiro lugar, ela inclui o estudo da língua, da cultura e da história de um povo subjugado, empreendido por um pequeno grupo de intelectuais "alertas". Em segundo, transmissão das ideias dos acadêmicos por um grupo de "patriotas", que as disseminam por toda a sociedade. Por fim, o estágio no qual o movimento nacional atinge seu apogeu[266].

De acordo com Stuart Hall, as culturas nacionais constroem identidades ao produzirem significados sobre a nação com a qual se busca identificar; porém, esses significados estão contidos nas histórias que são contadas sobre ela, memórias que conectam seu presente com seu passado, e imagens que são construídas a propósito delas[267].

Amparado nas reflexões de Homi Bhaba de que como as narrativas, as nações perdem suas origens nos mitos do tempo, Hall seleciona cinco elementos como recorrentes no processo de estruturação da narrativa da cultura nacional: 1) *narrativa da nação* – conjunto de histórias, imagens, imagens paisagens, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que sustentam, ou representam, as experiências, as tristezas compartilhadas, os triunfos e desastres que dão sentido à nação; 2) ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *atemporalidade* – apresenta a identidade comunitária como primordial, essencial; 3) a *invenção da tradição* – conjunto de práticas de natureza simbólica ou ritual que buscam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que automaticamente implica na continuidade de um passado histórico adequado; 4) *mito fundacional*[268] – uma história que coloca na origem da

---

[265] HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 51

[266] GEARY, Patrick J. *O Mito das Nações: a inveção do nacionalismo*. São Paulo, Conrad Editora do Brasil, 2005, p.30.

[267] HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 40.

[268] "*Os mitos de origem também ajudam as populações desprivilegiadas a 'conceberem e expressarem seus ressentimentos e contentamentos em termos inteligíveis'(HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, p.01). Eles fornecem uma história alternativa ou uma contranarrativa,*

comunidade imaginada as pessoas e suas características identitárias como sendo algo antigo, de longa data; 5) o *povo* ou *folk puro*, original – contudo, na narrativa da história da comunidade imaginada, esse *povo original* raramente permanece no poder ou o exerce[269].

> O discurso da cultura nacional não é assim tão moderno quanto aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar ainda mais em direção a modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele "tempo perdido", quando a "nação era grande"; são tentadas a restaurar identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da estória da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar as "pessoas" para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os "outros" que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente[270].

O agenciamento do passado para a construção de uma memória é fundamental no processo de construção da identidade de uma comunidade imaginada. Ao ampliar a noção de comunidade imaginada para pensar a América Latina, as estratégias de representação desenvolvidas para construir uma identidade comunitária que dê coesão e homogeneidade à nação, são pensadas neste trabalho como reutilizadas em termos continentais. Neste processo, a memória exerce papel crucial de legitimação discursiva e produção de uma identidade que se produz no presente a fim de atender a algum projeto de poder.

A teologia da libertação, ao se denominar uma teologia latinoamericana, construía e delimitava o significado do *ser latino-americano*. A produção discursiva de tal identidade buscava agenciar no passado uma memória da América Latina capaz de legitimar seu projeto de poder. No caso da memória histórica da América Latina a ser cultuada, a teologia da libertação – por se estabelecer a partir da dicotomia dominação-libertação – consagraria o aspecto perverso da dominação, tornaria épicos momentos de aspirações à libertação, consagraria heróis que reforçavam a identidade latinoamericana que buscava produzir e elegeria um conjunto de virtudes como inerentes ao caráter latino-americano para tornar justo e legítimo o projeto futuro de libertação política e religiosa da América Latina.

---

que se refira a um tempo anterior às rupturas de colonização, possa ser construída" In HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*, p. 42.

[269] HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 40-43.

[270] HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. p. 56.

Tratava-se da busca por uma identidade que viabilizasse um projeto político-pastoral voltado para a ruptura das relações de *dependência*, para afirmação de valores culturais próprios (apresentados como *in natura*) e também para legitimação de instituições e intelectuais como lugares de autoridades discursivas capazes de produzirem um saber voltado para as próprias especificidades da América Latina[271]. Contudo, ao construir uma ordem discursiva sobre a América Latina necessariamente a própria América Latina acabou sendo constituída e representada por esse discurso, e essa construção atendia então às necessidades das práticas políticas que emergiram do discurso constituinte e legitimado por ele.

2.2 - A construção da identidade econômica da América Latina

Em um artigo intitulado "*O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)*", o filósofo chileno Eduardo Deves Valdés indica que a partir dos anos 1930, com o fortalecimento das posturas nacionalistas e anti-imperialistas, desenvolve-se na América Latina uma reorientação identitária, que passa a privilegiar os aspectos econômico-sociais na construção da identidade latinoamericana em detrimento da abordagem racial-culturalista presente e predominante entre a intelectualidade latino-americana desde finais do século XIX.

> O caráter identitário do pensamento latino-americano das primeiras décadas do século foi mudando de sentido: em uma primeira etapa realizou-se mais como latinidade: em uma segunda, mais como mestiçofilia, indigenista ou afroamericana e, na terceira, mais como nacionalismo e anti-imperialismo. Sem deixar de considerar que as três dimensões coexistem, pode-se dizer que a primeira é mais cultural, a segunda mais social e que a terceira dá ênfase ao econômico sem se desligar totalmente do social e do cultural. Neste nacionalismo econômico fundem-se uma perspectiva de esquerda e uma de direita, denunciando e rechaçando a intervenção das grandes potências. Isto se tornou mais agudo com o profundo impacto causado pela crise de 29-30. Desenvolveu-se bastante a ideia de

[271] Michel Foucault demonstrou cem *História da sexualidade 1*: *a vontade de saber* como são intrínsecas as relações de saber/poder. A construção de um saber e a busca por sua legitimação não está descolada da afirmação política do *locus* de irradiação desse discurso: é inerente ao discurso a sua vontade de poder. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.

> defender o interesse nacional, questão que foi de utilidade para o surgimento do pensamento modernizador industrialista característico do período posterior[272]

Para Valdés, nos anos 1930 o tema do anti-imperialismo se tornou recorrente no pensamento latino-americano e assumiu a forma de pensamento identitário que se apresentou como defesa da economia continental, ou como nacionalismo econômico. Neste anti-imperialismo confluíram fatores provenientes de diversas outras tradições que apesar de terem contribuído para o clima ideológico daqueles anos, não lhe pertencem especificamente (como por exemplo o antisaxonismo, o arielismo, o estatismo e a xenofobia). O esforço por desvelar a penetração econômica das grandes potências na América Latina e a transformação dessas economias (política e cultura) de acordo com a racionalidade imperial foi desenvolvido por diversos intelectuais ultrapassando as fronteiras ideológicas e políticas. Posições tão antagônicas como o indigenismo e o integralismo coincidiam em suas denúncias e críticas do imperialismo[273].

Eduardo D. Valdés analisa as propostas nacionalistas e anti-imperialistas de intelectuais como o dominicano Federico Henríquez y Carvajal; do mexicano José Vasconcelos que em 1922 defendia a unidade da América Latina contra os EUA; do peruano José Carlos Mariátegui que buscava a conciliação de marxismo e indigenismo numa articulada defesa nacionalista contra o imperialismo; do jornalista e poeta hondurenho Froilán Turcios, editor da revista *Ariel* e crítico mordaz do imperialismo norteamericano; de Gabriela Mistral, que apoiou a revolução de Sandino e seu programa anti-imperialista; de Flora Eugenia Ovares, costariquenha em cujos ensaios se vê progressivamente o afastamento das concepções arielistas e o encaminhamento de indagações sobre a origem e efeitos do expansionismo norteamericano; dos também costariquenhos Vicente Saénz, que desde sua primeiras obras iniciais em meados dos anos 1920 já analisa a questão do imperialismo na América Central, Mario Sancho Jimenez e Carmen Lyra, que inaugura a narrativa anti-imperialista do tema bananeiro, além de José Peralta que no final dos anos 1920

[272]VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". In *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 2, No 20, CPDOC/FGV, 1997. Acessível em http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2053.

[273]Para o autor, o arielismo influenciou sobremaneira a intelectualidade latinoamericana e variadas interpretações dele foram originadas por pessoas diferentes em contextos distintos. No entanto, elas podem ser sintetizadas em dois grupos: as indigenistas e as nacionalistas. As primeiras se configuraram mais sociais e econômicas, enquanto nas segundas a variedade foi maior – houve um nacionalismo de talhe hispanista que acentuou primordialmente elementos religiosos ou teológicos, mas que posteriormente se abriu ao econômico e social aproximando-se do fascismo, houve um de caráter mais antinorteamericano próprio da América Central e outro mais esquerdista que destacou sobretudo a penetração do capital estrangeiro. VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". p. 09.

publica um libelo anti-imperialista dos mais vigorosos denominado *La Esclavitud de América Latina,* e do filósofo boliviano Guillermo Francovitch que em *Los ídolos de Bacon* (1938) condena a aceitação simbólica do pensamento europeu como parte da artimanha imperialista [274].

Valdés ainda aponta o anti-imperialismo presente no movimento tenentista brasileiro que em torno do debate nacionalista se bifurcaria originando o integralismo direitista e o prestismo de esquerda. Em ambos os casos o nacionalismo se fortaleceu e redundou na defesa ideológica do intervencionismo do estado. Em 1933, o colombiano Jorge Eliécer Gaitán postula a defesa de um nacionalismo forte. Na Argentina, o nacionalismo adquiriu um caráter fortemente anti-imperialista, particularmente antibritânico, feito pelos irmãos Irazusta, e principalmente pelas análises econômicas de Raúl Scalabrini Ortiz[275]. Outros dois importantes intelectuais latino-americanos envolvidos pelas temáticas do anti-imperialismo e do nacionalismo lembrados por Valdés foram o peruano Haya de la Torre e o cubano Fernando Ortiz.

> Haya de la Torre e Ortiz, em obras muito diferentes por seu estilo[276], colocam ao menos dois problemas comuns: por um lado, a penetração econômica e, por outro, as peculiaridades da produção cubana ou peruana e, por extensão, de todo o continente. Estes mesmos fenômenos serão postos em relevo por uma escola oposta em termos políticos aos dois autores resenhados: o nacionalismo católico e integralista. É de se notar apesar disso, como, à margem de tal diferença, existe um consenso, nos dois pontos fundamentais postos em relevo[277].

Para Valdés, o nacionalismo católico acabou sendo catalogado como hispanismo[278], conservadorismo[279], neoromanticismo[280] e iberismo[281] e que conforme os países, existiram

[274]VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". pp. 03-04

[275]Os estudos de Scalabrini Ortiz se centraram na atividade inglesa na Argentina,e tinham por objetivo desmascarar a forma como, em seu modo de ver, foi-se endividando um país a favor do outro, até a proximidade do limite de sua capacidade produtiva, de modo que "cedo ou tarde o credor absorve o devedor". Neste ponto de vista, a estratégia de crédito adotada pela Inglaterra tem por objetivo espoliar a Argentina e não aportar-lhe riquezas. O empréstimo é, na percepção de Scalabrini Ortiz, a arma suprema da sujeição internacional. A saída, para o argentino é fomento da indústria genuinamente nacional, na qual os meios de comunicação e de troca estejam atrelados ao interesse nacional. Tais posições anti-imperialista e nacionalistas também eram defendidas pelo agrupamento radical FORJA, desde 1936 pela Escuela de Estúdios Argentinos (presidida por Adolfo H Holmberg) e pessoalmente pelo senador Lisandro de la Torre.

[276]*El antiimperialismo y el APRA* (1935) do peruano Haya de laTorre foi publicada como um programa político-partidário latinoamericanista inspirado na Revolução Mexicana; e, *Contrapuento cubano del tabaco e azúcar* (1940) do cubano Fernando Ortiz é uma obra de caráter antropológico-poético.

[277]VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". P. 08.

[278]BUCHRUKER, Christian. *Nacionalismo y peronismo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987.

[279]CRISTI, Renato y RUIZ, Carlos. *El pensamiento conservador*. Santiago, Editorial universitária, s/d.

movimentos políticos e culturais próximos deste pensamento: integralistas no Brasil, *cristeros* no México, nacionalistas na Argentina ou Chile.

Tal pensamento tinha raízes claramente católicas, de inspiração francesa em Charles Maurras ou Maurice Barres, e espanhola em Donoso Cortés ou Vásquez de Mella e que, prolongando um certo arielismo, acaba se transformando num latinismo espiritual antimoderno cujas principais ideias eram: a revalorização evocativa dos séculos coloniais como 'nossa Idade Média', a reivindicação nostálgica da conquista espanhola e da evangelização católica; condenação implacável do liberalismo, dos partidos liberais e das repúblicas oligárquicas, rechaço dos valores moderno-burgueses como o individualismo.

O projeto de sociedade proposto realçava a santidade e o heroísmo, valorizando perfis ati-individualistas, hierárquicos e corporativos. Tais afirmações se combinavam com a concepção romântica e conservadora da nacionalidade, a apologia da autoridade forte e das necessárias diferenças sociais[282].

> O nacionalismo, (...), foi mais um clima intelectual que uma tendência, ou escola de pensamento. O nacionalismo, ou o continentalismo foi-se impondo como um contexto dentro do qual se desenvolviam outras ideias. Deste modo, por cima das posições mais de esquerda ou de direita, mais leigas ou católicas, mais moderadas ou extremas, foi-se coincidindo em determinados postulados nacionalistas, tais como:
> - insistência no próprio contra o invasor, sobretudo o anglo-saxão, o germânico ou o russo. O próprio, segundo cada caso, é o indígena autóctonee/ou tradição ibérica e/ou o campesino.
> - a crítica ao modelo liberal, algumas vezes no campo político e, quase sempre, no econômico;
> - a crítica ao liberalismo (como livre-cambismo, o afã protecionista, o forte sentimento antiimperialista
> - a necessidade de planificar ou organizar, de atuar coordenadamente, outorgando um papel mais ou menos explícito ao estado na defesa do próprio: economia, autonomia, cultura, etc.

---

[280]TUR, Carlos M. "Cultura hispânica y autoritaria em El Peru", In *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, n 4,1987.
[281]CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Viana", In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 7, 1991.
[282]Segundo o autor, os maiores representantes intelectuais dessa vertente no Brasil teriam sido Oliveira Viana, anterior aos anos 1920 e Plínio Salgado, nos anos 1930, enquanto na Argentina teriam sido os ideólogos do nacionalismo restaurador: Meinvielle, Escurra Medrano, Llambias, Villagra. VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". pp.10-13.

> - o anti-intervencionismo; a ideia de que a nação e/ou continente e/ou a cultura e/ou a raça, e/ou a economia (dependendo da ênfase) estão em perigo devido aos esforços avassaladores de um inimigo externo.
> - a necessidade de reescrever a história nacional ou continental.[283]

Para Valdés, algumas das elaborações teóricas desse nacionalismo, ou continentalismo, vão ter sequência em algumas visões do CEPAL, no industrialismo e nas teorias de desenvolvimento das décadas posteriores, entretanto, o polo discursivo sai da gravitação em torno do polo *identitário* para o *modernizador*. O nacionalismo que floresceu nas décadas de 1930 e 1940 não chegou a constituir uma teoria do desenvolvimento. Elaborou uma série de categorias importantes para tanto, mas se constituiu mais como uma proposta de defesa econômica. Pode-se afirmar que o nacionalismo foi mais construtivo no campo cultural que no econômico, pois representou uma criatividade importante ao associar-se ao indigenismo e ao afroamericanismo.

Entretanto, um aspecto relevante da análise de Valdés é que o nacionalismo, principalmente o de raiz católica, contribuiu na medida em que articulou o que é cristão com os problemas sócioeconômicos. Esta associação deu início deste modo ao social-cristianismo que inspirado em ideias sobre a crise da sociedade contemporânea – encarada como liberal, ateia, egoísta, materialista, laica, individualista, etc e contra a qual defendia a necessidade de restaurar os valores espirituais cristãos, a solidariedade, a caridade com os pobres, o comunitarismo, o humanismo e etc – foi se direcionando especialmente no Chile, Venezuela, Brasil e outros países para as teorias do desenvolvimento como meio de superação dos dramas sócioeconômicos. Isso foi possível quando o doutrinarismo ideologizado se modificou ao impregnar-se com fatores mais técnicos e pragmáticos provenientes das teorias econômicas e sociais, especialmente do *cepalismo*.

A Comissão Econômica para América Latina (CEPAL) foi criada em 1948, como instância do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, com sede em Santiago do Chile. Entre os primeiros contratados está Raul Prebisch, economista chileno que sintetizará as principais ideias modernizadoras dentro do CEPAL[284].

[283]VALDÉS, Eduardo Déves. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". pp.14-15.

[284]A CEPAL contará com dois gigantes do pensamento econômico do século XX: seu segundo diretor executivo e principal dirigente será Raul Prebisch, logo a ele se associando Celso Furtado. Outros economistas significativos da CEPAL foram Aníbal Pinto, Oswaldo Sunkel e Maria da Conceição Tavares.

> Entre fins dos 30 e começo dos 40 se produziu uma mutação importante no pensamento latino-americano: a decadência manifesta do paradigma identitário e o ressurgimento do modernizador. No fim dos anos 40 a CEPAL, representou a hegemonia deste novo paradigma, cujo conceito chave era industrialização[285].

Tendo como referência as teorias da modernização, Raul Prebisch entende que o principal elemento que diagnostica a realidade latinoamericana é sua condição periférica. Consequentemente a política de desenvolvimento é um conjunto de ações necessárias para a superação dessa condição e emparelhamento com os centros. Para a concretização desse desenvolvimento o único meio que dispunham os países periféricos era a industrialização acelerada a fim de captar parte do fruto do progresso técnico e elevar progressivamente o nível de vida das massas superando as dificuldades sócio-econômicas.

A proposta de desenvolvimento e modernização encarnada no discurso da CEPAL consagrou conceitos como industrialização, deterioração nos termos de intercambio, relação centro-periferia, desenvolvimento interno e substituição das importações. Este léxico-econômico já havia sido forjado no período anterior[286], mas foi somente na CEPAL que em torno do conceito de *desenvolvimento* permitiu modificar a defesa "passiva" anti-imperialista por uma defesa "ativa" a partir do processo de industrialização.

Segundo Hector Bruit, a CEPAL também representa a consagração do termo *América Latina*. Nos anos 1940, de acordo com o historiador chileno, o nome América Latina se popularizou em obras de historiadores e economistas norteamericanos[287]. A consolidação, no entanto, veio definitivamente após a Segunda Grande Guerra, quando em 1948 se funda a CEPAL como organismo da ONU.

> Entretanto, e expressão América Latina se difunde intimamente associada ao conceito de subdesenvolvimento que aparece na década de cinquenta. Então, América Latina passa a ser sinônimo de instabilidade política crônica; estrutura produtiva atrasada em certos casos arcaica; dependência total do capital

[285]VALDÉS, Eduardo Deves. *El pensamiento latinoamericanos en el siglo XX. Entre la modernização y la identidad. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Buenos Aires, Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, p. 290.

[286]Autores dos anos 1930 e 1940, como os argentinos Rodolfo Irazusta, Raúl Scalabrini Ortiz e Adolfo Dorfman, os brasileiros Roberto Simonsen e Azevedo Amaral, os chilenos Pedro Aguirre Cerda e Raul Simón, o venezuelano Alberto Adriani, entre outros.

[287]As principais referências seriam: *Handbook of Latin American*, (1935); Preston E. James, *Latin American* (1942); William Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, (1949); Willy e E. Hannan, *Dollars in Latin American*, (1941); Fred J. Rippy, *Latin America and the industrial age*, (1947); Samuel F. Bemis, *The Latin American policy of United State*, (1943). BRUIT, Héctor. *A invenção da América Latina*.

> norteamericano; estrutura fundiária reorganizada pelo capital monopolista; acentuado crescimento demográfico. São estes processos concretos, próprios do século XX, que deram conteúdo histórico à ideia de América Latina[288]

Além das influências presentes no próprio pensamento latino-americano advindos das décadas anteriores, o final da Segunda Guerra Mundial e o estabelecimento da Guerra Fria entre Estados Unidos (EUA) e União Soviética (URSS) foi de extrema relevância para o desenvolvimento do paradigma da modernização e construção de uma identidade econômica para América Latina. Em 1949, o presidente Truman, dos EUA, declarou:

> Mais da metade dos povos do mundo está vivendo em condições próximas da miséria. Sua alimentação é inadequada, são vítimas das doenças.Sua vida econômica é primitiva e estagnada. Sua pobreza é um *handcap* e uma ameaça tanto para eles como para áreas vizinhas. Pela primeira vez na história a humanidade possui o conhecimento e a experiência para aliviar o sofrimento dessas pessoas (...) Acredito que devemos tornar disponíveis a esses povos pacíficos os benefícios de nossa reserva de conhecimento técnico , para ajudá-los a realizar seus anseios por uma vida melhor, (...) O que temos em vista é programa de desenvolvimento baseado nos conceitos de relações democráticas justas (...) Uma produção maior é a chave da prosperidade e da paz. E a chave de uma produção maior é a utilização mais ampla e mais eficaz de conhecimentos científicos e técnicos modernos[289]

Após a II Guerra Mundial, as áreas miseráveis do mundo passam a ser vistas pelos EUA e pelas potências capitalistas como *handicap* e *ameaça*. O cerne do problema era o discurso socialista que ganhava terreno com a deterioração da vida social e a miséria das regiões periféricas. O imperativo da modernização e do desenvolvimento estava no centro da política norte-americana durante a Guerra Fria. Essa tendência teria se iniciado com Truman no final dos anos 1940, influenciado pelos êxitos políticos e econômicos colhidos do Plano Marshall, seguiu pelos anos 1950 e atingiu o ápice com a presidência de John F. Kennedy, com programas específicos para o desenvolvimento da América Latina como a *Aliança para o Progresso*. A expressão *países subdesenvolvidos* surgiu em meados dos anos 1940 em decorrência da descoberta do termo *desenvolvimento* no mesmo período. Já o termo *Terceiro Mundo*, decorrente do próprio contexto de Guerra Fria, apareceu originalmente na França da década de 1950.

[288] BRUIT, Héctor. *A invenção da América Latina*.
[289] Citado em FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru, SP, Edusc, 2005. p. 93.

De acordo com Feres Júnior, nesse mesmo período, posterior a Segunda Guerra e de emergência da Guerra Fria no cenário global, é que se consolidam os departamentos acadêmicos nos EUA de *Latin American Studies*, reforçando a consagração do termo a partir das perspectivas de oposições assimétricas que estruturavam a teoria da modernização. O autor lembra que a teoria da modernização da qual descenderiam as propostas desenvolvimentistas são conceitos e ideia marcados por oposições binárias. Em termos sócio-econômicos, há o próspero diante do miserável; em termos temporais, o moderno contra o primitivo, o estagnado, o *tradicional.*

> Os teóricos da modernização adotaram a mesma oposição assimétrica temporal expressa anteriormente pelo presidente, substituindo apenas os termos "primitiva" e "estagnada" de seu discurso por "tradicional" – termo que transmite igualmente a ideia de *handcap* histórico. A oposição socioeconômica entre próspera e miserável feita por Truman é reinterpretada pelos diferentes defensores da modernização como uma oposição assimétrica cultural entre o ocidental e o não ocidental
>
> A "antropologia" culturalista da teoria da modernização é frequentemente baseada na obra de Max Weber de que os valores instilados pelo protestantismo, particularmente em sua versão puritana, induziram o desenvolvimento do "espírito do capitalismo". Os teóricos da modernização tendem a equiparar a narrativa histórica de Weber sobre o nascimento do espírito do capitalismo ao advento da própria modernidade. Consequentemente o protestantismo é considerado a principal causa da modernidade. Por outro lado, o argumento de Weber sobre a secularização do espírito do capitalismo, isto é, sobre a progressiva autonomia que esse adquiriu em relação às suas raízes culturais religiosas, é menosprezado pela teoria da modernização (WEBER;PARSONS;TAWNWEY, 1950) (...)
>
> A posição interpretativa adotada pelos teóricos da modernização permite-lhes usar a cultura como um pivô para oposições tanto temporais quanto socioeconômicas. O protestantismo é considerado a perpétua fonte de modernidade ao passo que todos os não protestantes são relegados a uma condição de tradicionalismo. Assim como "moderno", o termo "tradição" possui conotações culturais, temporais e socioeconômicas. Ao contrário da "modernidade", cujas origens os teóricos atribuem a uma cultura específica, "tradicionalismo" não faz referência a qualquer formação cultural, histórica ou socioeconômica em particular, isto é, ele é definido como oposição assimétrica à modernidade. A teoria da modernização ensina que o tradicional é não protestante, não-moderno e não capitalista (...)[290]

Segundo Feres Júnior, os teóricos da modernização nos EUA estabelecem uma análise da América Latina identificando suas características *tradicionais*, sua *estrutura cultural* como principal responsável pelo atraso histórico da América Latina. Compunha essa estrutura cultural o

[290]FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. p. 97-98.

catolicismo, o patriarcalismo, a perpetuação do feudalismo ibérico, da hierarquia, do personalismo, espiritualismo, educação humanística, militarismo, ruralismo, machismo, caudilhismo, etc[291]. Para os teóricos da modernização nos EUA, essas "*patologias culturais antimodernas*" típicas da América Latina tinham origem em seu passado colonial.

> O fracasso relativo dos países *Latin American* em desenvolver-se numa escala comparável aos da América do Norte e Oceania tem sido considerado, até certo ponto, uma consequência dos diferentes sistemas de valores dominantes em cada área. A descendência britânica aparentemente teve a vantagem de valores derivados da ética protestante e da formação das "Novas Sociedades" nas quais elementos feudais estavam ausentes. Já que *Latin American*, por outro lado é católica, vem sendo dominada há longos séculos por elites de poder que criaram uma estrutura social congruente com valores feudais.[292]

A imagem da defasagem histórica da América Latina é reforçada pela afirmação de que a América latina é feudal e permaneceu feudal desde a sua fundação. A expressão "longos séculos" intensifica a percepção do atraso histórico da América Latina e responsabiliza o processo histórico de colonização como fonte originária da patologia antimoderna latinoamericana.

No centro das "*patologias culturais antimodernas*" detectadas pelos teóricos da modernização o catolicismo apareceu como empecilho para o desenvolvimento e responsável pelo atraso da América Latina. Essa contraposição assimétrica América Anglo- saxônica *protestante* e América Latina *católica* havia sido construída ao longo do século XIX, pelos norteamericanos e também pelos próprios latino-americanos. Cada uma dessas identidades foi trabalhada positivamente em detrimento da inferiorização e negação do outro.

Segundo Feres Júnior, os norteamericanos haviam herdado dos ingleses certo desprezo pelos espanhóis proveniente dos conflitos religiosos do século XVI e também da difusão da Lenda Negra, ou seja, o relato dos maus tratos e crueldades perpetradas pelos colonizadores espanhóis no processo de conquista do Novo Mundo e que abundaram na literatura de língua inglesa, em razão muitas vezes de comparativamente elogiar a ordem ou justiça da colonização inglesa[293].

---

[291]FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos* , p. 111-120.
[292]LIPSET, Seymour Martin. *Elites in Latin America*. New York: Oxford University Press, 1967, p. 03 Apud FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. p. 97-98.
[293]FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. p. 56.

> A Lenda Negra cruzou o Atlântico junto com a leva de colonizadores ingleses, e encontrou solo fértil para vicejar nos Estados Unidos. Nesse novo contexto, o sentimento antiespanhol, foi logo estendido de seu objeto original, a Espanha europeia, às colônias espanholas do Novo Mundo. O segundo presidente dos EUA, John Adams, escreveu o trecho seguinte em uma carta a Thomas Jefferson: "*...um governo livre e a religião católica romana não poderão jamais coexistir, em qualquer país ou nação. Consequentemente qualquer projeto de conciliar essas duas coisas na velha ou na nova Espanha é utópico, platônico e quimérico. Presenciei tamanha prostração e prostituição da natureza humana em favor dos clérigos na velha Espanha que formei minha opinião sobre o assunto, há muito tempo. E é de meu entendimento que na nova Espanha as coisas são ainda piores, se isso é possível.*"[294]

João Feres Júnior observa que as primeiras manifestações de desprezo pelos hispanoamericanos já eram construídas na forma de oposições assimétricas e cada uma das características negativas a eles atribuídas (dominados por padres, indolentes, ignorantes, supersticiosos, preguiçosos, sem iniciativa) representava uma característica positiva da autoimagem norte-americana (protestante, trabalhador, educado, racional, industrioso e provido de iniciativa).

Segundo Feres Júnior, no início do século XIX, os norteamericanos atribuíam os hábitos culturais deploráveis dos hispanoamericanos ao catolicismo, o que proporcionava uma possibilidade de reversão de tal estado por meio de uma ampla reforma cultural. Assim, para os norteamericanos, a outra América era uma filha da Espanha e tal herança cultural expressa no catolicismo era determinante. Ao considerar a Américahispânica uma extensão americana da Espanha, os norteamericanos introduziam no continente uma subdivisão identitária herdada do continente europeu que opunha nações (Inglaterra x Espanha) e fé religiosa (protestante x católico).

O catolicismo, ao longo do século XIX, foi um fator crucial na construção das identidades binárias e opostas das duas Américas. Quando o conceito de América Latina surge em meados do século XIX, todas essas representações do outro incidem sobre ele, já que é elaborado como uma espécie de identidade antisaxônica, antiamericana.

> No contexto da política expansionista do Segundo Império de Napoleão III, na década de 1860, se propagava o nome "América Latina", ainda que a expressão houvesse sido utilizada pelo colombiano José María Torres Caicedo no *El Correo de Ultramar*

[294]FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru, SP, EDUSC, 2005, p. 57.

> e por Michel Chevalier na *Revue des Races* (1857-1861). O panlatinismo supõe uma comunidade de origens ancoradas na tradição cultural e linguística do Império Romano do Ocidente e da religião católica. A oposição entre a tradição saxonica e latina se orientava para legitimar a ideologia de expansão e domínio do panlatinismo. (...)
> O termo acabou por perder o significado panlatinista de suas origens. A expressão "América Latina" sobreviveu ao fracasso da expedição francesa, e se originalmente, nasceu como forma de identidade antisaxônica, mesmo os Estados Unidos acabaram aceitando o vocábulo[295].

A ideia de latinidade se estruturava, portanto, desde seu princípio na articulação entre dois elementos: o latim como núcleo linguístico essencial e o catolicismo como concepção religiosa/cultural. A catolicidade entendida como um dos pilares da latinidade se tornou um elemento identitário importante de diferenciação em relação à América Anglo-saxônica. A identificação da ideia de América Latina como América Católica era subjacente ao conceito que foi retomado no final do século XIX de modo positivo por muitos intelectuais latino-americanos.

> A afirmação da América Latina como ideia e referente cultural entre os mesmos latino-americanos ganhou verdadeiro impulso no final do século XIX, em particular com a guerra hispanoestadunidense e a derrota da Espanha em 1898. Este acontecimento, que fez voltar os olhos de muitos intelectuais latino-americanos a antes rechaçada pátria-mãe e, por onde, havia as tradições culturais comuns, inaugura uma nova etapa na imaginação americanista e no pensamento sobre a identidade coletiva na parte latina do continente (...)
> O autor paradigmático desta posição (...) foi o uruguaio José Enrique Rodó, cujo ensaio Ariel (1900) (...) sintetiza as posições antiestadunidenses finseculares predominantes na América Latina (...) no ensaio de rodó, Ariel representa as virtudes espirituais associadas com o continente. A educação da alma, o gosto pela arte, a recusa do materialismo burguês (...)
> América latina deve rechaçar o que está sintetizado na civilização estadounidense, onde predomina a mediocridade e o utilitarismo, (...).[296]

Essa identidade religiosa sempre foi subjacente ao conceito de América Latina desde seu primeiro esboço em meados do século XIX. O arielismo prolongou esta percepção no início do século XX e as subsequentes discussões identitárias da década de 1920 e 1930 estiveram às voltas com a questão religiosa. Assim, quando os teóricos da modernização apontavam as "*patologias*

[295]FUNES, Patrícia. *América Latina: los nombres del Nuevo Mundo* In http://explora.educ.ar/wp-content/uploads/2010/03/CSSOC02-Los-nombres-del-nuevo-mundo.pdf. visita: 25/03/2011.
[296] BRAVO, Álvaro Fernandez. *Los relatos de Viaje em América Latina*. In http://explora.educ.ar/coleccion-sociales/cuadernillo_04.html. visita: 25/03/2001.

culturais antimodernas" da América Latina, retomavam a ideia da América Latina como América Católica, dando a essa identificação um atributo negativo. Para os teóricos da modernização norteamericanos catolicismo era sinônimo de atraso, empecilho para o desenvolvimento, estrutura arcaica e ultrapassada de sociedade. A tríade modernidade-protestantismo-desenvolvimento se opunha a feudalismo-catolicismo-subdesenvolvimento.

Não é uma das preocupações de Feres Júnior trabalhar a dimensão de como tais teorias foram aceitas ou ressignificadas pelos próprios latino-americanos. Entretanto, é possível perceber que são os mesmos referenciais modernizadores, de busca de superação de um atraso histórico que estruturam a lógica de pensamento *cepalino*, por exemplo.

Para além da dimensão cultural da teoria da modernização, a visão que se constrói da América Latina tanto nos EUA quanto entre as elites intelectuais latinoamericanas é a de um continente com uma defasagem histórica diante das chamadas sociedades desenvolvidas. O atraso econômico e a superação desse atraso são as características pelas quais a América Latina passa a ser julgada e identificada a partir dos anos 1950.

> Em todo caso, o postulado fundamental do pensamento econômico de pósguerra foi que "o atraso de nossos países não se devia a características intrínsecas de nossa população, nem deficiências de nosso meio natural, e sim de circunstâncias históricas que podiam ser superadas mediante a aplicação de políticas econômicas apropriadas[297].

A afirmação de que eram as circunstâncias históricas as responsáveis pelo atraso latino-americano e que estas poderiam ser "*depuradas mediante la aplicación de políticas econômicas apropriadas*" evidencia o modo como as teses desenvolvimentistas se aproximavam das percepções dos teóricos da modernização norteamericanos.

Ambos identificavam a América Latina como lugar de atraso histórico. A diferença é que uma parte dos teóricos da modernização quando constatavam a estrutura cultural da América Latina a viam como um grande empecilho para a modernização e o desenvolvimento, algo que os desenvolvimentistas não compartilhavam inicialmente, afirmando de modo positivo que medidas econômicas corretas levariam à superação histórica dessa condição de atraso histórico e subdesenvolvimento.

---

[297] VALDÉS, Eduardo Deves. *El pensamiento latinoamericanos en el siglo XX.Entre la modernização y la identidad. Tomo II: Desde la Cepal ao neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires, Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, p. 24. (tradução própria)

A definição da América Latina como um continente subdesenvolvido e atrasado era implícita à perspectiva desenvolvimentista (nacionalista ou não) levada a cabo pelo CEPAL. Por outro lado, esta perspectiva deu as ciências econômicas e sociais, que se profissionalizavam naquele contexto, o *status* de conhecimento técnico capaz de reverter esta situação histórica, aumentando a dosagem de sua cientificidade.

O pensamento cepalino colocava o desenvolvimento na ordem do dia ao mesmo tempo em que propunha medidas nacionalistas e intervencionistas para sua concretização. Apesar de sua hegemonia nos anos 1950 em toda a América Latina, outras propostas desenvolvimentistas também apareceram. Uma das referências é o caribenho William Arthur Lewis, mentor do chamado "*desenvolvimento por convite*". A proposta de Lewis é que a industrialização não se produzia espontaneamente na América Latina, pois faltavam condições, como capital, iniciativa empresarial e relações de mercado. A solução era convidar o capital estrangeiro mediante medidas como exoneração de impostos, concessão de direitos de monopólio temporais, concessão de condições de infraestrutura, etc.

No Brasil, as propostas da CEPAL encontraram abrigo no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)[298]. Este órgão criado em 1955 e vinculado ao Ministério da Educação e Cultura era dotado de autonomia administrativa e estava encarregado da divulgação das ciências sociais. A maioria de seus membros estava profundamente vinculada a um projeto nacional-desenvolvimentista para o Brasil.

A interpretação do ISEB, como a da CEPAL, corresponde à interpretação *nacional-burguesa* do Brasil, e sua visão do desenvolvimento está intrinsecamente ligada à ideia da revolução nacional, veem no pacto populista de Getúlio Vargas um modelo para a revolução capitalista e nacional de países periféricos, e veem o populismo político como uma primeira expressão do povo e, portanto, da democracia. O ISEB era um grupo nacionalista e historicista, que tinha uma visão dualista da história, que pressupunha a possibilidade das alianças de classe, e estava preocupado com o desenvolvimento nacional obstado pelo imperialismo. O cerne de sua estrutura conceitual era a nação e o povo (o nacional e o popular), sua unidade e o anti-imperialismo.

[298]Os principais intelectuais do ISEB foram os filósofos Álvaro Vieira Pinto, Roland Corbisier e Michel Debrun, o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, os economistas Ignácio Rangel, Rômulo de Almeida e Ewaldo Correia Lima, o historiador Nelson Werneck Sodré, e os cientistas políticos Hélio Jaguaribe e Cândido Mendes de Almeida.

A temática do desenvolvimento se tornou hegemônica tanto nos meios intelectuais latino-americanos quanto parte da prática política de boa parte dos governos latino-americanos desse período. Esse contexto político, retratado como *populista*[299], é marcado pela ascensão de governos, em boa parte da América Latina, cuja temática central é a necessidade do desenvolvimento nacional protegido do imperialismo e combinado com a melhoria nas condições de vida social das massas trabalhadoras. Sem aprofundar a discussão sobre o tema, o que é particularmente significativo é a aceitação generalizada da América Latina como lugar *subdesenvolvido e atrasado* e a necessidade da superação dessas condições.

Certamente a crítica mais vigorosa à teoria da modernização veio dos teóricos da dependência[300]. Em meados dos anos 1960 em decorrência da crise do populismo e do fracasso das políticas desenvolvimentistas, um conjunto de acadêmicos da área de ciências sociais e economia deslocaram o eixo de reflexão produzida pelos *cepalinos*, da ênfase na busca pelo desenvolvimento, ou seja, superação do atraso histórico latino-americano, para a compreensão das relações de dependência entre economias desenvolvidas e subdesenvolvidas no sistema capitalista mundial.

A Teoria da Dependência tentava compreender as limitações de uma forma de desenvolvimento que se iniciou em um período histórico no qual a economia mundial já estava constituída sob a hegemonia de poderosos grupos econômicos e forças imperialistas. Por esse motivo enxergava que a forma de desenvolvimento implantada na América Latina só tenderia a aprofundar cada vez mais as relações de dependência. Para eles, o capitalismo levou ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, e, geraram simultaneamente, riqueza e progresso crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria.

> Não há possibilidade histórica alguma de se construírem sociedades que alcancem o mesmo grau de desenvolvimento das que são desenvolvidas. O tempo histórico

[299]Segundo Maria Helena Capelato além dos fenômenos considerados "clássicos" do populismo latino-americano que abrigam no Brasil, Getúlio Vargas (1930-45; 50-54), na Argentina Perón (1946-55) e Lazaro Cárdenas (1934-40) no México; outros autores indicam a extensão desse fenômeno nos seguintes casos: Victor Paz Estenssoro (1952-56) e Hernán Siles Zuazo (1956-60) na Bolívia; José Maria Velasco Ibarra (1934-35, 1944-47, 1952-56, 1961, 1968-72) no Equador, Arevalo (1944-50) e Arbenz (1950-54) na Guatemala, Rojas Pinilla (1953-57) na Colômbia; Belaúnde Terry (1962-68) no Peru, Bosch (1962-63) na República Dominicana. CAPELATO, Maria Helena. "Populismo latino-americano em discussão" In FERREIRA, Jorge (org). *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro, Civilização Barsileira, 2001.

[300]Entre os diversos nomes que compõem correntes até divergentes do pensamento dependentista podemos citar; André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Aníbal Quijano, Osvaldo Sunkel, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto.

> não é unilinear, não há possibilidade de que uma sociedade se desloque para etapas anteriores das sociedades existentes. Todas as sociedades se movem paralelas e juntas em direção a uma nova sociedade[301]

Nesta relação centro-periferia, teria nascido e se desenvolvido a América Latina, originária e constitutivamente dependente. O desenvolvimento do capitalismo fora desigual e combinado, e isto, se tornou elemento-chave na apreensão da realidade latinoamericana.

> A sociedades latinoamericanas ingressaram na história do desenvolvimento do sistema universal de interdependência, como sociedades dependentes radicalmente da colonização ibérica. Sua história pode ser traçada, em grande parte, como a história das sucessivas modificações da situação de dependência, ao longo da qual as diversas sociedades da região vieram alcançando diversas posições sem lograr sair, até o momento, desse marco geral[302]

De acordo com os teóricos da dependência, essas relações se estruturam num sistema de dominação externa, de país a país, mas com um corte transversal interno; ou seja, uma internalização da dependência no mercado interno. Para estes teóricos as antigas formas da presença imperialista por meio da economia de encraves (centros mineradores e *plantation*) - simples prolongamentos das economias centrais mantêm ainda sua vigência, porém agora, numa forma moderna, privilegiando os setores mais dinâmicos da indústria nascente, vinculando-a cada vez mais estreitamente e em seu conjunto ao capitalismo internacional.

Entre os mais destacados nomes da teoria da dependência está André Gunder Frank que se esforça para refutar paulatinamente cada uma das teses da teoria da modernização. Em primeiro lugar, contesta a tese de que os países subdesenvolvidos não passaram por qualquer mudança histórica significativa e que seu subdesenvolvimento corresponde à perpetuação do atraso e do tradicionalismo; "*nossa pesquisa indica que esses países possuem uma história, e que seu subdesenvolvimento foi produzido pelo desenvolvimento do mercantilismo e posteriormente, do capitalismo industrial*"[303]. Em segundo lugar o autor rejeita a ideia de oposição da sociedade entre dois setores; um moderno, urbano e capitalista, e outro rural, atrasado e/ou feudal. O

[301]SANTOS, Theotônio dos. "La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependência em América Latina". In *La dependência político-econômica da América Latina.* México, FCE, p. 153.
[302]QUIJANO, Anibal. *El processo de urbanización em Latinoamérica*. CEPAL, Santiago do Chile, 1966, p.14.
[303]COCKCROFT, James D; FRANK, André Gunder & JHONSON, Dale L. Dependence and underdevelopment : Latin America's political economy. New York, Ancher, 1972, p. xi

subdesenvolvimento dessas regiões não é sobrevivência anacrônica do tradicionalismo, mas produto do desenvolvimento das metrópoles internas. Em terceiro, para os teóricos da modernização a difusão do capital, cultura e tecnologia, oriunda dos países desenvolvidos, é um fator crucial na industrialização dos países satélites. Entretanto, Gunder Frank busca demonstrar que os países satélites tendem a desenvolver-se economicamente mais depressa quando os laços com o capitalismo metropolitano se enfraquecem, como durante a Grande Depressão e as duas Guerras Mundiais. Em quarto, enquanto os teóricos da modernização classificam as áreas subdesenvolvidas da América Latina como précapitalistas, Gunder Frank, afirma que o argumento de um estágio pré-capitalista é utilizado inclusive por analistas marxistas a fim de justificar a necessidade primordial de uma revolução burguesa para trazer a América Latina ao estágio capitalista da história.

André Gunder Frank ataca para além das premissas e hipóteses da teoria da modernização a própria conceituação do problema do desenvolvimento ao criticar a noção de *subdesenvolvimento* como um suposto estágio inicial do desenvolvimento. Para ele, subdesenvolvimento e desenvolvimento são partes de um mesmo problema, ou seja, subdesenvolvimento não é um produto da paralisia histórica da América Latina, mas de um processo que o autor denomina "desenvolvimento do subdesenvolvimento". Daí sua crítica ao termo "feudal" e toda teoria de estágios do desenvolvimento, que trazem consigo uma concepção de *handicap* histórico da América Latina. Tanto os países desenvolvidos quanto os subdesenvolvidos partilham do mesmo mundo, do mesmo sistema capitalista.

O estruturalismo econômico de Gunder Frank tem pouca tolerância para com interpretações culturalistas, inclusive aquelas baseadas em argumentos sobre identidades nacionais ou religiosas (ex: americana, ocidental, protestante, puritana, anglo-saxônica). Frank declara que sua análise do desenvolvimento do subdesenvolvimento em países satélites se aplica tanto na América Latina, quanto na África ou Ásia. Para o autor, os países latino-americanos compartilham uma história comum de colonialismo e "satelitização", isto é, foram primeiro colonizados por metrópoles que, posteriormente, se tornaram igualmente satélites de outras metrópoles. Entretanto, afirma também que esse passado é comum a outros locais póscoloniais do mundo que não são latino-americanos.

Para Gunder Frank a porta de saída desta condição de satélite é a ação política direta em favor da libertação nacional latinoamericana. Em um artigo intitulado *Who is the enemy*? Frank

lança mão do vocabulário leninista e sustenta que a burguesia nacional é o inimigo tático da revolução, ao passo que o imperialismo seria seu inimigo estratégico.

Em *Dependência y Desarrollo em América Latina (1969)*, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto privilegiam a discussão sobre as teorias do desenvolvimento elaboradas por outros dependentistas e pelos desenvolvimentistas ligados à CEPAL. Os autores criticaram a ênfase excessiva dada à estrutura e ao controle externo em teses como a de Gunder Frank. Para eles o objetivo era mudar a situação econômica vigente e para isso era necessário compreender o modo pelo qual as estruturas mudam ao longo do tempo, reivindicando uma abordagem mais histórica.

Os autores retomam a crítica ao binômio tradicional/moderno e redefinem o conceito de subdesenvolvimento como uma forma de desenvolvimento produzida por relações hierárquicas de dominação, enquanto os países industrializados no centro do sistema capitalista mundial podem ser considerados interdependentes, a periferia deve ser caracterizada como dependente.

Cardoso e Faletto, apesar do extenso uso que fizeram do termo América Latina em suas análises, incidiram suas reflexões sobre casos nacionais. Ao contrário de Frank que minimiza a especificidade da América Latina em sua teoria da dependência, os autores não abandonam a meta de compreender as especificidades deste objeto. Embora analisem as diferenças entre os países, regiões e economias, esses autores apresentam seus achados em termos totalizadores. Isso se devia à situação institucional dos autores:

> A situação de Cardoso e Faletto era prenhe de implicações irônicas. Por um lado, a CEPAL havia se tornado, desde os anos 1950, um centro de crítica às teorias de desenvolvimento importadas dos Estados Unidos (...). Por outro lado, contudo, a estrutura institucional das Nações Unidas e seus órgãos de desenvolvimento seguiam a geopolítica da Guerra Fria traçada, em grande parte, pelos *policymakers* americanos. Naquele mapa geopolítico, Latin America era definida como área subdesenvolvida, portanto necessitada de políticas desenvolvimentistas. Deve-se observar, entretanto, que *Dependencia y Desarrollo em America Latina* não apresenta soluções políticas para o problema do subdesenvolvimento na *Latin America*. Na verdade, a maior parte do texto é dedicada a provar que a dependência foi nociva ao desenvolvimento dos países *Latina American*. Os países que conseguiram manter um grau mais elevado de autonomia relativa foram os que se desenvolveram mais. Uma rápida análise semântica dos termos-chave utilizados no livro mostra que "dependência" é sempre igualada, a "heteronomia", e ambas são contrastadas a "autonomia". Ademais, na obra, o lócus da oposição autonomia/dependência é sempre estado-nação e não a América Latina como um todo.[304]

[304] FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. p. 179

De uma forma geral, após a década de 1950 com a criação da CEPAL, a América Latina será pensada primeiramente como lugar *subdesenvolvido* e posteriormente, com os teóricos da dependência, como *dependente*. Ambos os termos remetem a um conjunto de definições que identificam a América Latina ao problema da desigualdade social, da pobreza e do imperialismo. Uma *identidade econômica negativa* é forjada para a América Latina que passa a ser definida a partir desse referencial. Para os *cepalinos*, essa situação poderia ser superada com políticas desenvolvimentistas nacionalistas, enquanto para os *dependentistas* essa superação seria falaciosa se não houvesse uma ruptura política com o sistema capitalista mundial que fizera da América Latina uma região periférica e dependente. As variantes teóricas não alteram substancialmente a identidade econômica inferior articulada na intelectualidade acadêmica latinoamericana nos anos 1950 e 1960.

Diversamente de Eduardo Déves Valdes, que submete sua reflexão acerca da América Latina pela ação pendular da intelectualidade latinoamericana entre o polo *identitário* e *modernizador* como se fossem paradigmas absolutamente diferentes: um mais culturalista e outro econômico. Considero a economia parte da cultura e encaro as relações entre ambos de modo menos estanque. Além disso, não dá para pensar a questão de identidade como sendo algo exclusivo da ideia de cultura. O estabelecimento de uma definição da América Latina como lugar econômico inferior é gerador de uma identidade específica, uma identidade econômica inferiorizante, seja de subdesenvolvimento ou dependência. A questão por trás desta reflexão é uma só, a América Latina não é protagonista de sua história, deve buscar sua condição emancipatória.

Tanto o pensamento cepalino quanto o da teoria da dependência aprofundam o peso do *imperialismo* e do *colonialismo* na constituição da *identidade econômica inferior* vislumbrando a necessidade da superação dessa condição histórica. No contexto dos anos 1960, a porta de saída pela revolução e ruptura com o sistema capitalista pensada por dependentistas como André Gunder Frank superam as expectativas cepalinas de promover tal superação via industrialização e substituição das importações pelo viés político do pacto populista.

É justamente a partir dessa *identidade econômica inferior* que a teologia da libertação estrutura seu discurso identitário da América Latina. Assim como o constatado por Déves Valdes,

o pensamento católico latino-americano passou a articular o que era cristão com os problemas sócioeconômicos dando início, deste modo, ao socialcristianismo que foi se direcionando para as teorias do desenvolvimento num primeiro momento e impregnando-se com fatores mais técnicos e pragmáticos provenientes das teorias econômicas e sociais, especialmente do *cepalismo*.

Posteriormente, esse catolicismo social começou a se deparar com as elaborações dependentistas que defendiam a necessidade da ruptura com o sistema capitalista pela via revolucionária. De certa forma, a teologia da libertação é fruto desse segundo momento de identificação e aceitação da América Latina como lugar *econômico inferior*.

Quando o CELAM se volta nos anos 1960 para mencionar as *especificidades latinoamericanas*, incentivar a produção de uma *teologia latinoamericana* que respondesse à *realidade latinoamericana* emergiu na cena dos debates intelectuais dentro da Igreja a *identidade econômica inferior* da América Latina. A teologia da libertação estruturou sua reflexão teológica a partir deste primado. As ciências sociais definiam a *realidade latinoamericana* como de pobreza, subdesenvolvimento e dependência, resultado de uma história imperialista e colonialista do sistema capitalista mundial. A grande comunidade imaginada, América Latina, era essencialmente um *continente oprimido* e sua história era a história de sua opressão pelo sistema capitalista mundial. O cimento que dava liga e sentido para esta grande comunidade imaginada era uma história de opressão colonialista que resultara num continente empobrecido.

A identidade econômica inferior e uma história comum de colonialismo eram os pilares desta comunidade imaginada. América Latina e subdesenvolvimento e pobreza, nos anos 1960, era sinônimos. Uma ideia intrinsecamente relacionada a outra. Por essa razão, o próprio CELAM, não tinha como pensar em qualquer projeto político-pastoral para a América Latina que não tocasse em pobreza, subdesenvolvimento, colonialismo, dependência, opressão – ou seja, léxico que compunha o universo dessa identidade econômica inferior e que se tornara o sinônimo de América Latina. Deste modo, o discurso teológico voltado para a especificidade latinoamericana seria inevitavelmente um discurso baseado na identidade econômica inferior.

O dilema político-pastoral do CELAM era de qual deveria ser a atuação da Igreja numa América Latina identificada e definida como um continente de pobreza, colonialismo, opressão, desigualdade social, etc. A teologia da libertação surgiu como resposta a essa indagação num contexto em que o social-catolicismo crescentemente assumia tais dilemas como cristãos.

Entretanto, para defender um projeto político de atuação imediato era necessário redefinir também a identidade da Igreja e desse catolicismo, provar que o comprometimento social não era algo do momento, do contexto histórico, mas havia sido sempre, *ad infinitum*, presente na Igreja Católica da América Latina, tratava-se de inventar uma tradição, uma narrativa histórica, uma memória em que a atuação católica que se queria ali nos anos 1960 pudesse se forjar antiga, imemorial, desde sempre. Fazia-se necessário apontar a presença da Igreja e do catolicismo nessa nova *identidade econômica inferior* da América Latina que tinha suas raízes na história do colonialismo no continente.

Destacar a presença da Igreja Católica, tornar o catolicismo presença relevante e significativa nessa história a fim de legitimar um projeto político-pastoral do presente reivindicado pelo CELAM. Entretanto, o problema se tornava ainda mais complexo quando a Igreja era apontada como agente deste colonialismo, corresponsável histórica por esta situação economicamente inferior. Era preciso reinventar a história da Igreja, estabelecer novos mitos de fundação, novos heróis que satisfizessem os projetos de poder do CELAM nos anos 1960.

Por outro lado, para defender um projeto político-pastoral da Igreja Católica na América Latina e considerar sua atuação como elemento capaz de provocar mudanças significativas era necessário também afirmar a importância do catolicismo na América Latina, ressaltar o peso institucional da Igreja Católica e para isso se tornava *conditio sine qua non* incrementar a identidade latinoamericana.

Não era suficiente uma *identidade econômica inferior*, pois esta poderia ser corrigida por uma revolução política socialista como a defendida por Gunder Frank, por exemplo. Para que o projeto do CELAM ganhasse peso, para que a dimensão religiosa se tornasse relevante, era preciso reinserir a identidade católica na identidade latinoamericana, ou seja, o catolicismo teria que mostrar seu peso social, sua atuação e capacidade de mobilizar deveriam ser encaradas como significativas, o poder institucional deveria ser celebrado. Daí não bastava a América Latina ser um continente oprimido, explorado, ter uma identidade econômica inferior, mas devia ser pensado como um continente *crente e oprimido*, *cristão e explorado*, com uma *identidade econômica inferior* acrescida de uma *identidade religiosa*, pois a teologia da libertação era antes de tudo um discurso religioso.

2.3 - As outras mediações intelectuais da teologia da libertação

Além da teoria da dependência por meio da qual adotou o dispositivo de objetivação da realidade da América Latina – apoiando a estrada revolucionária para o socialismo –, o paradigma da teologia da libertação estabeleceu suas principais mediações intelectuais com a renovação do pensamento cristão pósguerra e com o novo marxismo que possibilitou uma nova relação entre o cristão e a esquerda marxista.

A maioria dos teólogos da libertação estudou na Europa, onde mudanças do pensamento filosófico e teológico europeu tiveram um impacto significativo no seu caminho. Eram, nesse sentido, inspirados pela renovação do pensamento cristão e pela corrente intelectual abundante e diversificada dos anos 1960.

Enquanto os cristãos europeus, que eram mais velhos, conheciam o marxismo mais ortodoxo, que buscando abertura não alteraram fundamentalmente os pressupostos dos textos clássicos, os teólogos da libertação revelaram uma maior proximidade com o novo marxismo, mais afinado às dinâmicas contestatórias de sua geração.

O interesse que eles manifestam pelas ciências sociais era estritamente ligado ao problema da América Latina e, especialmente, a teoria da dependência. Os três principais componentes do impacto do contexto intelectual da teologia da libertação em 1960 foram, portanto, de renovação do pensamento cristão, o marxismo e a nova teoria da dependência na América Latina.

No entanto, havia uma abundância de ideias de origem diversificada, relacionada com a trajetória de cada um deles, onde outras referências filosóficas, sociológicas, antropológicas e literárias misturavam-se para formar uma rica paisagem intelectual.

As referências dos primeiros textos da teologia da libertação e nossa análise do primeiro capítulo identificando o contexto europeu de formação deles confirmam que os escritores identificados como centrais na transformação do pensamento cristão do pósguerra eram parte do universo de conhecimento intelectual da teologia da liberação. No entanto, a posse dessas referências estava sujeita ao discurso de justificação da teologia da libertação, que se inseria dentro da trajetória dessa renovação, mas opondo a experiência periférica à natureza centralista do pensamento religioso e teológico na Europa e América do Norte.

A tese do teólogo presbiteriano Rubem Alves, *Towards a theology of liberation* e, defendida em 1968 e publicada em 1969, sob outro título, *A Theology of Human Hope*[305], abriu

[305]ALVES, Rubem. *A theology of human hope*. Cleveland, Corpus Books, 1969.

um debate crítico com os teólogos protestantes Karl Barth, Rudolf Bultmann e Jürgen Moltmann, marcando tanto sua proximidade (otimismo crítico do progresso) e a distância (por ignorar e minimizar o valor positivo da ação humana na história), com sua linguagem teológica. Cabe ressaltar também a influência de Richard Shaull, que apesar de não ter sido explicitamente citado foi seu professor e teve grande influência sobre ele.

O trabalho de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação*[306], mostrou as continuidades e descontinuidades da teologia da libertação com o pensamento cristão católico anterior. Ele se refere em primeiro lugar à necessidade de encontrar o uso prático e eficaz da ideia de caridade do pensamento de Blondel, e posteriormente aponta todos os movimentos de renovação anterior que a teologia da libertação teria de certa forma incorporado e ultrapassado: a teologia de dois planos de Jacques Maritain, a teologia política de Johann Baptist Metz, a teologia da esperança de Jürgen Moltmann – e, finalmente, fez constantes referências à teologia conciliar de Edward Schillebeeckx, Yves Congar, Karl Rahner e Dominique Chenu, bem como ao trabalho de Paul Blanquart, Wolfhart Pannenberg e Gerhard von Rad.

Já o trabalho de Hugo Assmann, *Libertação-opressão: um desafio aos cristãos*[307] fez um verdadeiro voo panorâmico do que ele chamou de teologia europeia, e inclui notadamente Metz e Moltmann, para mostrar os limites de suas reflexões e situar, em contraste, a originalidade radical da teologia da libertação[308].

Mais genericamente, no lado protestante, os autores de referência foram Jürgen Moltmann, Harvey Cox, Paul Lehmann e Dietrich Bonhoeffer. Do lado católico, os atores sempre se referem, em geral, ao pensamento católico pósguerra: o Vaticano II e a teologia conciliar de Rahner, Metz e da *Nouvelle Theologie*[309] francesa, os padres-operários e o movimento de Charles de Foucaud, a exegese bíblica e a sociologia da religião da Universidade Católica de Louvain.

---

[306]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis, Vozes, 1974.
[307]ASSMAN, Hugo, *Liberación-opresión : desafio a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
[308]ASSMAN, Hugo, *Liberación-opresión : desafio a los cristianos.* p. 35.
[309]Entre aqueles teólogos que compuseram uma reflexão renovadora, de abertura a determinados temas da modernidade e que form agrupados no termo *Nouvelle Theologie* estavam o jesuíta e paleontólogo Teilhard de Chardin que tentara conciliar a evolução biológica e cosmológica com a teologia do *Corpo Místico*. Outro jesuíta, Henri de Lubac, cuja obra defendia uma ampliação da noção de catolicismo social. Entre os dominicanos os padres M. D. Chenu, que havia escrito sobre o movimento dos padres operários e encorajara os sacerdotes a aceitarem empregos nas fábricas, ingressarem nos sindicatos e se tornarem ativistas políticos e Yves Congar, defensor do ecumenismo e de uma reforma da Igreja. Suas propostas incomodaram a santa Sé que no final dos anos 1940 ainda estava sob o papado de Pio XII. Sua encíclica *Humani generis* (1950) teve o objetivo de combater as novas ideias teológicas e representava um retorno às rígidas ortodoxias existentes antes da guerra. O tom repressivo da encíclica guiou a perseguição. Por temor de que Roma perdesse o controle intelectual sobre a *Nouvelle Theologie*, que podia

A influência de Emmanuel Mounier e Jacques Maritain foi bem definida pelos autores do primeiro momento da teologia da libertação que buscavam uma ruptura clara com o segundo. A presença destas referências católicas que eram muito citados pelos teólogos da libertação do primeiro momento evidencia a genealogia francófona do campo e da missão da França: Joseph Comblin, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez e Enrique Dussel. Note que, se de fato a teologia da libertação surge em uma dinâmica de oposição aos democratas-cristãos (e, portanto, também ao legado teológico de Maritain), sendo que a influência personalista persistiu mais sobre ela.

O que mais diferenciava Mounier eram suas críticas radicais do capitalismo como sistema fundado sobre o anonimato do mercado, a negação da personalidade e o imperialismo do dinheiro. Seu texto era carregado por uma crítica ética e religiosa que leva à busca de uma alternativa, o socialismo personalista, que reconhecia ter muito a tomar do marxismo. Sua leitura representou para muitos cristãos da década de 1950 uma alternativa para a democracia-cristã de Maritain[310].

Estes atores mostraram um senso de afinidade com a reforma do pensamento cristão na Europa, mas se esforçavam para marcar o contraste da teologia da libertação com estas tendências.

O teólogo chileno Pablo Richard, membro do movimento *Cristãos para o socialismo* na década de 1970, e um dos mais importantes representantes da teologia da libertação, afirmou que muitos insistiram no fato insensato, segundo ele, de procurar as origens da teologia da libertação no pensamento europeu, longe da ideia fundamental da real motivação: a interiorização profética do "*grito dos pobres*" na América Latina[311]. Ele acrescentou que os europeus, mesmo os mais abertos, tinham grande dificuldade em entender o valor subjetivo da teologia da libertação como teologia dos pobres.

Por outro lado, quando questionado sobre a relação entre a teologia da libertação e os padres operários, Richard insistiu na distância entre o compromisso político objetivo da teologia

---

flertar com o socialismo e o comunismo, Pacelli disciplinou os padres-operários e silenciou os estudiosos. Chardin foi forçado a um exílio em Nova York e todos os que haviam sido influenciados por ele foram privados de seus postos de ensino e enviados para longe uns dos outros. Henri de Lubac também foi removido de seu posto junto com outros jesuítas liberais, sendo proibidos de ensinar ou publicar qualquer trabalho e tiveram seus livros proscritos. Chenu e Congar foram avisados que deveriam dar satisfações à Santa Sé, sinais de obediência e disciplina. Congar recebeu ordens para parar de publicar e foi exilado para a Inglaterra. Além dos estudiosos Pacelli pressionou a Igreja francesa até proibir definitivamente os padres-operários.

[310]LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses*. p. 238.

[311]CHAOUCH, Malik Tahar. *La theologie de la liberation en Amerique Latine*. p 119.

da libertação e o ideal evangélico de imersão dos padres-operários. A teologia da libertação continha esse ideal, que através do movimento de Charles de Foucaud havia marcado sua trajetória original, mas também o havia superado em nome da prioridade que atribuiu à ação política efetiva[312].

As afirmações de Pablo Richard estão embasadas no discurso identitário da teologia da libertação baseado nos pares de oposições conceituais assimétricos. Em primeiro lugar, comparou o valor subjetivo da teologia da libertação à fria reflexão teológica europeia, enfatizou a identidade latinoamericanista diante do europeísmo e ainda opôs teologia da práxis, concreta à telogia abstrata. No entanto, ele reconheceu, porém, que o "vento de mudança" da teologia europeia e dos movimentos católicos citados haviam sido porteiros para a teologia da libertação. Por fim, ele opôs a objetividade do compromisso político da teologia da libertação com o valor estritamente subjetivo do ideal de pobreza evangélica, que se desenvolveu na Europa.

Esta evidência parece iluminar a relação ambivalente da teologia da libertação com a transformação do pensamento cristão, depois da guerra. Apesar da existência do impacto, a ruptura paradigmática reivindicada pela teologia da libertação produziu uma fronteira impermeável entre as experiências pastorais e históricas a ela identificadas e definição natureza do pensamento europeu como principalmente intelectual ou, inversamente, insuficientemente objetivo

Entretanto, a manutenção de laços estreitos entre nomes de grande representatividade do movimento de renovação do pensamento cristão europeu e a teologia da libertação apontam na direção contrária da indicada por Pablo Richard. Em 1980, Karl Rahner se posicionou como um defensor de Gustavo Gutiérrez. Johann Baptist Metz participou de diversas reuniões com os teólogos da libertação. Num recente livro editado por Carlos Susin[313], onde os teólogos da libertação apresentam suas trajetórias, Johann Baptist Metz foi convidado a dar sua contribuição.

A teologia da libertação, apesar de ter se posicionado a distância das transformações do cristianismo do pósguerra, estabeleceu com este movimento, mediações intelectuais relevantes e permanentes.

[312]CHAOUCH, Malik Tahar. *La theologie de la liberation en Amerique Latine*. p 119.
[313]SUSIN, Luiz Carlos (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo, Edições Loyola, 2000.

Outra mediação reconhecida pelos teólogos da libertação foi o novo marxismo[314] presença marcante nos três textos de fundação da teologia da libertação. Os cristãos europeus, que dialogaram com o marxismo nos anos 1950 e 1960, concordarm em considerar o marxismo como um humanismo que poderia convergir com as suas próprias aspirações de justiça social e progresso humano. Por outro lado, o tipo de marxismo com o qual eles conversavam distanciou-se de alguns dos excessos desumanos do comunismo, principalmente em relação ao stalinismo. Eles buscavam retomar os princípios emancipatórios da filosofia marxista.

No entanto, durante os anos 1960, vários encontros foram organizados para o diálogo intelectual entre católicos e marxistas. O mais importante e famoso foi realizada em 1965, em Salzburg, na Áustria, em 1966, em Herrenschiemsee na Baviera, na Alemanha, e em 1967, em Marienbad, na antiga Checoslováquia. O organizador era a *Paulus-Gesellschaft*, sociedade teológica católica da Alemanha.

O diálogo implicava, nomeadamente, no lado marxista, estudiosos revisionistas, como o francês Roger Garaudy, e do lado católico, de teólogos de renome, como Johann Baptist Metz e Karl Rahner. É importante indicar a presença do italiano Giulio Girardi, que posteriormente esteve ligado às dinâmicas e às ideias da teologia da libertação na América Central. Suas reflexões sobre uma possível aproximação entre o marxismo e o cristianismo foram encaradas como pioneiras no campo. Elas circularam especialmente nos círculos de teólogos da América Latina, que estudaram na Universidade Católica de Lovaina e no Instituto Católico de Paris.

Pelo lado marxista, esses encontros eram motivados pela perda de hegemonia dos partidos comunistas e pelo desenvolvimento simultâneo de uma tendência revisionista. A figura de Roger Garaudy destacou-se nesse contexto. De acordo com Manfred Spieker, duas razões principais motivaram o desejo de diálogo[315]. Por um lado, a revisão do marxismo de refletir sobre seu próprio ponto de vista e buscar o diálogo com outros pontos de vista, e não marxistas. Por outro lado, os revisionistas comunistas consideravam a ação conjunta com os cristãos.

Para Manfred Spieker, aspiração cristã ao socialismo não era apenas um resultado possível do diálogo, mas o pressuposto de que o motivou[316]. No lado católico, buscava-se conhecer as implicações filosóficas e teológicas resultantes da fusão de muitos ativistas católicos com a

[314]Os nomes mais significativos que orbitam em torno do marxismo e que são mencionados nos textos canônicos da teologia da libertação são: Erich Fromm, Herbert Marcuse, representates da teoria crítica, Ernst Bloch (e seu princípio da esperança) e em menor grau Louis Althusser e Antonio Gramsci.
[315]SPIEKER, Manfred. *Diálogo marxismo-cristianismo*. Pampelune, Universidad de Navarra, 1977, pp. 106-117.
[316]SPIEKER, Manfred. *Diálogo marxismo-cristianismo*. p.116.

esquerda marxista e comunista. O diálogo não foi feito sem devidas reservas dos católicos contra o ateísmo marxista e sua ambição de anexar a fé cristã para a causa do socialismo, esvaziando qualquer mensagem cristã específica para a sociedade. Também estimulou uma vontade equivalente dos marxistas revisionistas de se voltar às raízes do catolicismo e refletir sobre seus fundamentos mais básicos.

No caso francês, a resistência à ocupação alemã teve um impacto particular na aproximação entre católicos e militantes comunistas que estavam cientes que além de suas diferenças, compartilharam valores éticos fundamentais.

A reunião de Salzburgo de 1965 foi um dos momentos privilegiados desse diálogo[317]. Nela, Roger Garaudy reconheceu que os cristãos tinham esforço para "*repensar e voltar a viver a sua fé sob a perspectiva do mundo moderno*"[318]. Ele citou o esforço do teólogo protestante Rudolph Bultmann para "*desmitologização*" da fé, a fim de extrair os núcleos de significação da língua em que foi transmitida ao momento da revelação para torná-lo compreensível para os seres humanos hoje[319]. Destacou também a redefinição da relação entre religião e ciência na teologia de Teilhard de Chardin, cuja "*religião da ação*" promoveu uma revalorização do mundo e retirou a fronteira entre a fé e combate terrestre[320]. Este esforço de atualização, tal como expresso no Concílio Vaticano II, na opinião de Garaudy, permitia aos cristãos redescobrirem o significado essencial de sua fé como uma religião do futuro absoluto, rompendo com as religiões naturais e superarando a ideologia dogmática e conservadora que o invadira. "*A primeira e mais importante consequência dessa teologia do futuro absoluto é que a fé cristã não pode entrar em conflito com qualquer uma das formas históricas de construção da cidade terrena, na medida em que são autenticamente humanas*"[321]. Assim, ele reconheceu que o cristianismo não era o inimigo inevitável do socialismo e do marxismo e os cristãos poderiam servir à construção do socialismo.

As ideias de Karl Rahner e Johann Baptist Metz[322] também foram no sentido de reconhecer que a fé cristã em si não contém uma visão obrigatória do futuro humano e sua projeção para um futuro ultramundano não podia forçar os cristãos a permanecer indiferentes ao destino da

[317]GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de K.Rahner y J.B. Metz*. Barcelone, Ariel, 1971.
[318]GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo*. p.40.
[319]GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo*. p.41-45.
[320]GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo.* p.49-55.
[321]GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo.* p.59.
[322]RAHNER, Karl, "Utopía marxista y futuro cristiano del hombre" In GARAUDY, Roger. *Del anatema al dialogo*. pp. 9-27. METZ, Johann Baptist, "Respuesta a Garaudy" In GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo*. pp. 151-173.

humanidade. Metz concluiu que, para além dos acontecimentos históricos do cristianismo em favor da ordem existente, a aspiração da fé cristã em um futuro absoluto poderia também empurrar a ação humana para a mudança social. Ele, então, comparou a mitologia cristã, nascida de uma "*tendência para dar respostas que não sabemos e podendo esconder a tarefa da realização histórica da existência*"[323] da realidade subjacente à esperança cristã, que "*nunca pode ser entendido como uma esperança puramente contemplativa*"[324]. A convergência tornou-se possível baseada na neutralidade da fé em face do teor do futuro intramundano e sua responsabilidade ética para um futuro mais humano.

Giulio Girardi deu a esta convergência um caráter ainda mais concreto. O último ataque foi justamente a ideia, difundida nas fileiras anticristãs, que o ateísmo da ideologia revolucionária do marxismo caracteriza-se pela negação dos valores humanos. Ele alegou que, "*enquanto para o teísta os valores afirmados exigem a existência de Deus, para o ateu humanista eles exigem a sua não-existência*"[325]. Ele tinha, assim, o marxismo como um humanismo ateu que desenvolveu sua própria filosofia da liberdade humana.

Para Giulio Girardi, a práxis, como "*ação concreta, efetiva, liderada pelo proletariado para mudar o mundo (...) faz digno o homem*"[326] foi o aspecto central do humanismo marxista. Seu ideal é realmente realizado na história: ele não era um ideal "*puro*", "*abstrato*"[327]. Como um sistema de valores de experiência no âmbito da realização deste ideal, ele não contestou os valores humanos, mas afirmou-se como um humanismo prático, um humanismo de ruptura com a moralidade abstrata, presente principalmente no humanismo burguês.

Todos os teólogos católicos que conversaram com os marxistas não compartilharam dessa abordagem. No entanto, todos defendiam a mesma necessidade de superação do conservadorismo dominante na Igreja Católica e a renovação da compreensão da relação entre a fé cristã e a política na sociedade moderna. Todos também marcaram a sua distância a partir de alguns aspectos filosóficos do marxismo. Deste ponto de vista, podemos identificar uma abordagem geral de buscar uma teologia política nova, ou mais precisamente, uma nova reflexão sobre a relação da teologia e política.

---

[323]METZ, Johann Baptist. "Respuesta a Garaudy". p.157.
[324]METZ, Johann Baptist. "Respuesta a Garaudy". p.159.
[325]GIRARDI, Giulio, *Marxismo y cristianismo.* p.44.
[326]GIRARDI, Giulio, *Marxismo y cristianismo.* p.41.
[327]GIRARDI, Giulio, *Marxismo y cristianismo.* p.43.

Johann Baptist Metz diretamente aceitou o desafio. Como apontou Marcel Xhaufflaire, o ponto de partida da teologia política de Johann Baptist Metz foi precisamente uma concepção renovada da consciência teológica sobre a "*a secularização da política, o momento constitutivo da história moderna da liberdade*"[328]. A secularização da política era, para ele, a separação entre Estado, Igreja e sociedade. Por um lado, a política deixou de ser o "*reflexo de uma ordem predeterminada e sagrada das relações sociais*"[329]. Por outro lado, a política ficou reduzida a "*ciência, tecnologia e administração de um sistema estatal de soberania*", o que para Xhaufflaire teve implicações teóricas e práticas de fazer da categoria *política* sinônimo de "*público*" ou "*social*", em oposição ao "*privado*" ou ao "*indivíduo*" e identificadas à categoria da liberdade moderna, como a consciência política a liderar a transformação das estruturas totalitárias existentes[330].

Por esse motivo, as identificações da consciência teológica com a história moderna da liberdade não contém o risco de um retorno à velha teologia política, da identificação entre a Igreja e uma posição política em particular, porque ela contém a defesa da autonomia conquistada. Tendo em conta as conquistas da liberdade moderna, a teologia pode optar pelo ressentimento do rebanho conservador ou buscar sua participação na história moderna da liberdade. A síntese de Marcel Xhaufflaire: "*De acordo com Metz, o processo de secularização que levou a uma separação entre Igreja e Estado não carrega com ele, a retirada da fé religiosa à esfera privada, se não a necessidade de articular o cristianismo à história social da liberdade*"[331]

A formulação desta exigência contém a rejeição da privatização da fé. Ela constituiu uma primeira crítica à teologia conservadora e também fez a crítica da teologia liberal como "teologização" ou "sacralização" da categoria moderna de progresso. Para Metz, o desenvolvimento da sociedade moderna e secular foi dialético: ele certamente implicou em aspectos emancipadores, mas também continha a ameaça do absolutismo totalitário do futuro humano. Metz marcou em particular, a sua distância com a evolução técnica e do poder autoritário do Estado moderno. A memória subversiva de Jesus Cristo e do conceito cristão do futuro absoluto permitia especificamente aos cristãos manter uma atitude de desafio contra

[328]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política*. Salamanca, Sígueme, 1974, p.30.
[329]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política*. p.30
[330]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política*. pp.30-32.
[331]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política.* p.33.

qualquer planejamento do futuro intramundano em particular. Na medida em que cada construção política de um futuro diferente poderia produzir um mundo sem liberdade, era impossível para a teologia cristã apoiar um projeto político específico: "*As promessas escatológicas - liberdade, paz, reconciliação, da justiça - não pode identificar-se diretamente a um determinado sistema sócio-político: cada estado da sociedade, considerada, historicamente, é provisória*"[332].

Marcel Xhaufflaire lembra que para Metz, esta exigência de reserva escatológica surgiu em termos de "*solidariedade (crítica) e conflito (bem sucedido) entre o cristão e o mundo moderno*"[333], o que revelou a ambivalência desta posição. A teologia política alegou não renunciar à ação, mas queria evitar a consagração de uma determinada forma política. Qualquer perspectiva de um futuro qualitativamente diferente, necessariamente limitado, continuará sujeito ao ponto de vista crítico da perspectiva do Reino de Deus.

Não obstante as diferenças consideráveis entre a aproximação de Giulio Girardi com a filosofia prática do marxismo e a de Johann Baptist Metz com a dimensão emancipatória da filosofia moderna, no seu caso principalmente identificados com o Iluminismo, ambos adotaram a mesma atitude de desconfiança face ao ateísmo marxista. Giulio Girardi, Johann Baptist Metz e Karl Rahner levantaram a natureza problemática de todo o diálogo cristão com o ateísmo da filosofia marxista.

Depois de mostrar as contribuições do marxismo para um humanismo prático orientada para a ação e para a realização de seu ideal na história, Giulio Girardi se perguntou se o ateísmo era necessário para o humanismo. O marxismo tinha substituído a necessidade de uma verdadeira libertação do homem descartando a liberdade de teorias abstratas e as ilusões da religião, mas Giulio Girardi questionou sua absolutização da liberdade humana:

> Para ser livre, mas sim por algo. Estas aspirações, de acordo com o marxismo, são terrestres. Mas elas são tão exclusivas? Elas são suficientes na terra para preencher as esperanças do homem? Queremos assumir a hipótese mais brilhante, que a realização do ideal da cidade prometida cabe aos marxistas. Enquanto isso, milhares de pessoas morreram e morrerão sem nunca tê-la visto: (...) Eles dizem que seu sacrifício não foi em vão, que seu sangue adubou os campos do devir. Mas a verdade é que o indivíduo foi sacrificado à causa, o que quer dizer que ele foi finalmente reduzido a um meio[334].

[332]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política.*p. 36.
[333]XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política* p. 39.
[334]GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo*. p. 118.

Para Giulio Girardi, o marxismo foi um humanismo, na medida em ele viu o homem como um fim. No entanto, o propósito de absolutização da liberdade humana, paradoxalmente, transformou o homem em um meio de realização de sua utopia do futuro. Para ele, ao invés de pensar sobre a liberdade humana e em Deus como concorrentes, a consciência da finitude humana e a pergunta sobre o sentido último da vida são invertidas na tese marxista. Daí conclui que a fé em um ser superior e em um futuro absoluto, em vez de bloquear incentiva a busca da liberdade humana: "*Na realidade, a grandeza de Deus não destrói o direito, mas lhe dá suporte. Para o homem ser grande, ele precisa de alguém muito mais velho que ele, e ele precisa do seu destino nas mãos de um amor infinito*"[335]. Deste ponto de vista, ele apoiou a possibilidade de humanismo cristão, voltado para a realização do ideal de justiça social na história, que pode atingir seus limites e contradições no sistema de valores do ateísmo marxista.

Karl Rahner, enfatizando o peso da escatologia para o cristianismo, explicou que "*pela esperança absoluta no futuro, o cristianismo protege as pessoas contra o perigo de atingir as justas aspirações do futuro intramundano que trazem o sacrifício brutal de todas as gerações para o benefício das seguintes, que transforma o futuro em um Moloch, antes que o homem real serja sacrificado em nome de um homem que nunca é real e que ainda está por vir*"[336]. Por sua parte, Johann Baptist Metz reconheceu que a Igreja Católica tinha sido capaz de contribuir para a alienação do homem por meio da canonização de estruturas sociais[337], mas também afirmou que a fé em um futuro absoluto poderia impulsionar os esforços dos militantes por um futuro diferente[338]. Ele rejeitou a ideia de que a religião era, no essencial, a alienação de um homem e perguntou se não havia um pouco de autoalienação do homem, como ser finito, o que poderia "*diluir em nome de qualquer utopia do futuro*" a culpa, a luxúria, a morte[339].

Johann Baptist Metz e Karl Rahner aceitam o pluralismo do mundo secular, onde seria ilegítimo reivindicar a exclusividade de uma maneira cristã de sociedade, defenderam a neutralidade da revelação cristã contra o conteúdo das propostas políticas, na medida em que estas não fossem contraditórias com seus propósitos éticos, além da possível mobilização da fé em favor do processo emancipatório.

---

[335]GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo.* p.120.
[336]RAHNER, Karl, "Utopía marxista y futuro cristiano del hombre". p.22.
[337]METZ, Johann Baptist. "Respuesta a Garaudy" p.165.
[338]METZ, Johann Baptist. "Respuesta a Garaudy" p.156.
[339]METZ, Johann Baptist. "Respuesta a Garaudy" p.167.

Eles recusaram, no entanto, o que Giulio Girardi chamou de "*divisão de papéis entre o cristianismo e marxismo*", uma negociação para deixar para um o céu e Deus, e, para o outro, a terra e o homem[340]. A divisão considera que "*o cristianismo é uma religião pura*", ou seja, livre de contaminação histórica e reduzida a sua mensagem essencial do Evangelho como puramente transcendente, teológica e escatológica e que deixa totalmente o espaço antropológico e terrestre à experiência humana[341]. Isso é que levava "*a hipótese de um novo tipo de homem, cristão na religião e comunista na política*"[342].

Em suma, a posição cautelosa de Johann Baptist Metz, assim a "*filosofia da práxis*" de Giulio Girardi, impôs certa distância de um sistema de pensamento cujo ateísmo, a deificação da liberdade humana e otimismo do progresso eram percebidos como perigosos. O objetivo de defender a liberdade, a identificação com o destino das classes dominadas, e o propósito humano tinham sido particularmente apreciados por Giulio Girardi, mas, pelo contrário, o horizonte futuro da humanização prometida não pareciam garantir os direitos individuais da pessoa e, eventualmente, justificava o sacrifício humano por um horizonte infinito do progresso.

Mas, ao mesmo tempo, estava se desenvolvendo uma forma de marxismo que, especificamente, tentou conciliar a objetividade das lutas históricas contra as abstrações do humanismo burguês, com a defesa dos valores humanos fundamentais. Opunha-se ao otimismo cego do progresso da civilização tecnológica, identificado com ambas as sociedades capitalistas, o fascismo e o comunismo na União Soviética. A Escola de Frankfurt e a teoria crítica mais geral representam este outro polo do marxismo, menos apegado à ortodoxia ligada aos Partidos Comunistas.

Ela já existia desde a década de 1920, mas encontrou especial afinidade entre os jovens estudantes da década de 1960. A obra de Marcuse[343] realizou um tipo de marxismo pelo qual os cristãos da teologia da libertação desenvolveram uma afinidade especial.

Para Marcuse, no contexto da sociedade industrial avançada de riqueza e de consumo, a dominação capitalista se expressa principalmente no reino do progresso tecnológico que alcançou a sujeição da luta de classes à sua racionalidade. Ilusões de requisitos técnicos impuseram falsas necessidades de acesso quantitativo a mercadorias. Eles tinham, segundo ele, submetido a

[340] GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo.* p. 112.
[341] GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo.* p. 112.
[342] GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo.* p. 112.
[343] MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial : o homem unidimensional*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

sociedade a um estado passivo, onde a classe trabalhadora tinha perdido o sentido da sua luta pela libertação do trabalho. A lógica da acumulação capitalista e da dominação não levou mais, essencialmente, à negação das necessidades básicas da classe trabalhadora. Impôs especialmente novas formas de controle tecnológico de uma sociedade uniforme, no qual, em nome do bem-estar, a atividade humana estava privada de sentido. A luta de classes estava submetida ao mundo da tecnologia. O homem estava se tornando um mero instrumento de reprodução do mundo, reduzido à única dimensão da racionalidade instrumental. A ilusão democrática privava o homem de uma participação histórica real.

Assim, a dominação econômica na sociedade industrial avançada não construiu mais um claro antagonismo entre duas classes sociais. Não poderia ser entendido fora das especificidades culturais e normativas que impôs uma base técnica para a sua instituição em toda sociedade. Por um lado, o reinado de liderança tecnológica era inseparável da consolidação da dominação capitalista na sociedade industrial avançada. Por conseguinte, isso só poderia ser resolvido indo além do sistema de produção capitalista. Todavia, a superação do sistema capitalista de produção deveria ser acompanhada da superação do quadro normativo, em geral, da dominação tecnológica que constituiu a base e também poderia servir como base de dominação de outros interesses econômicos, criados no âmbito do processo histórico.

Marcuse compartilhava com todos os representantes da teoria crítica a ideia de que a regra da razão instrumental levava o homem a sua própria negação: o cálculo que se baseia, em si, era racional, mas, a partir da perspectiva das relações sociais, seus efeitos eram irracionais. Parecia que o progresso não poderia ter um sentido humano que, não fosse o de submeter o exercício real da liberdade. A teoria crítica propõe a alternativa de uma dupla superação do reinado da racionalidade instrumental e da natureza do capitalismo na domesticação de tecnologia avançada da sociedade industrial. A propriedade dos meios de produção foi acompanhada pelos instrumentos do progresso técnico, tendo em vista a humanização contínua da sociedade. Nesse sentido, Marcuse se localizava distante de marxistas como Garaudy, que tinham uma visão otimista em relação aos progressos técnicos.

Esta abordagem tem duas consequências importantes que poderiam seduzir o pensamento cristão. Em primeiro lugar, a crítica generalizada ao capitalismo e às ideologias do progresso, contra a qual o pensamento cristão em geral, tende a manter uma atitude de desafio. O pensamento cristão não tinha mais o monopólio da crítica sobre os excessos da moderna

sociedade. Em segundo lugar, no pensamento de Marcuse havia a crítica ao capitalismo e às visões otimistas do progresso, juntamente com todas as ideologias modernas convergentes, porém sem necessariamente defender a perspectiva marxista de libertação coletiva. Então, a história ganhou uma restrição sociológica concreta, mas também um sentido humanista mais geral. A proteção dos valores humanos fundamentais passou ser a base de um princípio de libertação que tendia a conciliar a objetivação sociológica e a subjetividade humana da luta contra o reino da técnica de dominação capitalista. Marcuse, portanto, rejeita a normatividade do positivismo que, apesar do seu ponto de partida e dialética crítica, havia dominado o discurso marxista.

Ironicamente, a orientação científica que dominava as condições para a emergência do paradigma da teologia da libertação surgiu a partir de uma perspectiva de pensamento marxista antagônica à de Marcuse. As formas mais radicais da teoria da dependência, o centro dos referentes dos primeiros textos da teologia da libertação pertencia a uma concepção estruturalista do marxismo. Ele tomou o caminho oposto ao da humanização da teoria marxista, representava o mais radical anti-humanismo na teoria de Marx, segundo ele a base para a ruptura epistemológica da obra de Marx. Seus escritos em favor do marxismo mais científico e objetivo, irredutível para as questões estratégicas da ação coletiva, afastando-se da visão daqueles que haviam se identificados com a originalidade epistemológica de Marx, com a identificação dialética da teoria e da ação que Giulio Girardi havia precisamente definido como a força principal do humanismo marxista.

Os defensores da teologia da libertação, sem dúvida, mantiveram uma afinidade filosófica maior com a teoria marxista da ação filosófica e da subjetividade revolucionária, cristalizada na utilização intensiva do conceito de *práxis* e com a crítica do materialismo e da humanização do progresso técnico presentes na obra de Marcuse. No entanto, enquanto a teoria crítica e, em seguida, parecia dar conta da transformação do capitalismo nas sociedades desenvolvidas, a teoria da dependência reivindicava explorar as condições de reprodução do subdesenvolvimento na América Latina, objetivando a estrutura de dominação capitalismo dependente.

Os três primeiros textos inaugurais da teologia da libertação – os de Rubem Alves, Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann – faziam referência à teoria crítica e, especialmente, a Herbert Marcuse[344]. No entanto, os dois últimos representantes do paradigma da corrente principal,

[344]ALVES, Rubem. *Religión: opio o instrumento de liberación?* pp. 25-39. GUTIÉRREZ, Gustavo, *TeologIa da libertação.* pp.51-52. ASSMAN, Hugo, *Liberación-opresión: desafio a los cristianos*, p. 40.

colocarm a ênfase na teoria da dependência como reflexão central de seus respectivos trabalhos. Tal posição evidencia o peso da identidade periférica, do latinoamericanismo que afetava o cerne do pensamento da teologia da libertação.

A diferença entre Rubem Alves e Gutiérrrez e Assman são as instituições às quais estavam vinculados. O peso do CELAM e de sua geografia do poder pautada na ideia simbólica de América Latina foram determinantes para os teólogos católicos. Retomamos aqui o cerne da questão: a teologia da libertação – católica – nasceu para legitimar um projeto de saber/poder do CELAM, uma estrutura institucional supranacional da Igreja Católica que deveria trabalhar para dar coesão continental às igrejas nacionais a fim de buscar uma política pastoral homogênea em toda a América Latina. O CELAM se constituía numa instância de poder transnacional com força de atuação prática, com capacidade de traçar diretrizes a serem seguidas pelas igrejas nacionais buscando uma *identificação continental* entre elas. Para isso o próprio CELAM incentivou uma produção teológica católica voltada para as especificidades latinoamericanas. A teologia da libertação surgiu em consequência da necessidade desta instituição de uma legitimidade teórica supranacional, de uma coerência discursiva, da produção de uma identidade continental e religiosa para si.

O peso da questão *América Latina* aproximou a teologia da libertação católica da teoria da dependência, e consequentemente, de seu marxismo estruturalista, apesar de sua afinidade eletiva com o marxismo humanista de Marcuse.

Uma referência significativa para a teologia da libertação foi o pensamento de Paulo Freire. O MEB havia influenciado o processo de radicalização política no Brasil entre os universitários católicos no início dos anos 1960. No entanto, suas publicações posteriores, *Educação como prática de liberdade* (1967) e *Pedagogia do oprimido* (1970) é que consolidaram o pensamento freireano em torno da educação popular e da mudança social pela conscientização política no longo prazo. Tais obras foram referências para os teólogos da libertação.

Apesar da citação destas obras de Paulo Freire presente nos textos fundadores da teologia da libertação, a ideia de conscientização no processo educacional como meio de libertação humana superando uma situação de opressão permearam o pensamento da teologia da libertação, principalmente em meados dos anos 1970, no segundo momento da teologia da libertação, quando as CEBs se tornaram o tema central de mobilização social-religiosa da teologia da libertação. Apesar da influência do pensamento educacional de Paulo Freire, os teólogos do

primeiro momento apontaram os limites da ação pedagógica para promover o processo de libertação. Isso se dava em função da opção política destes teólogos que esperavam uma saída revolucionária mais imediata no final dos anos 1960.

Além disso, a teologia da libertação respondeu a uma infinidade de outros estímulos intelectuais, especialmente se considerarmos as correntes subalternas do paradigma no início da década de 1970. A corrente argentina da teologia da libertação foi fortemente influenciada pelo pensamento antropológico contemporâneo. Paul Ricoeur foi uma referência filosófica fundamental para Enrique Dussel, Lúcio Gera e Juan Carlos Scannone, que buscavam o núcleo ético-simbólico de uma cultura latinoamericana. Emile Pin e os dilemas sociológicos do catolicismo popular também tiveram impacto significativo sobre esta vertente.

Do lado protestante, como observamos, Rubem Alves deu mais importância ao pensamento do filósofo alemão Friedrich Nietzsche que ao instrumento de análise marxista da realidade, apesar de Marcuse ocupar - em contrapartida - uma posição central em seu pensamento.

Os primeiros textos de teólogos da libertação se singularizaram pela sua tentativa de sintetizar muitas fontes e perspectivas teóricas, incluindo implicitamente a sua vontade de abordar os aspectos contemporâneos do pensamento teológico, filosófico e das ciências sociais. O texto fundador de Gustavo Gutiérrez (1971) foi caracterizado por uma multiplicidade de fontes, a partir de Hegel e Ernst Bloch, o escritor marxista peruano José Mariátegui que por muito tempo defendeu um socialismo autóctone, passando por toda a gama de teologia da época, e ainda dedicou o livro ao escritor peruano José María Arguedas, autor *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, texto também publicado em 1971.

Ao observarmos a formação dos principais representantes da Teologia da Libertação verificamos seu ecletismo. Portanto, é preciso reconhecer também a complexidade cultural e intelectual, abundante e diversificada, em que surgiu a teologia da libertação. Suas mediações intelectuais centrais, entretanto, se concentram no movimento de renovação de pensamento cristão europeu do pós-guerra, no novo marxismo e por fim na Teoria da Dependência. Porém, uma gama bastante ampla de referências intelectuais, específicas da formação eclética de cada um destes intelectuais-religiosos e também de um conjunto de referências nacionais significativas ou mesmo subjetivas próprias incidiram como mediações intelectuais que auxiliaram na construção do discurso da teologia da libertação. Essa pluralidade de referências refletiu nas diversas expressões do paradigma.

2.4 - O paradigma, suas vertentes e as reinvenções da América Latina

Para compreendermos de que modo a teologia da libertação reinventou a América Latina e a identidade latino-americana a fim de que esta instrumentalizasse seu projeto político-pastoral é necessário detalharmos os pressupostos que constituíram a teologia da libertação como um novo paradigma. Este paradigma, ou melhor, este projeto de saber continha necessariamente um projeto de poder, que incluía a busca da hegemonia no pensamento e estrutura do catolicismo na América Latina e sua ramificação para o campo não-religioso, para a esfera institucional secularizada da sociedade latino-americana, num resgate de suas origens intransigentes de recolonização religiosa do mundo secular.

No entanto, é preciso destacar também que desde suas primeiras formulações teóricas a teologia da libertação não se constituiu como monolítica. Desde o primeiro momento, vertentes variadas compuseram a gama de textos com mediações intelectuais específicas que acabaram constituindo a teologia da libertação. Um exemplo são as diferenças entre teólogos protestantes e católicos, cujas obras apresentavam nuanças consideráveis. Além disso, entre os teólogos católicos se podem observar diferenças significativas. Os escritos de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman representam a corrente dominante dos postulados da teologia da libertação, porém, havia também uma corrente argentina, representada por Juan Carlos Scannone, Lúcio Gera e Enrique Dussel.

Cada uma dessas correntes deu um peso diferenciado à questão da América Latina. Destaca-se a maior ênfase dada pelas correntes católicas ao dilema da identidade latino-americana e a definição dessa geografia imaginária como espaço-base para o projeto político-pastoral do CELAM e da teologia da libertação. Entretanto, apesar de divergentes em alguns aspectos, as vertentes compartilham de um mesmo paradigma, o que as tornam partes da teologia da libertação.

- Definindo um novo paradigma

A teologia da libertação se constituiu como discurso religioso-político que reivindicava uma ruptura paradigmática. O novo paradigma[345] repousava principalmente em um conjunto de

[345] TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992, pp.59-72.

crenças e escolhas metodológicas que definiam um *pressuposto filosófico-teológico* e uma *posição epistemológica*.

Em primeiro lugar como *pressuposto filosófico e teológico* a teologia da libertação passou a considerar uma única história humana, no qual a perspectiva do Reino de Deus era o ponto culminante da luta pela libertação humana política e justiça social. Esta história foi concebida como um lugar real onde se desempenhou a salvação divina, no sentido da negação da opressão humana e esperança de uma sociedade qualitativamente melhor. Este processo foi concebido em termos dialéticos de conflito e superação.

Os titulares do paradigma também assumiram uma *posição epistemológica* que considerava a relevância do discurso teológico como inseparável dos aportes e contribuições da ciência social crítica, sem sacrificar a especificidade do ponto de vista teológico.

Além disso, o paradigma repousava sobre *três noções-chave* com seus respectivos correlatos, que se referem a uma nova ordem de experiências históricas, religiosas e humanas entendidas em termos de *práxis* e descritos a partir da perspectiva da *periferia* e identificados ao surgimento de um *novo humanismo*.

-Sobre a noção de práxis

Em sua obra de 1971, Gustavo Gutiérrez afirmou que a teologia da libertação se singularizava por ser "*uma nova maneira de fazer teologia*", como "*reflexão crítica sobre a práxis histórica*"[346] e não por propor um novo tema para a reflexão teológica, como tinha feito anteriormente os teólogos: da esperança, da secularização, da revolução. Esta foi a afirmação clássica de sua obra na medida em que definiu, para os titulares do paradigma, a novidade radical da teologia da libertação. Não teve uma mudança de conteúdo, mas uma mudança de método. A teologia da libertação era o "*segundo tempo*" do compromisso anterior de cristãos em lutas de libertação na América Latina. Reflexão teológica, definida como a compreensão da fé, relatou a prática dos cristãos no contexto da oposição dialética entre opressor e oprimido, onde a vocação para a caridade cristã havia tomado uma dimensão prática, à luz da fé.

A integração entre *teoria e ação*, irredutível a interesses táticos imediatos dessa ação, se tornou a marca principal, referência desta mesma teologia que se autoafirmava ainda mais, quando submetidos a julgamentos externos da ortodoxia católica e qualquer outra ortodoxia,

[346]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, CEP, 1971, p.33.

especialmente acadêmica. Ela constituiu um novo conjunto de problemas em torno da relação entre a fé cristã e as práticas de libertação, que buscava superar as contradições do pensamento teológico anterior, ligado aos temas do relacionamento da fé cristã com o mundo, a secularização e a modernidade.

A práxis da teologia da libertação estava em uma realidade concreta de opressão, dominação e dependência da qual precisava compreender as causas e as contradições objetivas. Ela instou o uso de uma análise científica, uma condição necessária para um cristianismo verdadeiramente comprometido com a transformação da realidade, daí a invocação da *mediação das ciências sociais*.

A reflexão estritamente teológica foi apresentada como uma obra de discernimento pela fé, precedida pela objetivação científica da realidade. A relação da teologia com as ciências sociais poderia ser interpretada como uma relação de subordinação ou de reciprocidade, desenvolvida em um eixo de reflexão religiosa ou no nível geral da crítica antropológica da modernidade em relação com o sagrado.

A práxis também estava localizada na perspectiva de um sujeito, a partir do qual se expressava necessariamente a reflexão teológica: o movimento de libertação latino-americano, o povo, os pobres, os oprimidos, as classes exploradas, etc. Estes indivíduos foram objetivados como vítimas da opressão e como atores da sua própria libertação, isto é, como uma consciência em ação. Levaram quer um valor social (relacionado com o discurso da esquerda latino-americana) e um valor religioso (específico para o paradigma). Mesmo distante da reflexão religiosa, o eixo de reflexão teológica do paradigma não se limita a identificá-los apenas como atores históricos, como agentes racionais da transformação da realidade, se não também como atores religiosos, expressão viva de um sofrimento, de um choro.

-Sobre a noção de experiência periférica

A teologia da libertação também significou a sua singularidade como expressão de uma experiência periférica, frente à dominação externa dos países desenvolvidos. A recusa dos modelos impostos por esta dominação contém inicialmente a ideia de que reproduziam o *status quo*. Ela também correspondeu à rejeição da própria natureza do seu projeto de tecnologia e sociedade de consumo individualista. Às normas dos discursos centrais da tradição e da modernidade, a teologia da libertação opôs o valor de ruptura da experiência periférica de

libertação latino-americana, como uma resposta antiliberal aos desafios da exclusão social e da cultura popular, cujos valores de solidariedade e comunidade continham uma visão alternativa da sociedade para o totalitarismo da razão moderna. De seu ponto de vista, o peso social do fator religioso na América Latina se tornou crucial para a libertação do potencial emancipador da religião face sua instrumentalização pelos opressores.

Tal experiência partia primeiramente da singularidade da *realidade periférica*. Esta foi compreendida como uma realidade de dependência e opressão, objetivada pelas ciências sociais, que exigiam uma ação política para a sua transformação. Ela também aproveitou a experiência subjetiva do escândalo da pobreza que a noção de *concretude* decorrente dessa realidade viabilizava no seio da teologia da libertação. O *concreto* se refere não só à objetivação da realidade, à necessidade de ação para transformar em história, mas também à interiorização religiosa *grito dos pobres*, o ideal evangélico de identificação com eles, compartilhar seu sofrimento diário e no sentido absoluto da preferência de Deus por eles. A ação pastoral, apoiada por um compromisso político, foi o centro da reflexão teológica que visava à conscientização popular.

A experiência periférica poderia se estender a outros países do Terceiro Mundo, que também viveu o drama do subdesenvolvimento. No entanto, como foi uma experiência encarnada na realidade, continha também o conceito de uma experiência estritamente latino-americano, uma *identidade latino-americana*. O vazio de uma teologia latino-americana, mesmo um pensamento estritamente latino-americano, impôs a busca de uma nova linguagem capaz de refletir a realidade. A teologia da libertação é assim definida como uma teologia latino-americana, ligada ao contexto específico das lutas de libertação na América Latina.

-Sobre a concepção de um novo humanismo

A experiência latino-americana da libertação, em oposição ao universalismo abstrato e destruidor da dominação externa, realizando com antecedência a possibilidade de uma humanidade qualitativamente melhor, isto é, sobre o plano de um novo tipo de universalidade, previa a construção de um novo homem desde a singularidade de sua experiência libertadora. A libertação constava de três níveis, autônomos entre si e interdependentes: 1) o da libertação política contra a dominação imperialista externa e à dominação social interna; 2) o da humanização permanente das sociedades; 3) da promessa histórica do Reino de Deus.

Deste ponto de vista, se abriram possibilidades de uma síntese entre, por um lado, o marxismo e sua crítica à alienação religiosa e, por outro lado, o potencial libertador da religião, baseado no fundamento do cristianismo e na crítica teológica dos mitos da modernidade ocidental.

Nesse sentido, a teologia da libertação defendeu a identificação dialética entre a utopia de libertação política e aquela do Reino de Deus no seio da história única de libertação. Mesmo longe da referência estritamente religiosa do Reino de Deus, articulando análises político-econômicas e teológicas, as reflexões do paradigma se opuseram às utopias conservadoras e modernas da ordem e do progresso (bastante seculares) defendendo uma utopia alternativa, relacionada com a experiência transcendental da possibilidade de um mundo melhor sobre a terra, mas irredutível ao racionalismo moderno.

Por exemplo, a teologia da libertação apresentou-se na vanguarda da modernização do cristianismo contemporâneo. Ela viu na sua reconciliação com a política concreta uma renovação das origens do pensamento cristão. Ela defendeu a desideologização da verdadeira fé cristã, reivindicando sua libertação do conservadorismo e do idealismo que a invadiram, no sentido de participar de lutas de libertação na América Latina.

A teologia da libertação reivindicou o resgate dos fundamentos originais do cristianismo na atualidade latino-americana. Para ela, a revelação cristã, por definição, sempre aberta ao novo histórico, surgiu como uma promessa de libertação coletiva cuja expressão culminante foi o Reino de Deus. A espiritualização e individualização desta promessa a tinha tornado alienante.

Em seguida, ela concebeu um antagonismo central entre as duas tradições cristãs: a do cristianismo *romanizado* a serviço dos poderosos, que abriu a uma tradição ocidental de dominação imperial e da repressão e o original, o verdadeiro cristianismo, servindo os de baixo e vítimas, que inclui uma história paralela de resistência e esperança. Por um lado, ela era o elo entre a tradição repressiva do cristianismo e as expressões secularizadas modernas de dominação ocidental, de que a Igreja Católica foi considerada cúmplice. Por outro lado, produziu o elo entre os textos bíblicos e atualidade da libertação social e política na América Latina[347]. A ponte

[347]Construiu-se um verdadeiro paralelo entre a aliança de Deus com o povo judeu oprimido e sua aliança atual com os pobres na América Latina. Enrique Dussel e Franz Hinkelammert opuseram, em certo sentido, as origens judaico-cristãs do cristianismo ao cristiaismo romanisado, assumindo a natureza semita de suas reflexões contra a tradição imperial e repressiva do Ocidente. Um dos primeiros textos redigidos por Dussel foi precisamente sobre o humanismo semita : Dussel, Enrique. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969. No nivel do trabalho mais estritamente disciplinar de leitura bíblica,

construída entre as origens do cristianismo e esta atualidade era subversiva para a concepção normativa da tradição cristã. Entretanto, ela não pretendia se apropriar menos do sentido da tradição cristã, a sua história e missão da instituição Igreja, a qual estava amarrada.

A teologia da libertação não defendeu a ruptura com a Igreja Católica, como instituição histórica, mas procurou transformá-la a partir de dentro. As origens da tradição mantiveram-se latentes pela efetiva presença do catolicismo histórico, com seu senso de oposição da comunidade à modernidade. No entanto, contrastava a sua solidariedade estrutural com os poderosos com um substituto, o chamado *profético* com os oprimidos. À concepção vertical, eclesial e centralizada de poder, opôs uma Igreja Católica que escuta suas bases, liderados por movimentos leigos, e é incorporado em realidades nacionais. Contra a função burocrática do ministério religioso, defendeu o serviço pastoral às comunidades.

Na época de seu surgimento, a teologia da libertação começou com uma grande ênfase no movimento de reconciliação com uma agenda política, ligada a uma perspectiva do socialismo na América Latina, onde se achava a sua própria herança teológica e religiosa. Em seguida, ela apresentou mais experiência e conhecimento da comunidade religiosa popular que na trajetória de sua identificação com o fundador da nota de imprensa na América Latina, ela começou a concentrar-se na noção de emergência de uma religião libertadora e seu projeto eclesial alternativo para a periferia.

As primeiras vertentes do paradigma

Entre 1968 e meados da década de 1970, podem-se distinguir três vertentes principais no paradigma em que a diferenciação foi apoiada tanto pela dinâmica das sociedades em que foram aprovadas como pelo equilíbrio interno de poder no campo.

A corrente dominante foi representada no primeiro momento pelos escritos de Gustavo Gutierrez, a *Teologia Libertação: perspectivas* e Hugo Assmann, *Liberación-opresión: desafio a los cristianos*[348], ambos publicados em 1971. Os trabalhos preparatórios dos textos foram anteriores e realizados após o desenvolvimento da expressão multipolar em redes católicas. De inspiração católica, escritos num contexto militante, alegaram iluminar as implicações teológicas

---

pode-se retomar os textos de Carlos Mesters e o de George Pixley: MESTERS, Carlos. *A Bíblia como memória dos pobres*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1972 e PIXLEY, George. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. A 135 d. C.*), San José, DEI, 1991.

[348]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. e ASSMAN, Hugo, *Liberación-opresión: desafío a los cristianos*.

do compromisso dos cristãos nas lutas de libertação na América Latina. Eles apontaram as convergências entre a teologia da libertação e a esquerda marxista, baseadas na teoria da dependência, para justificar a opção socialista para uma mudança estrutural nas sociedades menos desenvolvidas da região.

A tese de Rubem Alves, *Towards a theology of liberation*[349], em 1968, em Princeton, constituiu a primeira formulação sistemática da teologia da libertação. Escrito em um contexto de validação acadêmica nos Estados Unidos, este texto apresenta um ponto de vista distinto, porém, que fazia parte da trajetória de debates teológicos desenvolvidos no cruzamento das redes protestantes e católicas na América Latina. Rubem Alves participou das reiniões do ISAL, principalmente entre 1970 e 1971. Seu texto partiu da constatação do surgimento de uma nova consciência, associado a sujeição histórica das periferias contra o modelo imposto das sociedades opulentas e alienadas. Ainda assim, foi menos especificamente focada em questões latino-americanas e manteve-se indiferente com a teoria marxista da dependência.

A terceira corrente foi desenvolvida na Argentina, no contexto do peronismo, onde a teologia da libertação se alinhou com a opção do populismo político e não teve a afinidade com correntes do pensamento marxista. Ele desenvolveu acentos diferentes em torno do surgimento de uma questão sócio-cultural (a nação, o povo), alternativa para a identificação da libertação nacional com o projeto revolucionário do socialismo. No entanto nestas perspectivas estavam internalizados os principais enunciados do paradigma. Juan Carlos Scannone definiu bem as semelhanças e diferenças da corrente argentina com a corrente dominante da teologia da libertação, em seu livro de 1976, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*[350].

2.5 - A vertente protestante inaugural e a ausência da questão *América Latina*

A tese de Rubem Alves, publicada antes e ainda comentada nas obras de Gustavo Gutierrez e Hugo Assmann, se apropria dos mesmos enunciados, mas com acentos diferentes. Ela veio de

[349]ALVES, Rubem, *Towards a theology of liberation*, Princeton, University of Princeton, 1968. ALVES, Rubem, *A theology of Human Hope*, Cleveland, Corpus Books, 1969. ALVES, Rubem, *¿Religión: opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
[350]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

uma tradição teológica diferentes, o que evidencia o problema de sua inserção específica dentro do paradigma emergente, dominado pela teologia católica, e sua própria genealogia.

Ao contrário das vertentes católicas baseadas na singularidade da realidade latino-americana, Rubem Alves se voltou para a emergência global de um novo humanismo para assim dar conta da experiência latino-americana a partir da perspectiva das periferias. Ele destacou também o aparecimento de uma nova consciência que chamou de *humanismo político* e atribuiu a isso o despertar dos países colonizados e países do Terceiro Mundo em geral, do movimento negro nos Estados Unidos e das revoltas estudantis.

Esta nova consciência que luta contra as estruturas injustas de dominação social, o subdesenvolvimento e a pobreza, para ele, mostrou principalmente a subjugação histórica da periferia e sua exigência contextual para se tornarem atores de seu próprio desenvolvimento e agentes de transformação história de um mundo que tinham lhes imposto a opressão política, social, econômica e cultural, privando-os de sua verdadeira liberdade.

Na sua percepção as periferias estavam passando primeiro "*a ter uma consciência da pobreza para ter consciência de sua impotência e que antes tinham sido esterilizados da história*"[351]. Neste contexto, a consequência mais grave do colonialismo não era a tão inaceitável negação das necessidades básicas das populações dominadas, mas a manutenção dos povos periféricos e colonizados em um estado de passividade e condenados na história a permanecer em silêncio.

Desse modo, Rubem Alves produzia o elo entre a recusa dos estudantes a cumprir as condições impostas por um mundo normativo dos adultos e a luta por libertação das sociedades do Terceiro Mundo e das zonas periféricas no interior das sociedades desenvolvidas: "*a nova consciência que parte do negro e dos estudantes partilha o mesmo ponto de vista de que futuro renovado nenhum poderia surgir a partir dessa sociedade desumana e fechada*"[352].

A sociedade fechada e desumana se refere à sociedade industrial avançada, tal como Herbert Marcuse definiu: uma sociedade totalizante que reduz o homem à dimensão instrumental do progresso tecnológico e o priva de uma participação significativa na construção do seu próprio futuro. O problema interno da alienação da sociedade industrial desenvolvida e rica era a

[351]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p.12.
[352]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p.12.

tentativa de impor seu modelo único para as novas gerações, para os setores sociais oprimidos e aos países do Terceiro Mundo.

A recusa do modelo imposto e a negação aberta continha a esperança de outro mundo no qual o homem seria o agente de seu próprio destino, era na verdade a manifestação concreta da esperança de uma humanidade qualitativamente melhor. Esta esperança era uma esperança de ruptura revolucionária com as estruturas de um mundo injusto. Sua característica mais significativa era a esperança da libertação do homem na história da luta da periferia.

Rubem Alves, por conseguinte, previa o desenvolvimento de um novo humanismo global, inspirado a partir da periferia. Esta versão do dispositivo da experiência periférica não era estritamente submetida ao processo de libertação na América Latina. Continha apenas. Sua perspectiva era mais ampla, universalista. Ao contrário dos textos de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann, que colocaram o foco de sua reflexão da realidade objetiva da dependência na América Latina e na dependência sócio-econômica, Rubem Alves estava especialmente preocupado com o reinado de uma liberdade aparente que tinha reduzido a periferia ao silêncio.

O dispositivo da experiência da sujeição histórica não era um conteúdo pretensamente objetivo, com base na teoria da dependência, na situação na América Latina como nos textos das vertentes católicas da teologia da libertação que invocam a especificidade latino-americana. Primeiro, a teologia da libertação proposta por Rubem Alves não se definiu estritamente como uma teologia escrita a partir de uma perspectiva latino-americana. Ela se referia a uma generalidade periférica. Em seguida, o tema da libertação foi entendido no sentido mais amplo possível. Neste sentido, Rubem Alves afirma que a nova consciência é a do *proletariado*: "*ao contrário da descrição objetiva das relações sociais e estruturas a partir de uma perspectiva social, econômica e política, mas sim como uma descrição de uma consciência que é entendida como a do proletariado no mundo em que ele está*" [353].

Nesta base, Rubem Alves define o novo humanismo político como uma nova linguagem, que corresponde a um novo estado de consciência, confrontando a linguagem técnica moderna com a linguagem teológica. A noção de ação humana situada na história, um equivalente ao conceito de práxis, não era menos importante, no entanto, ele simplesmente não foi especificado. Porém, foi precisamente este conceito que permitiu comparar a linguagem técnica com a teológica.

[353]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* pp.8-9.

Ele lembrou que o messianismo da sociedade industrial avançada estendeu em direção a um futuro perfeito, todos os produtos do progresso técnico, mas seu o principal efeito foi a reprodução do *status quo* e das estruturas existentes de negação, opressão e desumanização. Nessa sociedade, a projeção para o futuro se tornou antagonicamente a rejeição da ação humana e, portanto, de toda a esperança. O humanismo político se opunha a negação do presente e projetava a esperança de um futuro qualitativamente diferente a partir do engajamento da ação humana[354].

Rubem Alves afirmou que a linguagem tradicional da teologia em si foi muito crítica das ilusões do otimismo do progresso. Ele se referiu em particular a três proeminentes teólogos protestantes, Karl Barth, Rudolf Bultmann e Jürgen Moltmann[355].

Ele considerou que Karl Barth e Rudolf Bultmann defenderam o valor absoluto da experiência interior, subjetiva da fé como uma negação do absolutismo moderno e estruturas externas do mundo objetivo. No entanto, afirmou que tinham encontrado a base dessa resistência fora da história, transformando a sua oposição à idealização do futuro na história moderna em uma oposição subjetiva, essencialista, ontológica.

Para Rubem Alves, a libertação subjetiva do homem dependia precisamente da sujeição histórica, da transcendência da ação humana na história que buscava ultrapassar as estruturas objetivas de opressão. Ele reconheceu que a teologia da esperança de Jurgen Moltmann, em vez das duas teologias anteriores, havia redescoberto a importância da conquista histórica da salvação cristã.

Porém, em sua opinião, parecia que Jürgen Moltmann reduzia a experiência humana da negação na história do presente à trancendência, ou seja, suas formulações tratavam da esperança de um futuro diferente, produto da ação humana na promessa divina da realização da esperança escatológica, uma espécie de futuro já determinado:

> O humanismo político vê o futuro como horizonte aberto de possibilidades que vai criar a liberdade introduzindo-a na história, fazendo. Assim, o homem criar um futuro que nunca é determinado. É por isso que a ação é tão importante para a humanização, porque nada espera o homem que tinha a marca de sua ação. Contudo, Moltmann vê o futuro como algo já determinado. Na realidade, não está concluído, mas já está determinado mesmo[356].

[354]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* pp. 25-39.
[355]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* pp. 41-101.
[356]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p.100.

Para Rubem Alves, em Moltmann, o fundamento da esperança humana era promessa encarnada no histórico, mas estava fora da experiência humana de negação e da esperança historicamente situados. Não envolvia um princípio de ação. Por outro lado, Rubem Alves pensa que a esperança estava emergindo de dentro da práxis histórica, interagindo com o processo de humanização de Deus na história.

Ele concluiu que a linguagem teológica deveria se adaptar à nova linguagem do humanismo político. Esta revolução na linguagem teológica era de algum modo equivalente ao que, no âmbito das vertentes católicas, dependia da integração das ciências humanas. Mas esta mediação da linguagem moderna voltava-se em Alves para o desenvolvimento mais geral de uma nova consciência. Na verdade, para além da referência constante a Marcuse, Rubem Alves foi muito além, com menos referências marxistas e socialistas, assumiu como contribuição a crítica nietzschiana do cristianismo para a renovação dos temas teológicos da criação e corporeidade.

Em termos da relação entre o cristianismo e a novidade histórica, a aproximação com as outras vertentes é maior. A adaptação da linguagem teológica a do humanismo político também continha a ideia de desideologização da fé. A fé cristã, aberta a novidade histórica, se livrava do conservadorismo religioso e teológico que havia invadido a comunidade cristã comprometida com a ação de transformação das sociedades contemporâneas. Esta atualização também permitia a comunidade cristã recuperar, no plano religioso e teológico, o que era fundamental para a fé, derrotando seus preconceitos conservadores e encontrando o verdadeiro significado genealógico do cristianismo: ser parte da *grande recusa* ao *status quo* de opressão.

Rubem Alves recordou que, desde seus primórdios, o cristianismo se opôs aos valores sociais estabelecidos e ao conformismo das religiões naturais. Ele escreveu, nesse sentido: "*Quando os cristãos se veem como rebeldes e, como parte de uma grande recusa, como aqueles que não conseguem se adaptar, como perturbadores da ordem estabelecida, eles não estão (...) traindo a tradição do conformismo e passividade, mas recuperando o que era básico e primário da história e da consciência da comunidade de fé*"[357] .

Desse modo, dá um salto da atualidade para as origens, para a tradição subversiva que haviam se separado, de acordo com a verdadeira tradição. No prefácio da edição espanhola da obra de Rubem Alves, José Miguez Bonino sintetizando precisamente esse movimento duplo

[357]ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p.114.

afirmou: "*É claro que a exploração desta nova linguagem requer foco das perspectivas: a que resulta da relação dela mesma com este momento histórico presente e a que se abre na vista de sua "memória", isto é, a relação dessa linguagem com a comunidade de fé na sua origem e tradição*" [358].

Rubem Alves reconheceu a novidade histórica do humanismo político, próprio da modernidade secularizada, mas também as modalidades enraizadas na história do cristianismo. Deste ponto de vista, ele distingue o *messianismo humanista* do humanismo político e o *humanismo messiânico* da experiência cristã da libertação, relacionado ao movimento bíblico. Ele afirmou que o primeiro dependia exclusivamente dos recursos humanos colocados sob a ameaça da dupla desesperança, na medida em que superestimam a libertação do homem. Deste modo, postulou o dilema de uma história sem esperança e da esperança sem história.

Em vez disso, o humanismo messiânico poderia contar sempre com a esperança de salvação no seio da comunidade humana e do sofrimento para além do eventual fracasso de suas esperanças no futuro. Ele defendeu a ideia de que a teologia teria que adaptar a linguagem do humanismo político na sua própria linguagem. Deste modo, sintetizou os três níveis de *libertação*: 1) a perspectiva do Reino de Deus; 2) a ruptura revolucionária com as estruturas de poder; 3) exigência de ação permanente para a humanização da sociedade.

Na trajetória do ISAL e de seus debates internos, Rubem Alves se distanciou da teologia da revolução de Richard Shaull, seu professor e mentor, cuja influência em seu texto não pode ser negligenciada. O abandono do termo *revolução* em prol de *libertação*, como destacou Hugo Assmann, definiu o projeto como uma nova forma de preocupação do cristão para com o processo revolucionário. A diferenciação dos três níveis de libertação representa uma resposta à magnitude dessa preocupação e suas características são definidas em torno da reivindicação de uma nova ordem de experiências.

No entanto, Rubem Alves defendeu um ponto de vista alternativo à ortodoxia das demais vertentes da teologia da libertação, normalmente centradas no objetivo original da realidade subjetiva e da experiência latino-americana, em referência próxima à teoria da dependência e ao pensamento marxista. Esta diferença também marca, de certo modo, a continuidade da teologia Rubem Alves com a de Richard Shaull em torno da ideia da atualidade da revolução e da interação entre ação humana e de Deus na atualidade.

[358]BONINO, José Miguez Bonino. "Prefacio" In ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p. V.

Hugo Assmann criticou especificamente em seu texto "*a falta de uma caracterização concreta da questão do Terceiro Mundo*, *apesar de muitas referências a mecanismos genéricos de opressão*" e o fato de apoiar-se na crítica de Moltmann sobre "*a alternativa proposta de fazer surgir a esperança da práxis histórica, uma vez que estava garantida por humanizar a decisão de Deus que já opera*" que parecia confiar demasiado sobre "*a segurança desse poder de Deus que já opera*" e não o suficiente sobre a "*dialética da corporificação articulada a esta esperança, descoberta na mesma luta de libertação*". Ele finalmente coloca em dúvida "*a ênfase na versão final da corporeidade individual*", apontando "*um pouco de privatização*" [359].

Assim, inicialmente culpou a falta de *realidade*, a falta de uma clara compreensão das questões práticas e políticas da práxis nas condições sociais e econômicas específicas para a América Latina. Em seguida, criticou o idealismo de seu entendimento da relação entre a transcendência divina e humana, bem como o tratamento individualizado da corporeidade.

Em resumo, Rubem Alves foi integrado na perspectiva de mudança de paradigma na lógica do ISAL, da teologia da revolução para a teologia da libertação, mas em uma posição periférica de validação acadêmica que associada à sua perspectiva protestante não viabizaram o reconhecimento de sua formulação como original, fundante. Rapidamente tornou-se marginal no campo, apesar de nunca perder completamente o contato. A trajetória posterior de Rubem Alves na universidade, relacionada com o ensino de filosofia e a produção de gêneros textuais de histórias, estava situada longe das redes ativistas do campo da teologia da libertação.

Normalmente, os agentes protestantes que se inseriram posteriormente no campo, a maioria professores de seminários teológicos protestantes, se posicionaram fazendo referência a sua obra mas estabelecendo seu posicionamento diverso. Eles adotaram uma perpectiva mais alinhada ao eixo católico de reflexão no qual o peso da especificidade da questão América Latina era determinante em suas reflexões.

No prefácio que escreveu na publicação espanhola da obra de Rubem Alves, José Miguez Bonino levantou a preocupação em relação a essa ortodoxia que se consolidou a partir das vertentes católicos. Depois de notar a predileção de Rubem Alves em favor do marxismo "*esotérico*" devido sua ligação com a perspectiva de humanização – o que ele afirmou compreender – questionou sua escolha:

[359]ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión: desafio a los cristianos*. pp.79-81.

> O renascimento do 'marxismo esotérico' não surge a partir da situação dos países 'desenvolvidos' (primeiro e segundo 'mundos'), onde a criação de uma sociedade tecnológica de bem-estar obriga a impor a luta pela libertação humana sobre o plano de desafio intelectual? Nossa situação não é muito distinta na medida em que a 'humanização' é uma questão mais básica e 'materialista', que efetivamente incorpora a racionalidade política, científica e tecnológica, sem a qual a libertação pode se transformar em um simples jogo dialético? Em outras palavras, Marcuse não é um vinho muito intoxicante para nós - especialmente teólogos - que pode nos fazer esquecer que o nosso problema não é somente prevenir a opressão tecnológica que nos unidimensionalisa se não planificar, organizar e realizar, em meio a condições objetivas de opressão crescente, uma mudança das estruturas políticas e econômicas que deem a nosso povo o mínimo de alimentação, vestuário, abrigo e trabalho, sem as quais não é possível ao homem estar sob qualquer dimensão[360].

Mais *ampla*, a preocupação de Rubem Alves com o processo revolucionário foi questionada por não ser suficientemente concreta. Tal posicionamento crítico era feito a partir da consolidação da hegemonia católica no campo e de sua prioridade em pensar a questão da América Latina, sua realidade e sua especificidade, conhecidas a partir das reflexões predominantes da teoria da dependência.

A trajetória posterior da teologia da libertação protestante se configurou pelas dificuldades de sua associação com os desafios de um paradigma dominado pela teologia católica especialmente em sua preocupação com uma nova compreensão da relação entre fé e política, originária de sua genealogia instransigente, que se projetava na elaboração de um projeto político-pastoral na América Latina.

2.6 - A corrente dominante e a identidade sócio-econômica da América Latina

Os textos de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann tentaram dar conta da singularidade e dos desafios da teologia da libertação no debate teológico e religioso gerado pelo novo termo.

Eles se articularam em torno do enunciado central de estabelecer a diferença fundamental da teologia da libertação com a teologia e pensamento religioso anterior afirmando seu ponto de partida "*concreto*" na maneira de fazer da teologia uma reflexão crítica sobre a "*práxis de libertação*". O termo *práxis* era entendido no sentido marxista do pensamento cujo ponto de

[360]BONINO, José Miguez Bonino. "Prefacio" In ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* p. VIII-IX.

partida era a ação, um pensamento dirigido para a transformação histórica das sociedades latino-americanas.

Para Gustavo Gutierrez, a práxis era "*o lugar mesmo onde o cristão joga com os outros, seu destino de homem e sua fé no Senhor da história*"[361]. Ele encarnou o próprio significado da fé cristã e a missão da Igreja Católica. Este ponto de partida não era apenas concreto. Era também dialético. Ele se referia às contradições das sociedades dominadas. Assim, Hugo Assmann anunciou o advento de um "*novo modo de fazer teologia na América Latina*" como "*teologia da realidade*", onde o discurso "*dialético-estrutural*" partia da situação estrutural e dialética da "*América Latina dominada*" e não de pressupostos abstratos[362].

Do ponto de vista da realidade de dominação e opressão, a caridade cristã, tinha o dever de ser politicamente eficaz, para converter os imperativos da ação política, para estar à altura do momento histórico. A diferença real no discurso da teologia da libertação com os discursos anteriores do terceiro-mundismo católico residia no radicalismo do viés *objetivo* da realidade latino-americana, moralmente prioritário sobre qualquer outra consideração religiosa ou ética.

Em ambos os textos, o principal argumento da radicalização foi a objetivação científica das sociedades periféricas na realidade de dependência construída pela teoria da dependência. Hugo Assmann apresentou o lançamento como uma resposta ao fracasso das políticas de desenvolvimento, devido à dependência estrutural dessas sociedades e disse que, nesse contexto, o ponto de partida da teologia da libertação foi "*a situação histórica de dependência e dominação, que são os povos do Terceiro Mundo"*[363], isto é, dois terços da humanidade.

De seu ponto de vista, a teologia da libertação não foi uma teologia latino-americana no sentido paroquial, mas no sentido da sua encarnação em sociedades dependentes da América Latina, a resposta cristã ao desafio da realidade periférica. Para ele, o abandono das ilusões ideológicas do desenvolvimento, que obscureciam os mecanismos políticos de dominação que mantinham os povos latino-americanos no subdesenvolvimento, correspondia a um novo estado de consciência: "*Nós tomamos a consciência de que nós somos historicamente povos não só subdesenvolvidos no sentido de ainda não suficientemente desenvolvidos*, *mas povos mantidos no*

[361]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. p.69.
[362]ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión*. p.26.
[363]ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión.* p.50.

subdesenvolvimento, povos dominados, que é muito diferente" [364]. O momento não era de desenvolvimento, mas de ruptura com as condições estruturais da dominação externa e interna.

Por sua vez, Gustavo Gutierrez também baseia na teoria da dependência de apoio a tese de que o expansionismo capitalista gerou uma relação desigual de dependência entre países desenvolvidos e países periféricos no mercado internacional, onde "*o subdesenvolvimento das nações pobres*" era o "s*ubproduto histórico do desenvolvimento de outros países*"[365], e que esta dependência se tornou "*um elemento chave para interpretar a realidade da América Latina*"[366], uma vez que se tornou um fator decisivo de sua estrutura política e social interna. Gustavo Gutiérrez sintetizou a influência que essa passagem no pensamento latino-americano do desenvolvimentismo para a teoria da dependência desencadeou na construção da teologia da libertação.

> A ótica desenvolvimentista mostrou-se ineficaz e insuficiente para interpretar a evolução econômica, social e política do continente latino-americano (...) Isso levou nos anos 1960 a uma mudança de atitude. Um diagnóstico pessimista no econômico, social e político substitui o otimismo precedente. Hoje se percebe com clareza que o modelo desenvolvimentista padecia de graves erros de perspectiva. Não levava na devida consideração os fatores políticos e, o que é mais grave, mantinha-se em nível abstrato e a-histórico; as sociedades subdesenvolvidas, atrasadas justapunham-se estaticamente às sociedades modernas (...)
> Desde alguns anos prepondera na América Latina diferente modo de ver. Percebe-se cada vez melhor que a situação de subdesenvolvimento é o resultado de um processo, e, portanto deve ser estudado em perspectiva histórica, quer dizer, em relação ao desenvolvimento e expansão dos grandes países capitalistas. O subdesenvolvimento dos países pobres, como fato social global, aparece então em sua verdadeira face: como o subproduto histórico do desenvolvimento de outros países. Com efeito, a dinâmica da economia capitalista leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, e gera simultaneamente progresso e riqueza crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria. Neste contexto nasceu e se desenvolveu a América Latina.[367]

A ideia central absorvida pelos teólogos da libertação da corrente dominante é a de que a América Latina se constituiu a partir de uma história de dominação. O peso da dimensão histórica dessa dominação e exploração colonial é elemento chave da definição da realidade

[364]ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión*. p.40.
[365]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação.* p.106.
[366]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p.107.
[367]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 77-78.

latino-americana para os teólogos da libertação. Em suma, a América Latina nunca deixou de ser colônia, sua condição essencial é a condição colonial. A situação inicial de dependência se perpetua. Gustavo Gutiérrez ilustra tal interpretação com uma citação do teórico da dependência peruano Aníbal Quijano:

> As sociedades latino-americanas ingressaram na história do desenvolvimento do sistema universal de interdependência, como sociedades dependentes radicalmente da colonização ibérica. Sua história pode ser traçada, em grande parte, como a história das sucessivas modificações da situação de dependência, ao longo da qual as diversas sociedades da região vieram alcançando diversas posições sem lograr sair, até o momento, desse marco geral.[368]

Influenciados pelos diagnósticos dos teóricos da dependência, os teólogos da libertação fizeram uma leitura da história da América Latina a partir do termo chave: dominação colonial e neocolonial. Se até meados do século XIX esta dependência era atrelada aos países ibéricos, posteriormente ela será atrelada à Inglaterra que mais tarde cederá o espaço que será ocupado pelos EUA.

> A exploração e a marginalização dos pobres – inicialmente, dos índios – constitui fato antigo na América Latina. No começo isso se dá no âmbito da situação colonial. Posteriormente surgem novas formas de exploração, com o franco ingresso de nossos países no mundo capitalista. Com efeito, no século XX abre-se uma nova etapa histórica para os povos da América: a etapa do domínio da burguesia dos grandes países industriais em cumplicidade com os setores dominantes locais (...) Começando por aí, estaremos aplainando o caminho para falar das transformações do movimento popular, que impugna velhas e novas formas de colonialismo e exploração [369].

Daí a importância em dizer que América Latina passou por cinco séculos de exploração. Para os teólogos da libertação existe uma permanência histórica da situação de *opressão* na América Latina. O que a tornou pobre foi o colonialismo que ainda persevara[370]. Essa definição da América Latina como continente historicamente empobrecido, oprimido, explorado e dependente fundamentou a reflexão da teologia da libertação.

---

[368]QUIJANO, Aníbal. *El proceso de urbanización en Latinoamérica*. CEPAL, Santiago do Chile, 1966, (mimeo) p. 14.
[369]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres.* Petrópolis, RJ, Vozes, 1981, p.270.
[370]BOFF, Leonardo. *América Latina: Da Conquista à Nova Evangelização*. São Paulo, Ed. Ática, 1992, p.13 e 53-54 & GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres.* p. 118.

> Caracterizar a América Latina como um continente dominado e oprimido leva, naturalmente a falar de libertação e, sobretudo, a participar no processo que a ela conduz. De fato trata-se de um termo que exprime nova
> posição do homem latino-americano.[371]

No texto de Gustavo Gutiérrez, este fato tomou uma dimensão mais sensível, mais específica para a dimensão religiosa da sua reflexão teológica, posta na perspectiva da sua opção política para a transformação estrutural das sociedades latino-americanas. Ela caracteriza a experiência de uma "*situação insuportável de miséria, alienação e exploração*"[372]. O sofrimento dos pobres não era central para o seu pensamento, mas no final de seu livro, ele já dedica um capítulo ao tema.

Ele analisou a ambivalência do significado teológico do termo *pobreza*, e denunciou o escândalo do estado sociológico da pobreza e se referiu à condição subjetiva da pobreza, como a infância espiritual, que Deus tinha se identificado e que continha a promessa evangélica de transformação do mundo. Assim, Gutiérrez deixa claro o significado religioso contido na ideia de pobreza pelo qual a América Latina é definida com base na mediação das ciências sociais na perspectiva da teoria da dependência mais precisamente.

A referência central da teoria da dependência coloca a mediação das ciências humanas no centro da reflexão teológica. Hugo Assmann insistiu ainda mais na importância central desse ponto: "*a teologia da libertação é um passo no sentido de reencontro com as ciências humanas, assumindo que os dados concretos da práxis, nos quais as ciências humanas têm a primeira palavra, é a sua referência fundamental, o seu ponto de partida contextual*"[373].

Ele não fez apenas a reconhecer a importância da teologia em se adaptar ao conhecimento moderno, como um simples dever de se atualizar, mas partiu da realidade objetivada nas ciências humanas, tais como "*dados concretos*", a partir do qual a teologia da libertação poderia reivindicar o estatuto de teologia do real.

O uso teológico das ciências humanas foi apresentado como uma dimensão necessária da práxis, não principalmente como um exercício de diálogo interdisciplinar acadêmico. Ela propôs

[371]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 83.
[372]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 83
[373]ASSMAN, Hugo. *Liberación-Opressión*, p.65.

o abandono de preconceito religioso, do *a priori* teológico, isto é, dos condicionamentos discursivos e dos reflexos especulativos da teologia.

Hugo Assmann estendeu sua reflexão, perguntando qual era então a especificidade epistemológica da teologia. Ele respondeu que "a *reflexão crítica sobre a práxis histórica dos homens será teológica na medida em que a ocorre na presença desta práxis da fé cristã*", a partir dos Evangelhos e da história do cristianismo, constituindo a "*marca distintiva da reflexão teológica*", "*não a sua referência exclusiva*" [374]. Uma teologia do real não renuncia à especificidade das questões religiosas ou a originalidade de sua reflexão epistemológica, mas deve se submeter primeiro ao ponto de vista das ciências sociais sobre a realidade do qual ela parte.

Foi baseado no peso das análises sócio-econômicas da teoria da dependência que a América Latina, na percepção da corrente dominante da teologia da libertação vai ser identificada como oprimida, dependente, explorada, etc. Entretanto, é preciso destacar que, assim como na teoria da dependência, os teólogos concebiam a permanência interna dessa estrutura de dominação a partir da questão de classe. Não se tratava apenas da ordem mundial do capitalismo, mas da reprodução interna pelas elites latino-americanas dessa estrutura colonial, um *colonialismo interno*.

É importante lembrar que houve uma importante repercussão institucional na Igreja dessa concepção acerca da realidade latino-americana construída a partir dos referencias da teoria da dependência. A Conferência Episcopal de Medellín, influenciada pelas reflexões de muitos dos teólogos que ocupavam posições chave no CELAM naquele contexto, responsabilizou a permanência histórica desta situação de dependência econômica, política e cultural como fonte das injustiças sociais presentes na América Latina. Condenou tal situação denominando-a de *pecado estrutural* [375].

A teologia da libertação enfatizou a dimensão social da luta cristã contra esta situação de pecado estrutural. Para tanto, se fazia necessário romper com a dependência (que ocasionava o mal social). Daí a importância do termo *libertação*, que corroborava com o projeto político da teologia da libertação para a América Latina: o rompimento com o neocolonialismo, a superação da situação de dependência dentro da ordem capitalista internacional.

[374]ASSMAN, Hugo. *Liberación-Opressión*, p.65.
[375]BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil*: *de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo.*Petrópolis, RJ, Vozes, 1996, p. 122.

> Hoje, os grupos mais despertos, nos quais se impõe o que chamamos nova consciência da realidade latino-americana, creem que só pode haver desenvolvimento autêntico para a América Latina na libertação da dominação exercida pelos grandes capitalistas e, em especial, pelo país hegemônico: os Estados Unidos da América do Norte. O que implica, além disso, o confronto com seus aliados naturais: os grupos dominantes nacionais. Torna-se, com efeito, cada vez mais evidente que os povos latino-americanos não sairão de sua situação a não ser mediante uma transformação profunda, uma *revolução social* que mude radical e qualitativamente as condições em que vive atualmente. Os setores oprimidos no interior de cada país vão tomando consciência – lentamente é verdade – de seus interesses de classe e do penoso caminho a percorrer até a quebra do atual estado de coisas, e – mais lentamente ainda – do que implica a construção da nova sociedade[376].

A defesa da revolução social como meio de superação da condição de dependência e opressão vivida pela América Latina torna-se um imperativo incorporado pelos primeiros teólogos da libertação, principalmente Gutiérrez, Hugo Assman e Frank Hinkelammert, a partir da percepção de dependentistas como André Gunder Frank que defenderam a superação da dependência pela via de uma revolução de libertação nacional assemelhada com as guerras de libertação nacional dos países afro-asiáticos no período pós-colonial.

O contexto em que todas as afirmações anteriores estavam se referindo, mais especificamente era do processo histórico de libertação na América Latina. Nesse sentido, a identidade latino-americana da teologia da libertação foi uma óbvia evidência compartilhada pelos dois textos. Cada um explicou o uso do vocábulo libertação no contexto mundial de transformação do pensamento marxista, do desenvolvimento de uma cultura de protesto e da emergência de lutas de libertação no Terceiro Mundo.

No entanto, como uma teologia situada, a teologia da libertação era latino-americana, aberta ao mundo estruturado sobre uma identidade singular, mas, em contradição com o universalismo abstrato da teologia predominante. Seu universalismo alternativo nascia de alguma maneira de seu ponto de partida singular, tal como estabelecido por Gustavo Gutierrez:

> Esse tipo de teologia que parte de um problema específico nos dará, talvez, uma maneira pequena mas sólida e permanente, a teologia na perspectiva latino-americana que se deseja e se faz necessário. E não é um prurido frívolo original, exceto por um sentido básico da eficácia histórica e também - por que não dizê-lo?

[376]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 84.

> - A vontade de contribuir para a vida para o pensamento da comunidade cristã universal[377]

Neste momento, o sujeito da libertação parecia ser especificamente esse movimento latino-americano da libertação. Não houve realmente uma identificação rigorosa entre a teologia da libertação e o sujeito *pobre*. Gustavo Gutiérrez se refere bastante à emergência de um sujeito revolucionário, mas sua expressão cristã se dá num sentido muito geral – "*Estamos na América Latina, no auge da efervescência revolucionária*" - onde situava os grupos e pessoas que "*levantaram a bandeira da libertação na América Latina*" e cuja opção socialista foi descrita como *"majoritárias"* e *"a mais fecunda e de maior implicação*"[378]. Houve referências tanto para a Revolução Cubana, aos movimentos de guerrilhas foquistas como também ao movimento comunitário de conscientização de Paulo Freire.

A corrente dominante da teologia da libertação fez opção pelo socialismo, em nome dessa opção – antipopulista – mirou a transformação da realidade latino-americana. No entanto, continha também o legado particular do populismo comunitarista relacionado com a sua genealogia e às questões pastorais católicas. Na verdade, ela oscilou entre a vanguarda revolucionária e a insistência sobre a necessidade de que as massas se tornassem sujeitos de sua própria libertação. Ela tinha interiorizado *o mito nacional-revolucionário* do discurso marxista de identificação entre o imperialismo e o capitalismo, dando a este ponto de vista a prioridade da ruptura estrutural.

Simultaneamente, a uma distância de alguns elementos da vanguarda, ela queria acreditar no surgimento de um sujeito popular. Hugo Assmann resumiu essa posição ambígua. Ele repetiu as advertências do discurso revolucionário sobre os vícios do populismo: "*O populismo fala muito do "povo", e lhe propõe símbolos (geralmente de pessoas) que supostamente o representam, procuram eliminar a dialética elite-massa, para que o líder populista em nome da representação do "povo" assumisse as duas representações*"[379]. Ele também acrescentou:

> A questão é saber se as pessoas não precisam especialmente de ser introduzidas nelas elementos de consciência dialética, para que ele mesmo seja agente e exija ser efetivamente representado em todos os setores ao invés de delegar a sua

[377]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação.* p. 32.
[378]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p.118.
[379]ASSMAN, Hugo. *Liberación-Opressión*. p.135.

> representação para outras pessoas que possam, de fato, só muito imperfeitamente representar, e, em geral, manipulando ao seu favor[380].

Hugo Assman ainda fez uma referência positiva para as contribuições de reflexão argentina da teologia da libertação, que colocava o povo no centro do seu pensamento. No entanto, não era representativo dessa corrente, muito criticada no campo, na medida em que prevaleceu em seu texto a ideia de uma ruptura com a dependência sócio-econômica da dominação em América Latina, a opção pelo socialismo, e não uma reflexão sobre a relação sócio-cultural entre a nação e o povo. Seus pensamentos, no entanto, mostraram a dificuldade em definir o *sujeito da libertação*.

Naquele período, havia o desejo dos teólogos de se adaptar à agitação revolucionária na região. O discurso da conscientização popular, combinado com a noção de prioridade de uma solidariedade objetiva com as massas, já estava presente. Neste dilema acerca do tema da libertação, já havia surgido uma questão-problema: o valor e a importância do fator religioso neste processo.

Para os teólogos da libertação, a luta revolucionária já estava sendo acampada pelos cristãos na América Latina em seus diferentes níveis: leigos, sacerdotes e bispos. Esse comprometimento derivava de uma percepção melhor da trágica realidade do continente latino-americano e do impulso dado pelo Vaticano II e Medellín por uma participação mais ativa da Igreja. No capítulo 7 da obra *Teologia da Libertação,* intitulado "*A Igreja no processo de Libertação*", Gustavo Gutiérrez explicita uma série de documentos publicados por diversos setores da Igreja latino-americana, entre 1968 e 1971, indicando o comprometimento institucional crescente com a causa da *libertação*.

> A primeira e persistente ideia nesses documentos, e que reflete uma atitude geral da Igreja, é o reconhecimento da *solidariedade* da Igreja com a realidade latinoamericana. (...)
> Quanto à visão da realidade, a miséria e exploração pelo homem vivida na América Latina é descrita como uma situação "*de injustiça que se pode chamar de violência institucionalizada, causadora da morte de milhares de inocentes...*" (...)
> A realidade assim descrita é percebida cada vez mais nitidamente como o resultado de uma situação de dependência, em que os centros de decisão se acham fora do subcontinente; daí poder afirmar que os países latino-americanos são mantidos em estado neocolonial. Falando do subdesenvolvimento afirma-se que

[380]ASSMAN, Hugo. *Liberación-Opressión.* p.135.

> "*este só se compreende em sua relação de dependência do mundo desenvolvido. O subdesenvolvimento da América Latina é, em grande parte, um subproduto do desenvolvimento capitalista do mundo ocidental*"(...)
> Com efeito, nos textos, de origem e autoridades diferentes, da igreja latino-americana, opera-se nos últimos anos um significativo – conquanto não de todo coerente – deslocamento do tema do desenvolvimento para o da libertação. O termo e o conceito explicitam a aspiração por sacudir a dependência;...[381]

Entretanto, essas declarações esboçando um comprometimento institucional crescente eram encaradas como insuficientes diante da dimensão da Igreja em toda a América Latina."*No entanto, de pouco valeria um chamamento a lutar contra as estruturas opressoras e a construir uma sociedade mais justa se a Igreja inteira não se pusesse a altura dessas exigências, por uma profunda revisão de sua presença na América Latina*"[382].

O dilema colocado em questão pelos teólogos da libertação é: qual é o papel e a missão da Igreja na América Latina neste contexto de busca pela libertação, pela ruptura das relações de dependência? Bastam apenas declarações, sinalizações de aprovação de setores leigos, sacerdotais e episcopais dessa mesma Igreja à busca pela libertação? Para os teólogos da libertação, intelectuais que no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 estão comprometidos com a elaboração de um projeto institucional da Igreja para a América latina, a partir do CELAM – um importante núcleo do poder hierárquico – se faz necessário um engajamento total, definitivo, claramente a favor da *libertação*. Era preciso mobilizar a máquina institucional a favor deste projeto político-pastoral.

> (...) *deve a Igreja arriscar sua influência social* em favor da transformação social da América Latina? Muitos se preocupam com os que propugnam uma Igreja empenhada na obtenção das necessárias e urgentes mudanças. Teme-se que após haver estado ligado a ordem reinante, se comprometa a Igreja com a seguinte, reputada mais justa. Teme-se também que este empenho termine em ruidoso malogro: o episcopado latino-americano não tem posição unânime nem dispõe dos meios necessários para orientar o conjunto dos cristãos em avançada linha social.
> Não se pode negar a pertinência de tal observação. Há de fato um grande risco. Mas a influência social da Igreja é um fato maciço. Não arriscá-la em favor dos oprimidos da América Latina é fazê-lo contra eles, e é difícil fixar de antemão os limites dessa ação. Não falar é constituir-se em outro tipo de Igreja do silêncio, silêncio em face da espoliação e exploração dos débeis pelos poderosos (...)[383]

[381]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 98-100.
[382]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 100.
[383] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 118-119.

Para romper com essa situação de pecado estrutural a teologia da libertação colocou como *conditio sine qua non* a participação da Igreja Católica como instituição de maior força em termos supranacionais e capaz de mobilizar os latino-americanos. Essa mobilização se dá em função da ruptura com a condição de dependência, exploração e pobreza do continente latino-americano.

Gutiérrez indica o caminho a ser seguido em termos continentais pela Igreja, ou seja, estabelece a plataforma político-pastoral pela qual deve se orientar o CELAM, a instituição responsável por traçar diretrizes conjuntas para a atuação das igrejas nacionais na América Latina. A cada momento em que se refere à Igreja latino-americana, é o CELAM como instituição que está sendo evocado.

Assim, o problema foi principalmente dar conta do peso necessário da religião na América Latina (contra o discurso normativo da secularização) e justificar o papel político que a Igreja Católica deveria desempenhar neste processo (contra aqueles que viam no fator religioso algo que deveria estar restrito ao âmbito privado). Hugo Assmann ecoa o argumento de que a participação da Igreja Católica no processo de libertação não continha qualquer ameaça de constantinismo, na medida em que ela poderia transformar a instituição em si:

> (...) é só levar a sério a realidade do peso político Igreja institucional, as potencialidades políticas de certos aspectos da "religiosidade popular", ou relacionados com as aspirações sociais que surgiam nesta linha; e não pode ser "constantina" porque sabemos de antemão que os resultados não confirmam a tutela "constantiniana" da Igreja, porque o processo de lançamento vai derrotar esta mesma igreja em suas formas institucionais hoje[384].

Hugo Assmann apresenta o poder de fato da religião institucional e, paralelamente, o potencial libertador da religião popular. Para ele, a introdução de elementos de consciência na religiosidade popular poderia convertê-la em uma força transformadora da realidade e da própria Igreja Católica.

Ambos os planos - instituição e religiosidade popular - foram colocados em oposição, mas de nenhuma maneira em ruptura: a religião popular, de alguma forma controlada pela instituição, deveria transformar a natureza do poder religioso (de fato) e a missão da Igreja seria a

[384] ASSMAN, Hugo. *Liberación-Opressión.* p.125.

modernização da religiosidade popular (irredutível ao poder religioso) na perspectiva do processo de liberação.

Hugo Assmann insistiu na possibilidade de integração do processo de libertação cristã, sem condições de diferenciação político-religiosa para essa integração, rejeitando a privatização da fé. O argumento foi baseado na experiência única de povos periféricos da América Latina, ignorados pelo discurso normativo da alienação religiosa e secularização, mas que aceitou o fato do poder religioso, que prometeu transformação.

A desideologização da fé dependia diretamente da opção política da Igreja Católica. Gustavo Gutierrez informou sobre uma "*verdadeira escolha política da Igreja na América Latina*", que "*tinha acordado a ler os sinais dos tempos politicamente*"[385]. Essa leitura política dos sinais dos tempos, no contexto do conflito na América Latina, comprometia a missão da Igreja Católica que poderia optar pela libertação, ligada à opção política do socialismo, ou pela cumplicidade com uma ordem social injusta, em nome de um apolitismo paradoxal. Ela não podia evitar essa escolha, que envolvia o cumprimento de sua ação com os valores do Evangelho, e deveria assumir todas as implicações práticas. Gustavo Gutiérrez iniciou o seu trabalho, referindo-se a essa experiência de compromisso:

> Tentamos fazer uma reflexão do Evangelho a partir das experiências de homens e mulheres comprometidos com o processo de libertação neste subcontinente oprimido e explorado que é a América Latina. Reflexão teológica que surge a partir dessa experiência compartilhada para a abolição da atual situação de injustiça e de construir uma sociedade diferente, mais livre e mais humana[386].

Ele, então, prorrogou o desafio da libertação para a reflexão teológica: "*Tudo o que nós veremos que a questão para o serviço da teologia da libertação é, na realidade, uma pergunta sobre o significado mesmo do cristianismo e a missão da Igreja"*[387]. Esta é a relevância histórica da América Latina, que em última análise centrou a reflexão teológica sobre a integração das ciências humanas forçando o questionamento da influência social e política da Igreja Católica, como de suas estruturas internas.

Em ambos os autores, a abertura religiosa à atualidade histórica – o desafio ao qual eles buscam responder – é acompanhada por um retorno retórico às origens do cristianismo, a

[385]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 9.
[386]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 11.
[387]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 194.

redescoberta do que era o mais fundamental na mensagem bíblica. Por exemplo, Gustavo Gutierrez apontou para a dimensão política do Êxodo: "*Agora bem, a libertação do Egito é essencialmente um ato político. Esta é a ruptura com uma situação de privação e miséria e o início da construção de uma sociedade mais justa e fraterna. É a repressão da desordem e a criação de uma nova ordem*"[388].

No coração do verdadeiro cristianismo, portanto, estava o problema da relação entre a libertação política e a promessa da salvação escatológica: "*Que relação existe entre a salvação e o processo de libertação do homem através da história? Ou mais precisamente, o que significa, à luz da Palavra, a luta contra uma sociedade injusta, a criação de um novo homem?*"[389].

A partir dessa perspectiva, Gustavo Gutiérrez concentrou seus pensamentos sobre o significado cristológico da salvação por rejeitar a divisão entre a libertação política e espiritual e entender a perspectiva do Reino como o ponto culminante da história única da libertação humana "*a ação libertadora de Cristo - que o homem nesta história original e não uma história marginal para as pessoas da vida real - está no centro do fluxo histórico da humanidade, a luta por uma sociedade justa e plenamente o seu papel direito próprio na história da salvação*"[390].

No coração da coincidência entre a base atual e histórica do cristianismo, estava a pergunta sobre a relação entre a fé, a utopia e a ação política. Gustavo Gutiérrez definiu a utopia como uma denúncia da ordem existente (essa realidade) e do anúncio do que não é ainda (futuro possível), que lhe deu caráter prático e dialético, a *práxis histórica* e a construção racional da práxis teórica necessária. Para ele, isso envolvia três níveis articulados e autônomos: (1) aquele da ruptura com uma ordem social injusta para uma sociedade mais humana; (2) de uma revolução cultural permanente à autocriação de um homem novo (3) aquele da promessa do reino de Deus.

Entre a revolução necessária contra a dependência das sociedades latino-americanas e a perspectiva de salvação, estava, por conseguinte, a possibilidade de um novo homem, o surgimento de um novo humanismo que permitia à fé exercer o ponto de vista marxista: a objetivação do conflito e a alternativa do socialismo, e as perspectivas distintas dos cristãos, ligados à promessa escatológica. A perspectiva de um homem novo e revolucionário afastou-os do marxismo tecnológico concentrado estritamente na produção econômica, e articulou-se ao conceito humanizante do novo marxismo em questões especificadas da "práxis" na periferia.

[388]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 183.
[389]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 216.
[390]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. pp. 296-307.

Naquela época, Gustavo Gutierrez não aceitava a distinção positivista típica de Althusser, entre ciência e ideologia humanista marxista e, portanto, rejeitou a ideia de um empréstimo cristão do instrumento científico marxista. Ele estava realizando uma nova síntese filosófica entre o marxismo e o cristianismo. A crítica da religião como ópio do povo, que se justifica como uma crítica à idealização do *status quo* social, foi confrontada com o potencial libertador da espiritualidade cristã, de volta às origens do seu valor de contestação especialmente no contexto da experiência religiosa dos povos latino-americanos.

Em seu livro, o sonho da fraternidade encarna em Che Guevara, que segundo Gutiérrez, abriu o caminho para esta nova humanidade. Na concepção do teólogo peruano, ele optou objetivamente pelas vítimas contra a unidade fictícia do discurso da paz que continha a promessa humanista de um mundo qualitativamente melhor, mais fraterno a todos.

O ponto de vista religioso do cristianismo foi concebido, portanto, sem entrar em conflito com a demanda secular da ação política. A perspectiva singular da periferia pavimenta o caminho para uma transformação universal cujos ecos foram ouvidos nas mutações do pensamento marxista e no desenvolvimento de uma cultura global de protesto. Com base nessa experiência e dispositivo prático para o surgimento de um novo humanismo que a teologia da libertação alegou ter ultrapassado a reflexão teológica e religiosa anterior.

A definição do continente latino-americano pelos teólogos da *corrente dominante* da teologia da libertação como continente pobre e oprimido evidencia a força da *identidade econômica inferior* produzida pelas discussões cepalinas e dependentistas. É interessante notar que a ideia de América Latina trabalhada pelos teólogos da libertação não dispõe de qualquer concepção culturalista, num sentido bem restrito do termo.

A identidade da América Latina construída pelos teólogos é estritamente sócio-econômica e política, apesar da significação religiosa dessa condição indicada especialmente por Gutiérrez em suas referências ao Êxodo e à dimensão espiritual da pobreza. A mobilização da história do cristianismo, das referências bíblicas e do parto de um novo humanismo tem por base a realidade de dependência da América Latina.

Se tivermos em conta a ideia e concepção de identidade como algo que se define a partir da essencialidade, então a definição identitária da América Latina, para a corrente dominate da teologia da libertação, é de um continente pobre e explorado, economicamente e politicamente dependente.

A restrição do discurso da teologia da libertação à identidade econômica inferior estabelecida pelo discurso das ciências sociais (cepalina e da teoria da dependência) limitava qualquer tipificação culturalista da América Latina.

Segundo Galilea expressa bem, esse entendimento inicial da teologia da libertação negando, por exemplo, a *catolicidade* do continente, algo que havia sido defendido pela própria Igreja durante os anos 1950 e fazia parte da identidade latino-americana presente nos discursos dos teóricos da modernização como raiz do *handicap* histórico da América Latina.

> Há 15 ou 20 anos falar da necessidade de evangelizar na América Latina era coisa de "iniciados" e de "avançados". Parecia por em dúvida a fé tradicional do povo e a "catolicidade" do continente. A palavra era suspeita até 1950, em mais de uma Conferência Episcopal.
> Hoje em dia é um tópico que constitui uma preocupação oficial da Igreja. Paulo VI, em seu discurso de abertura da conferência de Medellín, denunciou o 'analfabetismo religioso" do continente. Na mesma Conferência, o tema domina nas recomendações pastorais dos documentos sobre "Pastoral de Massas", "Pastoral de Elites", "Pastoral de Conjunto", "Catequese" (onde se emprega expressamente o termo: "uma evangelização para batizados").[391]

A negação da *catolicidade* da América Latina se deve ao fato de que para os teólogos da libertação, o catolicismo do continente é antes de tudo um catolicismo mágico, falso, não real, alienado. A necessidade de uma nova evangelização proposta por Medellín representa o desprezo dos teólogos da libertação da corrente dominante pelo chamado "*catolicismo popular*".

Ritualismo e devocionalismo representam um catolicismo ultrapassado, não "aggiornado", um catolicismo não-interiorizado, pensado em termos de cristandade e que a teologia da libertação negava. A missão político-pastoral do CELAM não era garantir a sobrevivência deste tipo de catolicismo, antes era engajar-se num compromisso com uma nova evangelização, *conscientizadora* no qual o aparato institucional da Igreja seria mobilizado.

A evangelização conscientizadora partia da premissa de que o novo enfoque do catolicismo era uma real conversão dos indivíduos aos preceitos cristãos, principalmente no que se refere ao amor ao próximo em sua dimensão política (a chamada caridade política). Ser realmente cristão significava a partir de então comprometer-se com a libertação do pobre, do oprimido, do explorado, e, com ele, também do continente.

---

[391] GALILEA, Segundo. *Evangelização na América Latina*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1976, p. 21.

Nesta perspectiva, o antigo catolicismo para nada servia, estava mais ligado a um passado de opressão que se queria deixar para trás, estava ligado a uma Igreja com características exógenas e opressoras também. Era preciso reformular a estrutura deste catolicismo, desconectado da *realidade latino-americana*. Era preciso uma nova Igreja, com personalidade própria, mais identificada com a América Latina, ou seja, mais ligada a uma identidade econômica inferior, o sinônimo de América Latina naquele contexto.

> A comunidade cristã latino-americana acha-se num continente pobre. Mas a imagem por ela apresentada, tomada em conjunto, não é a de uma *Igreja pobre*. (...) Aberta ou sutilmente cúmplice da dependência externa e interna em que vivem nossas populações, a maioria da Igreja empenhou pelos grupos dominantes aos quais dedicou – por "eficácia" o melhor de seus esforços, identificando-se com esses setores e assumindo seu estilo de vida.
> (...) Seja como for enfrentar as questões formuladas com os matizes que lhe são privativos, deveria aos poucos ir afirmando a *personalidade própria* da Igreja latino-americana. A situação de dependência vivida no subcontinente vale também no plano eclesiástico. A Igreja latino-americana nasceu dependente e viveu até hoje uma situação que lhe não deixou desenvolver suas peculiaridades. Como no plano sócio-econômico e político, essa dependência não é só um fator externo, mas configura as estruturas, vida e pensamento da Igreja latino-americana. Tem sido ela mais uma igreja-reflexo que uma igreja-fonte. Esta é outra das reclamações constantes dos leigos, sacerdotes, religiosos e bispos da América Latina. A superação da mentalidade colonial é uma das tarefas da comunidade cristã. Será também uma fora de contribuir autenticamente para o enriquecimento da Igreja universal. Só assim poderá a Igreja latino-americana encarar seus verdadeiros problemas e deitar raízes num continente em transe revolucionário[392]

A ideia invocada por Gutiérrez é a de uma ruptura necessária com o passado de dependência a colonialismo, inclusive da igreja e do tipo de catolicismo vivido até aquele momento na América Latina. Tal reivindicação por uma identidade própria da Igreja latino-americana é a auto-afirmação de que as diretrizes propostas pela teologia da libertação são o fundamento dessa *personalidade própria*. O discurso de Gutiérrez assume a concepção de que uma Igreja latino-americana legítima, autônoma e não colonial é uma Igreja pobre, comprometida com a causa da libertação, uma Igreja norteada pelas causas da teologia da libertação. Gutiérrez advoga em causa própria, faz tabula rasa do passado e propõe que a única Igreja legitimamente latino-americana é aquela que ele e outros intelectuais religiosos da teologia

[392]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 119-120.

da libertação estão defendendo. Com isso, o teólogo da libertação também advoga por maior autonomia da Igreja continental o que em outros termos significa defender maior autonomia e poder para o CELAM e para as conferências episcopais nacionais.

Outro elemento presente no trecho acima citado de Gutiérrez é que uma Igreja latino-americana só pode ser assim constituída se ligada à dimensão sócio-econômica e política de uma América Latina, dependente, empobrecida e explorada, nos termos daquilo que anteriormente definimos como *identidade econômica inferior*.

Assim, pode-se concluir que a metageografia da América Latina pela corrente dominante da teologia da libertação é definida por seu projeto político-religioso de poder que dá ênfase a um conjunto de conceitos – como pobreza, desigualdade, dependência, miséria, colonialismo, etc – que garantem e estruturam e a legitimidade discursiva do conceito de *libertação*. A ideia de um continente oprimido é anteposto à ideia de luta por sua *libertação*. O binômio opressão-libertação é formulador ao mesmo tempo em que é formulado pela representação de um continente oprimido.

2.7 - A corrente argentina e a dimensão cultural da identidade da América Latina

A corrente argentina da teologia da libertação optou pelo peronismo e seu projeto anti-imperialista de revolução nacional-populista. Ela se distanciou da corrente dominante que, rompendo com o populismo nacionalista, identificava a possibilidade de uma verdadeira libertação nacional por meio de um socialismo latino-americano.

Tal distância também se deu em termos de análise, pois mostrou preferência pela antropologia científica em detrimento da crítica econômica e sociológica, sobretudo marxista, assumida pela corrente dominante cujas análises incidiam sobre os conflitos internos do capitalismo dependente na América Latina.

Na medida em que se considera a opção política do socialismo contra a elite nacional e a defesa da noção de partir do dado objetivo da dependência sócio-econômica da América Latina como elementos centrais da ruptura paradigmática proposta pela teologia da libertação, então a

corrente argentina passa a ser questionada[393]. Apesar das polêmicas, a corrente argentina assumiu a partir de seu ponto de vista, as principais formulações do paradigma da teologia da libertação.

Em seu livro *Teologia da Libertação y praxis popular: aportes críticos a una teologia de la liberación* Juan Carlos Scannone retoma – em referência a Gustavo Gutierrez - a ideia central do paradigma de que a teologia da libertação se caracteriza por uma nova maneira de fazer teologia como reflexão crítica sobre a práxis histórica:

> Há teólogos que dizem (...) que a teologia da libertação é um subcapítulo da teologia, como pode ser (...) uma teologia da política ou teologia não importa de qualquer outra realidade terrestre. Eu acho que é precisamente o oposto, ou seja, é uma redefinição global do "fazer" (...) teológico. Na verdade, não é apenas considerar, à luz da fé, sobre a práxis da libertação historicamente determinada, se esta prática, que é em si uma prática da fé.[394]

Ele então lembrou suas principais consequências. Ele previu uma realidade, de "*pecado estrutural*", isto é, "*a estruturação do mundo injusto da América Latina em sua organização política, social, econômica e cultural*"[395]. A consciência desta realidade depende da experiência revolucionária da periferia de uma experiência "*no radicalismo que dão fé e da situação de conflito na América Latina*" e está dado "*na ação de um mundo secular já adulto, que vive um processo revolucionário*"[396].

A teologia da libertação foi bem entendida como uma contribuição latino-americana para a teologia, como uma teologia latino-americana. Ele retomou, neste sentido, os três níveis de significado de libertação. Ele viu a "*libertação dos povos oprimidos pelo imperialismo e setores sociais oprimidos por outros setores sociais que trabalham como gerentes daquele*"[397] no contexto de "*transformação urgente e global*" do mundo latino-americano "*ao acesso a um*

[393]Samuel Silva Gotay escreveu a esse propósito: « E*xite uma outra teologia da libertação, vaga e imprecisa, tão vaga e imprecisa quanto certa « teoria da dependêcia » que nãp fz referência à estrutura de classes e que pode ser utilizada para defender os interesses dos opressores nacionais diante da burguesia estrangei*ra ». SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanque, Sígueme, 1981, p. 25.
[394]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanque, Sígueme, 1976, p.18.
[395]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.20.
[396]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.22.
[397]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.19.

homem, uma cultura e uma sociedade qualitativamente nova"[398] e aquela da libertação integral "*que não se esgota pela libertação histórica, mas a inclui*"[399].

A atualidade latino-americana deste novo humanismo impõe a desideologização da fé: "*Então (...) se purifica a mensagem cristã do uso ideológico que a privou de sua história e crítica e reduziu-a para dentro da área, individual e privado ou no nível de expressão abstrata, genérica, atemporal e não comprometida (...)"* [400]. Ele atribui a este desafio, no momento presente à ocorrência de "*um salto qualitativo na experiência de fé e, portanto, na prática pastoral que nasce dessa experiência de fé*" através do "*questionamento e rejeição radical da ordem social na América Latina'*[401] que resgata o sentido originário e fundamental do cristianismo. Este salto da atualidade para a memória foi apresentado como uma crise e uma purificação que, "*ao nível da experiência espiritual*", só poderia ser comparado "*a noite do espírito na descrição que São João da Cruz fez do itinerário pessoal de fé*"[402].

Em poucas páginas, Juan Carlos Scannone concentrou e assumiu quase todas as instruções fundamentais do paradigma. No entanto, no campo dos debates teológicos em torno da teologia da libertação, ele foi mais contestado por sua posição ambígua em termos políticos (entre a defesa dos interesses das classes populares e da unidade nacional), teológicos (entre o desejo de renovar a linguagem teológica na perspectiva do processo da libertação e resistência à dialética de identificação entre a fé e política) e eclesiais (entre a afirmação de uma identidade pastoral e a defesa das normas institucionais).

O discurso de ruptura paradigmática da corrente dominante operava um trabalho de ocultação de sua proximidade com estas ambiguidades que foram assumidas pela corrente argentina. O discurso socialista de ruptura com o imperialismo e a estrutura interna do capitalismo dependente, relacionado a questões de afirmação de uma identidade latino-americana, recuperava um duplo movimento de nacionalização e radicalização do discurso marxista.

A corrente argentina espelhou com propriedade uma cultura de classe média radicalizada, que em vez de se inclinar para a defesa socialista dos interesses populares, pendeu para o discurso

[398]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.20.
[399]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.23.
[400]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.23.
[401]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.21.
[402]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.21

integrador nacional-populista. Ela também espelhou sua proximidade com a genealogia intransigente que postulava a recusa de identificar a dialética entre fé e política.

A diferença foi expressa principalmente em dois campos, no uso das ciências humanas e no assunto da libertação. Eles condicionaram o valor de outras declarações sobre um ponto fundamental: a compreensão da relação entre fé e política na práxis.

Juan Carlos Scannone se identificou completamente com a ideia de que a teologia da libertação introduziu uma ruptura epistemológica, relacionada com a utilização teológica das ciências humanas. Esta prática foi iniciada pela nova experiência de fé, que definiu sua teologia, e não como "*um trabalho acadêmico de teólogos isolados*" [403], se não como uma reflexão crítica sobre a práxis. A abertura teológica às novidades históricas implícitas numa nova linguagem teológica, libertada de sua prisão em uma ortodoxia doutrinária, permitiu a "*utilização da mediação das ciências históricas e sociais*" a fim de "*compreender a realidade histórica da América Latina e discernir numa nova concepção a libertação das ideologias que funcionalizam o benefício da cultura dominante* »[404] .

No entanto, Juan Carlos Scannone entendeu, pelo contrário, que a fé deve *"criticar e discernir a ideologia que pode se esconder nas ciências históricas e sociais que emprega as mediações, libertando-os*" [405]. A renovação científica da teologia deve, em sua percepção, vir acompanhada por uma crítica teológica das ciências humanas.

Este movimento recíproco de desideologização da fé e da sua mediação continha o discernimento teológico da relação entre liberdade política e a perspectiva do Reino de Deus, na medida em que esta perspectiva não se esgotaria em um futuro histórico próximo. Era, para ele, o *insight* fundamental da teologia da libertação que tinha sido traído pelo reducionismo político da corrente dominante: "*Assim, a teologia ajuda a abrir a linguagem da transcendência, a novidade histórica de novas situações e liberdade de escolha ao próprio discernimento teológico do que cada pessoa ou pessoas a cada novo sinal dos tempos*"[406].

Na luta contra a teologia dualista, que define e separam os níveis da escatologia e da história, a linguagem da fé e da ideologia política, poderia ocorrer também "*uma tentativa de esconder, ou melhor, confundir, para identificá-los por meio de uma dialética hegeliana ou*

[403]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.18.
[404]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.25.
[405]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.25.
[406]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.34.

marxista" que tendia a "*reduzir no fundo um ao outro, esvaziando sem respeitar nem a transcendência da fé, nem autonomia do temporal*" [407].

Ele temia que a dialética de identificação entre a fé e política esvaziasse a reflexão teológica de "*theos*", ou seja, de sua função específica como a reflexão crítica sobre a fé. Ele alegou que reengajar e assumir mais profundamente a intuição que a teologia deveria ser desideologizada, era abrir-se a prática histórica de libertação contra a preservação de um *a priori* doutrinal, mas também confrontar a ideologia e a visão política do futuro do ponto de vista radical do Evangelho. A visão teológica que ele defendeu não era uma alternativa à teologia da libertação, se não uma alternativa de teologia da libertação, fiel ao seu significado central.

No entanto, a questão levantada por Juan Carlos Scannone era também muito cara à corrente dominante: o peso do valor epistemológico da práxis. Ao contrário da corrente dominante que destacou o valor da reconciliação da teologia da libertação como um ponto de vista distintivo (o do marxismo no caso), a corrente argentina apresentou o seu valor como um ponto de vista próprio do cristianismo. Na verdade, cada um representava a face de uma lógica contraditória e ambígua de conciliação e oposição.

A diferença estava no ato de identificar a dialética de fé e política para uma nova síntese com o marxismo, no seio do processo de libertação, ou de uma dialética propriamente cristã adaptada ao contexto do processo libertação, com as suas diversas expressões políticas.

Para Scannone "*interpretar o processo de libertação a partir do horizonte da história da salvação*", também ofereceu "*a oportunidade de livrar-se de um sentido político univocamente pré-determinado pelo tipo predeterminado de análise científica que surge*"[408]. A opção política do populismo passava, portanto, a ser tão legítima quanto a do socialismo. O discernimento teológico não pode conter a opção pré-determinada de um ou outro. Deve ser exercido desde a *experiência histórica* que condicionou as suas escolhas.

Juan Carlos Scannone colocou a ênfase na dimensão sociocultural, antropológica desta experiência. Para ele, a situação na América Latina tinha sido visto muito do ponto de vista objetivo da teoria da dependência, não sendo suficiente uma vez que havia uma experiência subjetiva da libertação dos povos da América Latina.

[407]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.38.
[408]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.34.

Ele criticou a corrente dominante da teologia da libertação por reduzir a experiência histórica ao sócio-econômico, "*determinada quase exclusivamente pela atual tomada consciência de nossa dependência estrutural*"[409], e por não saber suficientemente ouvir a *cultura popular* como "*lugar hermenêutico*" da práxis de libertação. Ele levantou a questão de que práxis histórica a qual se referia à teologia da libertação não era, principalmente, a "*dos povos da América Latina*", mas a das "*vanguardas politicamente conscientizadas*"[410] . Ele identificou da sua parte o sujeito da libertação na categoria *histórico-cultural* de *povo*.

> Para a 'escola argentina' o conceito de 'povo' não é ambíguo mas analógico, quando significa tanto a nação (compreendida desde a história e a cultura comum) como as classes ou setores despossuidos. Ao menos no caso da América Latina e Argentina, são eles quem de fato têm mantido melhor o ethos, os valores e atitudes éticas fundamentais e o estilo de vida comum (influenciados decisivamente pelo sentido cristão da vida recebidos através da evengelização). Mas mesmo de jure pode se pensar que os "pobres e simples", por sê-los, são mais fácilmente solidários, estão abertos à transcendencia e aos outros (cf. EN 48) e além disso, manifestam de modo mais explícito o elemento humano e cultural comum, sem misturá-lo com o privilégio do poder, ter e saber. Pois eles estão em contato direto com as bases ético-culturais da vida e do trabalho. Por conseguinte, os pobres (e seus interesses legítimos) moldam o "coração do povo". O que implica que não sejam do mesmo modo pecadores e possam haver internalizado um "coração de rico". Daí que se exige sempre um dicernimento ético-histórico e teológico para interpretar teológicamente ao povo, e seu relacionamento com o Povo de Deus.[411]

A concepção de povo aqui apresentada evidencia o caráter romântico da concepção de povo no seio da corrente argentina. A idealização dos "pobres e simples" como reais representates deste povo implica na determinação de alguns qualitativos inerentes a eles que acabam constituindo uma espécie de caráter nacional, latino-americano. Os "pobres e simples" expressam que o verdadeiro povo latino-americano é solidário, aberto ao outro e à trancendência, ou seja, verdadeiramente cristão, católico.

Mais focalizado na experiência subjetiva das massas, o sujeito foi entendido como mais integrador. Ele se referia ao quadro da Nação que, mesmo não ignorando a opressão sócio-

---

[409]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.68.
[410]SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular* p.68.
[411] SCANNONE, Juan Carlos. *Perspectivas Eclesiológicas de la "Teologia del Pueblo" em la Argentina.* In Biblioteca Católica Digital, http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm, Acesso em: 05/06/2009.

econômica e a pobreza, estabelecia a precedência da unidade cultural da experiência de libertação nacional[412].

> (…) existe no seio da Igreja argentina o que poderíamos denominar de catolicismo popular que não está totalmente formulado em expressões intelectuais, mas sim na vitalidade do povo (…) Povo é terra, patria, religião, tradição autóctone, folklore (…) Parece que a cultura popular tem a virtude de operar uma purificação das esquerdas europeizantes, despojando-as de seu caráter marxista-elitista e formando-as nacionais ao reconhecerem-se nas tradições dos caudilhos, passando por Yrigoyen e o fenômeno peronista.[413]

A definição marxista, necessariamente conflitual dos interesses populares teria usurpado a identidade popular e reduzido a originalidade da sua experiência histórica. A sabedoria popular, em vez disso, deu "*prioridade para a unidade sobre a divisão e a luta*" **[414].** Ora, o teólogo deve estar atento a "*criatividade teológica*" do povo de Deus e ser apenas seu intérprete reflexivo e crítico**[415]**.

Em suma, a ambivalência do nacional-populismo entre a luta contra a exploração dos pobres e a defesa da unidade nacional, parecia mais fiel a toda a experiência sócio-cultural de libertação da América Latina que o viés unívoco e contraditório pela defesa dos interesses populares, entendido em sentido estritamente econômico: ""*Cultura" aqui, significa ethos cultural ou forma de viver sua própria liberdade que implica, necessariamente, diferentes*

---

412 "*Também gravitou o contexto histórico-político na preferencia pela categoría "povo" aplicada tanto à compreensão do mundo como à da Igreja. Nesses anos, nos tempos da ditadura militar, se vivía um ressurgir popular do peronismo, no qual se fiava a esperança da libertação política e social, distinta do status quo mas também diferente da oferecida pelo marxismo. Como se sabe, para a auto compreensão desse movimiento político era crucial a cateogria "povo" (com uma dupla conotação simultãnea: de "nação" e de "descamisado" e de "trabalhador"). Além do mais, se deu então pela primeira vez desde 1943, uma forte "peronização" de ambientes intelectuais e universitáoirios que ali encontravam uma "terceira via", social, nacional, popular e libertadora, entre capitalismo desenvolvimentista e a esquerda tradicional. Daí a busca em categorías tomadas da história argentina (entre outras, as de "povo" e "antipovo", ou a contraposição "povos-impérios") uma teorização que não era nem liberal nem marxista, como o faziam na Universidade de Buenos Aires, as Cátedrais Nacionais de Sociologia e Filosofia Política (Gonzalo Cárdenas, Justino O´Farrel, Amelia Podetti, etc). Como tela de fundo lhes serviam os aportes do revisionismo histórico argentino, primeiro, de direita e, logo, de esquerda, representado, apesar de suas deficiências ideológicas, entre outros, por Vicente Sierra, José Maria Rosa e Juan josé Hernández Arregui. Esse revisionismo criticava a historiografía liberal argentina e muitas vezes revalorizava a tradição pré-bourbônica hispano-americana do tempo colonial, a nacional e popular do federalismo no século XIX, e a do yrigoyenismo y peronismo no século XX. Por outro lado, a antropología cultural e, sobretudo, a sociología religiosa (Aldo Büntig) destacavam então a relevancia do catolicismo popular argentino e sua relação tanto com a fé cristã como com a libertação histórica*". SCANNONE, Juan Carlos. *Perspectivas Eclesiológicas de la "Teologia del Pueblo" en la Argentina.*

413GERA, Lúcio & RODRÍGUEZ MELGAREJO, Guilhermo. *Apuntes para una interpretación da la Iglesia en Argentina*. Montevidéu, MIEC-JEC, 1970, p. 25.

414SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*. p.78.

415SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular.* p.18.

momentos (econômico, político e "cultural" em um sentido restritivo, religioso, etc.), mas não pode ser reduzido a nenhum deles." [416].

Deste modo, se distingue quatro posições teológicas distintas: 1) uma teologia conservadora, pré-conciliar, 2) a teologia pós-conciliar, pelos padrões europeus e norte-americanos progressistas, 3) a teologia da libertação, por sua vez, mais ou menos influenciada pelas categorias ou pelo método marxista de análise e transformação da realidade, 4) a versão da teologia da libertação que se desenvolveu principalmente a partir de uma *teologia pastoral popular*[417].

A identidade da quarta foi definida com a experiência dos povos latino-americanos. Juan Carlos Scannone abraçou a ambivalência da identidade mestiça, que ele associou a uma espécie de missão especial da civilização: "*Tal situação de mestiçagem parece atribuir uma tarefa especial de mediação na América Latina e uma teologia latino-americana (...) entre a tradição ocidental (...), por um lado, e, por outro lado, os povos – em grande parte não-cristãos do Terceiro Mundo*"[418] .

Na trajetória do nacional-populismo, essa identidade foi finalmente definida como um antimodelo, irredutível aos padrões de primeiro e segundo mundo (capitalismo/socialismo) e também ao terceiro mundo, mesmo que se situasse na periferia. Continha também uma dimensão religiosa significativa na expressão *povo de Deus*, ligada à experiência intermediária dos povos da América Latina no cruzamento do Ocidente, diante do qual se fixou como uma periferia, e do Terceiro Mundo, não-cristão.

A corrente argentina preocupada com a encarnação do *povo de Deus* nos povos e suas culturas, revalorizou a *religiosidade popular* latino-americana como verdadeira expressão da fé católica e retomou um debate culturalista acerca da identidade mestiça da cultura latino-americana[419].

---

[416]SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*. pp.78-79.
[417]SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*. p.75.
[418]SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular*. p.82.
[419]Considerando o dilema político-cultural argentino proposto por Domingo Faustino Sarmiento no século XIX: "civilização ou barbárie", no qual o autor entendia a cultura popular (de raízes hispano-indoamericanas e cristãs) como "barbárie", contrapondo-a à cultura iluminista das elites, é obvio que os teólogos argentinos invertiam a opção de Sarmiento. Sem embargo, na concepção destes teólogos, esta não implicava numa recusa, mas num discernimento da modernidade, que - por outro lado - em seu momento renascentista e barroco, já se encontrava nas origens da cultura mestiça latino-americana.

Um dos temas debatidos e discutidos amplamente entre os teólogos da libertação no Encontro Escorial de Madrid em 1972 foi a questão do catolicismo popular – o dilema se dava em dois níveis; uma visão que se queria positiva desse catolicismo popular, e outra, com uma visão que reforçava a característica alienada desse catolicismo. Ambos discutiram amplamente o problema de como extrair desse catolicismo popular a força propulsora da libertação[420].

A corrente argentina da teologia da libertação ainda contava com a presença de renomados teólogos da primeira etapa da teologia da libertação como Lucio Gera, Enrique Dussel e o uruguaio Juan Luís Segundo. As temáticas desenvolvidas por cada um deles se aproximavam mais dessa busca pelo universo cultural-popular latino-americano o que acabou refletindo na valorização do *catolicismo popular* como ponto de convergência cultural latino-americana.

Em um texto ainda de meados dos anos 1960, denominado, "*América Latina e consciência cristã*" Enrique Dussel expressou a preocupação sintomática com a identidade latino-americana que seria singular à corrente argentina da teologia da libertação:

> Nos tempos da nascente civilização hispano-americana – fusão das culturas e civilizações ameríndias – a consciência cristã soube, rapidamente, embora com maior ou menor clareza segundo as épocas, tomar posição, proclamar as injustiças, propor e criar – dentro de suas reduzidas possibilidades – os instrumentos para a promoção efetiva dos mais necessitados. Sem dúvida, a *noite escura* de nossa história (o século XIX) adormeceu, quase extinguiu, comprometeu tal consciência com formas sócio-políticas que a impediram de cumprir sua função profética. É à nova geração latino-americana, junto com todas as juventudes que pretendem efetuar na América latina uma mudança de estruturas, que dedicamos estas linhas. (...). Em primeiro lugar, objetivamente: pretende-se negar a unidade de nossa civilização e cultura latino-americanas, em benefício de uma autonomia ou personalidade nacional. Tal nacionalismo deve ser, definitivamente, superado como um produto da idade do liberalismo (século XIX) da oligarquia criolla, do isolamento artificial e suicida[421]

O dilema proposto por Dussel é o da unidade civilizacional e cultural da América Latina, e ainda que não colocado de forma explícita, tal unidade é pensada a partir da origem colonial e do papel desempenhado pela Igreja: "*Na verdade, a comunidade latino-americana nasce pela*

[420] http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0420963_09_cap_03.pdf - p.186
[421] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II: história, colonialismo e libertação*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1984, p. 08.

função de três polos: a civilização e o mundo hispânico, a Igreja (que muitas vezes agiu de modo autônomo) e as civilizações ameríndias"[422].

A crítica realizada ao século XIX, como idade do liberalismo, evidencia a concepção negativa de Dussel da fragmentação política da América Latina em diversas nações autônomas e isoladas. A este processo Dussel chama de *artificial* o que corresponde afirmar a ideia de que *natural* seria na união, ou seja, um teto político capaz de refletir a unidade cultural e civilizacional da América Latina[423]. Dussel apresenta então a necessidade da América Latina voltar-se a si, estruturar uma identidade que dê coesão e homogeneidade para que uma real emancipação possa ocorrer:

> A América Latina apresenta-se-nos heterogênea e invertebrada, como um processo constituído por influências estrangeiras, não por criação, mas por *reação*, não a partir de dentro, mas artificial e desorganizadamente a *partir de fora*. (...) Enquanto a América Latina não descobrir *a medula em torno da qual possa criar homogeneamente* sua própria civilização e cultura, será, como o tem sido até o presente momento, um satélite com certa autonomia,...[424].

A preocupação de Dussel em encontrar a *medula* capaz de dar homogeneidade à América Latina desemboca numa busca incessante da resposta à pergunta "quem é o latino-americano?", qual sua identidade singular[425]. "*O estudo de uma história que não é a nossa faz com que ao fim todos sejamos outros e não nós mesmos. Aqui nos devemos perguntar: que é ser latino-americano?*"[426]. Sem dúvida estamos diante de um esforço de um intelectual na fabricação ou pelo menos reinvenção da ideia de América Latina e da latino-americanidade. No contexto de produção dos textos acima citados, Dussel participava dos encontros teológicos incentivados pelo CELAM na busca de uma teologia que fosse adequada à América Latina.

---

[422]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II.* p. 13.

[423]Dussel também critica uma possível história da América Latina que parta do século XIX sobrevalorizando o processo de *emancipação*. Ali se encontram a origem dos liberais criollos, do capitalismo nacional, do político oligárquico, do intelectual positivista, que produziu a universalização e secularização da educação. Para o autor há aí uma negação do tempo colonial e com isto, a Espanha e o cristianismo. Dussel ainda critica a ideia de construir essa história da América Latina mitificando o século XVI e o purismo hispanista, assim como outra de corte indigenista que sobrevalorize o mundo pré-colombiano e idealize o passado das civilizações ameríndias. Enfim, o argumento de Dussel é de que se faz necessário compreender a América Latina a partir da fusão cultural e civilizacional. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 18-19.

[424]

[425]Dussel dá segmento às indagações do filósofo latino-americanista Leopoldo Zea, que em sua obra *América em la história*, afirma que toda vez que se questiona a originalidade da América, se descobre que ela está fora da história.

[426]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana I*, p. 19.

Sem dúvida que tal questão acarretou o questionamento do que era essa a América Latina. Mais do que isso, era preciso definir de antemão, como fez Dussel, a ideia de uma integração cultural e civilizacional da América Latina como algo "natural" onde qualquer tipo de "nacionalismo" e qualquer outro tipo de provincialismo se tornavam artificial. Inclusive os heróis dos panteões nacionais são questionados por Dussel, pois retratam essa fragmentação que para ele é, *a priore*, artificial.

> Em nossos panteões nacionais (espaço igualmente mítico) rende-se culto a homens que, desfigurados muitas vezes de seus perfis reais, deixam de ser um exemplo autêntico para as gerações posteriores. Isoladas, as várias histórias nacionais tornam-se incompreensíveis na sua coexistência e até mesmo contraditórias. Quem sabe valorizar Bolívar na Argentina ou San Martín na Colombia?[427]

A homogeneização cultural é *conditio sine qua non* para a construção de uma identidade latino-americana na reflexão de Dussel. Há uma essencialização da cultura latino-americana, um núcleo duro que corresponde a uma espécie de *folk*, ou como argumenta o próprio Dussel, uma *medula*.

A busca pela originalidade cultural da América Latina, por uma identidade própria do continente latino-americano conduziu os teólogos argentinos à valorização da ideia de mestiçagem e fusão cultural, buscando o homogêneo num cenário tão múltiplo. Era nesse processo de formação do povo latino-americano, nessa característica mestiça que estava a verdadeira identidade latino-americana.

> Pode-se dizer que a Ameríndia, a mãe da América Latina, fica oprimida, e dizê-lo é algo muito concreto: o espanhol vinha quase sempre sozinho, o homem. A mulher da América não era espanhola mas Índia, que amancebada a um espanhol deu como fruto o mestiço que é o latino-americano[428].

> Nossa história só começaria no dia em que o mais ocidental do ocidente, Colombo e a Espanha, e o mais oriental do oriente, que são os índios (os índios são asiáticos), confrontam-se no que fundamentalmente será o processo de conquista e evangelização, captada esta como um grande processo de aculturação. Em 1492 começa a história da América Latina, que não é nem o pai-Espanha nem a mãe-Índia, mas um filho que não é Ameríndia nem é Europa, mas algo diferente[429].

[427]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 18.
[428]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 58.
[429]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II.* p. 45.

Em seu tipo de abordagem histórica explicativa da origem da América Latina e do povo latino-americano, a ideia de aculturação ocupa um papel importante. Entretanto, deve-se considerar que o conceito de aculturação aplicado por Dussel não corresponde simplesmente à aniquilação total da cultura indígena, mas uma espécie de subjugação da cultura indígena pela evangelização católica. Para Dussel, na verdade, a originalidade latino-americana se encontra na mestiçagem: um povo mestiço, com uma cultura mestiça, fruto do sincretismo religioso do cristianismo popular medieval com as religiões ameríndias.

É relevante esclarecer que o autor participou durante os anos 1960 participou da *Equipe Coordenadora de Investigações Sociedade e Religião* (ECOYSIR) liderado por um dos maiores estudiosos do período da religião popular latino-americana; o sociólogo da religião Aldo Buntig. O grupo reunia sociólogos interessados na questão da religiosidade popular e tinha como objetivo contribuir para renovar a pastoral para uma melhor evangelização cumprindo as recomendações do Vaticano II e posteriormente também de Medellín.

Eles elaboram um estudo interdisciplinar do catolicismo popular na Argentina a partir de vários ângulos e confrontaram hipóteses com dados empíricos. Os principais aspectos metológico da escola eram: 1) uma preocupação fundamentalmente pastoral que via na religiosidade popular um desafio para a Igreja; 2) desejo de fazer uma avaliação interdisciplinar, porém predominava o enfoque sociológico; 3) se deu importância significativa à visão histórica; 4) elaboração de uma categoria descritiva da religiosidade popular o que ajudava na delimitação mais precisa do objeto.

As críticas que se pode fazer acerca da visão do ECOISYR sobre a religiosidade popular é que seus pressupostos estavam impregnados pelos temas da secularização e da mudança social. Julgava-se a religiosidade popular a partir de um modelo supostamente paradigmático que corresponderia à autêntica religiosidade vivida segundo o Evangelho (religiosidade autentica doutrinalmente, promovida oficialmente pela Igreja). Esta comparação estabelece uma atitude a priori de suspeita diante da religiosidade popular que se julga ter componentes de sincretismo e superstição com certa roupagem de catolicismo ortodoxo.

> Na investigação multidisciplinar do ECOISYR merece destaque nesta década o trabalho de Enrique Dussel, o qual busca entroncar o catolicismo popular com manifestações europeias anteriores ao descobrimento da América. Dussel se interessa pela dimensão ritual e simbólica da fé.

> A turnê histórica da mediação ritual do judaísmo e da Igreja primitiva ilumina a situação religiosa latino-americana em seu proceso de inculturação das crenças católicas. Para Dussel, o catolicismo popular se deriva de dois processos ocorridos na Europa antes do sec. XII; a) como religião do imperio se torna religião de massas b) se dá um proceso de uniformização litúrgica que termina no século XII. Estes aspectos de "uniformidade" oficial faz que as massas crentes pressuponham um encontro histórico entre o catolicismo popular medieval e as religiões ameríndias precolombianas[430].

Para os teólogos da corrente argentina da teologia da libertação, cultura é sinônimo de *ethos*, ou seja, um núcleo ético de valores compartilhados que dão fundamento para um estilo de vida comum. Estes valores fundamentais da cultura latino-americana teriam como origem o sincretismo entre os valores cristãos e ameríndios, provenientes do catolicismo popular medieval e das religiões ameríndias, já que ambas é que significavam o sentido último da vida e da morte em cada uma dessas culturas.

Portanto, na concepção da corrente argentina, a cultura popular latino-americana era de sinônimo de catolicismo popular latino-americano. A singularidade, a identidade do povo latino-americano e seu ethos estariam expressos no catolicismo popular. Desse modo, a mestiçagem, o sincretismo e a catolicismo popular seriam por definição a tão sonhada *medula comum* da América Latina, a essência cultural, ou melhor, *o folk (im)puro* dessa grande comunidade imaginada

A reflexão a seguir de Juan Carlos Scannone sobre a corrente argentina da teologia da libertação aponta para essa definição culturalista da identidade da América Latina.

> Uma de suas diferenças fundamentais com outras vertentes da teología latino-americana atual, está em sua compreensão de "povo", referida a povo secular, mas também empregada analogicamente para pensar teológicamente o Povo de Deus. Ainda que outras teologías o compreenda como classe oprimida pelo sistema capitalista, ou ao menos como as classes, raças e culturas oprimidas, em oposição dialética aos opressores transladando não poucas vezes ese conceito ao de "Igreja popular", por sua parte a linha argentina, sem descuidar o eixo da dependencia e injustiça estrutural concebe o povo ante toda uma perspectiva histórico-cultural. É o sujeito de uma história (memoria, consciência e projeto histórico) e uma cultura comum. Seu significado se aproxima ao de nação, entendida não desde o território ou o Estado, sim a partir de uma determinada cultura.

[430]NEIRA-FERNANDEZ, German. *Religião católica popular latinoamericana: três líneas de interpretación (1960 – 1980).* Bogotá, Editorial Pontifial Universid Javeriana, 2007, p.108.

> Esta é compreendida com um ethos (nucleo ético de valores compatilhados), que configura um estímulo comum de vida e se expressa em instituições e estruturas de vida e convivência[431].

Segundo Scannone, a concepção de povo, prezada pela corrente argentina, supera o corte apenas sócio-econômico da vertente dominante da teologia da libertação. Este conceito carrega consigo também uma definição histórico-cultural, aquilo que o autor denomina de sua memória, consciência e projeto histórico. Esta perspectiva, apesar de divergente da corrente dominante possui em comum com aquela a preocupação com a questão *América Latina* e vai além, ao colocarem no centro de cada uma das formulações a história como elemento fundamental desta definição.

Se para a vertente dominante, a história da América Latina é de opressão, dominação e exploração e seu resultado é um continente oprimido, para a vertente argentina este continente possui uma essência católica, expressa no catolicismo popular, mas que é resultado de uma ação histórica também: a evangelização.

> Mas não basta a unidade plural dada pela cultura para constituir um povo. Também se necessita a opção política comunitária por um projeto histórico de bem comum. Por conseguinte, tal concepção de povo supõe a unidade como anterior ao conflito; mas dá lugar a compreensão deste, da injustiça e a opressão, usando as categorías de dependencia (externa) – entendida antes como política do que somente econômica – e de antipovo (quem, internamente ao povo, o trai pela injustiça pessoal ou estrutural, excluindo aos outros, sobretudo, aos pobres).
> Com este ponto se relaciona o tema do pobre e oprimido e da opção pela Igreja dos pobres.
> Junto com as categorías de "povo", "cultura" e "pobre", tem especial relevancia a da "religiosidade popular", pois esta corrente teológica entende como o central da cultura, já que esta se estrutura em torno da pergunta última do sentido da vida (e convivência) e da morte. Em nosso caso particular particular se trata sobretudo de uma piedade popular católica.
> Foi sobretudo no ámbito da eclesiología (e de disciplinas próximas a esta como a teologia pastoral, a história e a doutrina social da Igreja) de onde tais enfoques deram seus maiores frutos aprofundando assim a interrelação entre o Povo de Deus e os povos e suas respectivas cultural.

A formulação de Scannone indica o caminho a ser seguido para a libertação: um projeto político comum. Ora este projeto comum só pode ser pensado a partir da unidade que na

[431]SCANNONE, Juan Carlos. "Trinta años de teología en América Latina" In SUSIN, Luis Carlos (org). *O mar se abriu. Trinta anos de teología na América Latina*. São Paulo, Edições Loyola, 2000, p. 203.

concepção da vertente argentina tem uma essência definida: o catolicismo popular. Portanto, não há modo de mobilizar um projeto político libertador na América Latina se este projeto não levar em conta a essência cultural de seu povo: o catolicismo. A formulação amarra a instituição Igreja Católica como *conditio sine qua non* de qualquer projeto político que se pretenda libertador.

> Tais concepções influenciaram notadamente o Documento de Puebla, que, para tratar da evangelização do continente o fez a partir de sua história, deu especial relevancia a evangelização da cultura e as culturas e a articulou com a religiosidade popular latino-americana, em cujas formas culturais mais características reconhecia, sem usar todavia essa palavra, a inculturação do Evangelho. E por isso mesmo, reafirmava – de acordo ao mesmo evangelho, a índole das maiorias populares latino-americanas e a tradição de Medellín – a prioridade eclesial e pastoral da opção preferencial pelos pobres[432].

A concepção culturalista da América Latina presente no discurso da corrente argentina da teologia da libertação teve grande sucesso institucional. Se internamente ao campo da teologia da libertação esta vertente era acusada de populismo, num campo mais amplo da Igreja Católica latino-americana fez fortuna e influenciou sobremaneira o Encontro de Puebla em 1979.

Seu caráter institucional-pastoral era mais evidente do que o da corrente dominante. Sua opção pelo discurso da unidade nacional em nome da concepção peronista de povo pela concepção homogeneizadora e essencialista da cultura latino-americana e o reforço da catolicidade latino-americana a distanciava da opção socialista e do discurso mais estritamente sócio-econômico da corrente dominante que expunha de modo mais claro a influência da luta de classes e do marxismo em suas análises.

Num contexto que após 1973 se tornou cada vez mais repressivo, tanto interna quanto externamente à Igreja latino-americana, a vertente argentina, apesar de minoritária no campo, passou a ter maior sucesso institucional que a corrente dominante.

2.8 - Recapitulações

[432]SCANNONE, Juan Carlos. "Trinta años de teología en América Latina" In SUSIN, Luis Carlos (org). *O mar se abriu. Trinta anos de teología na América Latina*. São Paulo, Edições Loyola, 2000, p. 203-204

Neste capítulo procuramos identificar como as estreitas relações entre a teologia da libertação e o CELAM no momento de seu aparecimento no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 fizeram da teologia da libertação a teologia oficial do CELAM, ou seja, um discurso teológico de legitimação de um determinado projeto-político pastoral da Igreja Católica para a América Latina. No cerne desse processo, uma determinada representação da América Latina como um espaço cultural, geográfico, político e histórico, distinto e específico se impôs para o próprio CELAM como instituição, que colocou como condicionante na produção de um saber teológico o peso simbólico deste *espaço imaginário* que estruturava e delimitava a amplitude de seu próprio poder. Assim, é justamente a partir dessa *geografia imaginária* comum, da ideia de uma América Latina – base para a estrutura de poder do CELAM e condicionante de uma nova teologia – que se dá a articulação do discurso de saber/poder da teologia da libertação e sua instrumentalização pelo CELAM.

Entretanto, a ideia de América Latina, base das reflexões da teologia da libertação, dialogava com formulações anteriores produzidas pela intelectualidade latino-americana. Segundo Eduardo Deves Valdes, as reflexões instelectuais acerca da América Latina circularam em torno de dois pólos centrais, um identitário e outro modernizador. A partir dos anos 1930, com o fortalecimento das posturas nacionalistas e anti-imperialistas, se desenvolve na América Latina uma reorientação identitária, que passa a privilegiar os aspectos econômico-sociais na construção da identidade latino-americana em detrimento da abordagem racial-culturalista presente e predominante entre a intelectualidade latino-americana desde finais do século XIX.

O privilégio dado aos aspectos econômicos e sociais derivados de posições nacionalistas e anti-imperialistas desembocou em algumas visões do CEPAL, no industrialismo e nas teorias de desenvolvimento, que definitivamente estabelecem uma identidade econômica inferior da América Latina, reproduzida pela teoria da dependência.

Posteriormente identificamos outras mediações intelectuais importantes para a constituição do paradigma da teologia da libertação: o pensamento católico europeu de renovação dos anos 1940 e 1950 e também os diálogos com o marxismo, em especial, com o novo marxismo humanista. Apontamos que apesar de ser uma referência significativa para os três primeiros textos fundadores da teologia da libertação, Hebert Marcuse não teve impacto significativo nas formulações da vertente católica, que vinculada ao projeto de saber/poder do CELAM para a

América Latina buscou na teoria da dependência uma especificidade latino-americana uma resposta para seu desejo de identidade continental.

Em seguida, definimos os motes centrais do paradigma da teologia da libertação que surge de forma plural, com duas vertentes católicas – definidas como dominante e argentina – e uma protestante, porém, partilhando em comum o mesmo *pressuposto filosófico-teológico* (considerar uma única história humana, no qual a perspectiva do Reino de Deus era o ponto culminante da luta pela libertação humana política e justiça social) e uma mesma *posição epistemológica* (considerava a relevância do discurso teológico como inseparável dos aportes e contribuições da ciência social crítica, sem sacrificar a especificidade do ponto de vista teológico). Além disso, o paradigma repousava sobre *três noções-chave* com seus respectivos correlatos, que se referem a uma nova ordem de experiências históricas, religiosas e humanas entendidas em termos de *práxis* e descritos a partir da perspectiva da *periferia* e identificados ao surgimento de um *novo humanismo*.

Analisamos o texto fundador da vertente protestante da teologia da libertação e destacamos as opções intelectuais de Rubem Alves, observando em seu texto a ausência da questão América Latina, o que confirmava a tese de que o dilema identitário estava muito mais vinculado ao polo católico e o contexto institucional de sua produção. Evidenciamos seu deslocamento num campo que se tornou hegemonicamente católico e submeteu a ele sua própria agenda político-social e reflexiva.

Estabelecemos, por fim, uma análise do desenvolvimento de duas correntes centrais da teologia da libertação que postularam diferentes concepções de América Latina: a corrente dominante e a corrente argentina. A corrente dominante representada pelos trabalhos de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann, dialogando diretamente com os teóricos da dependência reproduziu a identidade econômica inferior da América Latina, cujo rompimento só era viável a partir de um processo de libertação revolucionário afinado com as perspectivas marxistas.

A corrente argentina da teologia da libertação optou pelo peronismo e seu projeto anti-imperialista de revolução nacional-populista. Ela se distanciou da corrente dominante que, rompendo com o populismo nacionalista, identificava a possibilidade de uma verdadeira libertação nacional por meio de um socialismo latino-americano. Tal distância também se deu em termos de análise, pois a corrente argentina mostrou preferência pela antropologia científica em detrimento da crítica econômica e sociológica, sobretudo marxista, assumida pela corrente

dominante cujas análises incidiam sobre os conflitos internos do capitalismo dependente na América Latina.

Outro fator relevante é a diferença de posições quanto à ideia de religiosidade popular. O programa revolucionário da corrente dominante via no catolicismo popular potencial de libertação, porém muitas evidências de alienação e passividade. Já para a corrente argentina, o catolicismo popular era o núcleo identitário cultural maior da América Latina, aquilo que dava coesão e homogeneidade civilizacional. Se por um lado, a corrente dominante esforçou-se por definir a América Latina como um continente pobre e oprimido, a corrente argentina buscava caracterizá-lo como essencialmente cristão, ou mais especificamente, católico.

Assim, ambas as vertentes da teologia da libertação buscaram conhecer a especificidade do continente latino-americano para formular uma teologia. A diretriz desse esforço partia do CELAM e do desejo institucional de reforçar seu próprio poder a partir da objetivação da América Latina e da naturalização dessa comunidade imaginada cujo espaço era a plataforma político-geográfica do próprio CELAM. Os teólogos da libertação agiam como intelectuais orgânicos, porém não no sentido de defender os interesses das classes populares como seu próprio discurso propugnava[433], mas no sentido de reforçar a instituição ao qual estavam umbilicalmente ligados.

A objetivação e naturalização da América Latina como continente pobre, explorado, subdesenvolvido, dependente e também *cristão* viabilizava o projeto de poder institucional do CELAM e junto com ele o da teologia da libertação que se afirmava autenticamente latino-americana e, por conseguinte, a única teologia legítima por atentar às especificidades da América Latina. Uma identidade e legitimidade transnacional para uma instituição transnacional produzida por elite intelectual-religiosa transnacional. Reforçar o poder do CELAM, contribuir para sua legitimidade institucional, defender seu projeto político-pastoral era também reforçar seu próprio poder construído a partir de seu lugar institucional e sua credibilidade discursiva. Não é por menos que o próprio Enrique Dussel afirmou: "*Num determinado momento, a teologia da libertação foi a teologia oficial do CELAM, mas a partir de 1972 deixou de sê-lo*"[434].

[433] "Trata-se de uma reflexão teológica, que pensa o compromisso político concreto do cristão, em sua situação geopolítica de "periferia" e em sua posição social de "intelectual orgânico" das classes oprimidas ou de participante pleno dos riscos da libertação dessas classes". DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 120.

[434] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 130.

_____TERCEIRO CAPÍTULO

HISTÓRIA E MEMÓRIA DA AMÉRICA POBRE E CATÓLICA

Vivemos no Egito.
O povo sofre na Babilônia.
Nela corre o sangue dos mártires.
Leonardo Boff

3.1 - Mudança de planos – os anos 1970

No processo de surgimento da teologia da libertação, no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, a reinvenção da identidade da América Latina pela teologia da libertação conciliava duas identidades: uma sócio-econômica e outra cultural. Estas identidades não eram opostas e circularam entre os teólogos da libertação de ambas as correntes, a dominante e também a da vertente argentina. A diferença que se estabeleceu entre ambas as correntes se deu muito mais pelo peso atribuído a cada uma dessas identidades e o papel estratégico ocupado por elas no discurso de cada vertente.

A concepção culturalista da América Latina presente no discurso da corrente argentina da teologia da libertação teve grande sucesso institucional na década de 1970. Seu caráter institucional-pastoral era mais evidente do que o da corrente dominante e sua opção pelo discurso da unidade nacional em nome de uma concepção romântica de povo, pela concepção homogeneizadora e essencialista da cultura latino-americana e o reforço da catolicidade latino-americana a distanciava da opção socialista e do discurso mais estritamente sócio-econômico da corrente dominante, que expunha de modo mais claro a influência da luta de classes e do marxismo em suas análises. Isso também evidenciava de modo mais claro suas raízes no terceirismo político tipicamente católico (nem liberalismo e nem marxismo).

O contexto que após 1973 se tornou cada vez mais repressivo, tanto interna quanto externamente à Igreja latino-americana, propiciou às formulações teóricas da vertente argentina

ter maior chance de sucesso institucional, além de começar a influenciar de modo mais significativo a corrente sócio-econômica.

Na América Latina[435], os anos 1960 e início dos anos 1970 foram os da polarização e decomposição política no contexto de expansão mundial da Guerra Fria e no contexto regional da revolução cubana. Estes foram também os anos da utopia revolucionária, da esperança de uma rápida mudança que poderia romper com as condições estruturais da dependência externa e da dominação interna e subdesenvolvimento da América Latina. Esta efervescência revolucionária se tornou generalizada na região, mas o seu centro de gravidade da situação, especialmente nos países andinos e os países do Cone Sul, especialmente no Chile, onde o governo de Salvador Allende tentou a experiência de transição para o socialismo a partir de 1970 e 1973, e na Argentina, onde o projeto peronista da revolução nacional incorporou as aspirações revolucionárias da esquerda argentina.

A década de 1970 também marcou o refluxo da utopia[436]. A derrubada do presidente João Goulart no Brasil em 1964, inaugurou uma fase de instalação de ditaduras militares nos países do Cone Sul, em países latino-americanos, é explicado, principalmente, na década de 1970, principalmente com o golpe militar no Chile (1973) e Argentina (1976).

Os golpes militares não constituíam um empreendimento novo, numa região acostumada a instabilidade política, ao uso da violência como um mecanismo de mudança política e, na maioria dos países, a intervenção das forças armadas. Os golpes militares na Argentina eram cíclicos, a cada dez ou quinze anos, os militares suspendiam direitos constitucionais. A Bolívia detém o recorde com 189 golpes militares em sua curta história, desde a sua independência em 1825. Em

---

[435]CASTAÑEDA, Jorge, *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Mexico, Planeta, 1993. ROUQUIE, Alain. O Extremo-Ocidente :*introdução à América Latina*. São Paulo, Edusp, 1991. TOURAINE, Alain, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Edile Jacob, 1988.

[436]Em seu artigo dentro da obra de Luiz Carlos Susin, o teólogo belga José Comblin define o contexto da revolução cubana como "*o tempo da Utopia"* na América Latina e indica o refluxo desse período no contexto das ditaduras militares e os Estados Unidos a segurança nacional. Para ele, esta segunda fase foi inaugurada em 1964 com o golpe militar no Brasil. No entanto, ele acrescenta que a ditadura militar brasileira tomou um novo rumo com o "*golpe dentro golpe*" em 1968 que aprofundou uma maior radicalização da doutrina de segurança nacional. Para Comblin, o regime militar brasileiro é expressão de um processo repressivo que envolveu todos os países da região a partir do golpe de 1973 no Chile e na Argentina em 1976. Daí a situação em 1973 de refluxo da utopia revolucionário na América Latina, reflete perfeitamente a consciância dos atores no campo da teologia da libertação. COMBLIN, José, "Trinta anos de teologia latino-americana" em SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O mar se abriu*. pp.179-192. Muito antes da recente publicação desse texto de testemunho, Joseph Comblin publicou um livro no qual construiu a visão dominante do campo da teologia da libertação sobre as ditaduras militares do Cone Sul ao denunciar os métodos repressivos, a doutrina da segurança nacional e intervenção imperialista na América Latina. COMBLIN, José. *A ideologia da segurança nacional - O Poder Militar na América Latina.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

contrapartida, havia um tradicional legalismo do exército chileno, que antes de 11 de setembro de 1973, não tinha feito um golpe de estado desde 1924-1925. Em contraste com a autonomia do domínio militar nos outros países da América do Sul, também se faz necessário destacar a domesticação das forças armadas da Colômbia, onde as elites de ambos os partidos, o Partido Conservador e o Partido Liberal, signatários da Frente Nacional de 1958, que previa a alternância automática entre eles, auxiliou na despolitização do exército e sua aplicação a serviço do sistema bipartidário.

A originalidade destes novos regimes militares era o de defender a luta repressiva contra o comunismo e restaurar a ordem nas sociedades latino-americanas. Eles se apresentavam como defensores da *civilização cristã e ocidental*, constitutiva da unidade nacional contra a ameaça comunista e assumiram ideologicamente a *doutrina da segurança nacional*, ensinada nas escolas militares dos EUA, que ensinou a lutar contra um inimigo interno, infiltrado na sociedade nacional, com métodos de inteligência policial, como a tortura, o tratamento de uma guerra física e psicológica.

É importante distinguir dos regimes militares do Cone Sul a ditadura de Juan Velasco Alvarado no Peru entre 1968 e 1975, que era muito mais representante da continuidade dos caudilhos militares da matriz nacional-populista na América Latina. Os novos regimes militares do Cone Sul buscavam justamente a ruptura com o populismo. O governo do General Pinochet foi, neste sentido, o mais ambicioso. Ele defendeu o seu projeto de constituição próprio e foi o primeiro governo latino-americano a abandonar o modelo protecionista de desenvolvimento por substituição de importações. Este último, inspirado pelo keynesianismo da CEPAL, recomendava sempre que possível, a substituição de importações através da produção interna e da intervenção econômica e social do Estado para estimular a indústria nacional e a demanda doméstica. Especialmente recomendado pelas teorias neoliberais de Friedman e dos Chicago Boys, o governo chileno tentou a aventura militar da economia aberta e da privatização.

As políticas antipopulistas e autoritárias transcenderam a segurança nacional, regra em grande parte dos regimes militares, e também foram implantadas em países que não conheciam golpes e regimes militares. Este foi, por exemplo, o caso do governo civil de Giulio Cesar Turbay na Colômbia entre 1978 e 1982, em um país que, ao contrário de México, Brasil e Argentina, não conheceu a experiência nacional-populista duradoura. No México, o PRI também experimentou a guerra suja nos anos 1960, obviamente em proporções muito menores do que nos países da

América do Sul, onde se estabeleceram os regimes não-populistas. O sistema de *revolução institucional* gradualmente tomou um rumo menos populista.

Paralelamente ao refluxo dessa espiral política que promove a postergação indefinida do sentimento de iminência da libertação latino-americana sobre a via do nacionalismo populista e, particularmente, do socialismo, a teologia da libertação também teve que enfrentar o refluxo das aberturas eclesiais no seio da Igreja Católica.

Entre 15 e 23 de novembro de 1972, a reunião do CELAM em Sucre, na Bolívia, conclui-se com a nomeação do bispo da Colômbia, Alfonso Lopez-Trujillo, como Secretário-Geral. A partir desse momento, a direção do CELAM passou a combater as ideias da teologia da libertação e fechar seus espaços institucionais aos seus representantes. A repressão da Igreja à teologia da libertação também começou a se generalizar no âmbito das conferências nacionais dos bispos, salvaguarda a CNBB, no Brasil, que ainda se constituía como um polo da teologia da libertação.

A orientação da nova direção pode ser verificada quando, no dia 4 de março de 1974, o novo Secretário-Geral oficialmente decidiu reorganizar no CELAM os institutos de formação de pastoral da Igreja Católica na América Latina[437]. Até então, existiam quatro instituições, duas de catequese em Manizales, na Colômbia, e Santiago do Chile, a de liturgia, em Medellín, também na Colômbia, e, sobretudo o IPLA em Quito, que formava importantes representantes da teologia da libertação. Alfonso López Trujillo decidiu combiná-los em outro instituto de pastoral, com sede em Medellín onde foi localizado. Enquanto os institutos anteriores eram dependentes dos bispos das dioceses em que se encontravam, como Leônidas Proaño, em Quito, o novo instituto foi colocado sob o controle direto do CELAM. O bispo Boaventura Kloppenburg se tornou o diretor geral do instituto e o padre francês Pierre Bigo passou a dirigir a pastoral social. Eles representavam a ala reformista do CELAM, que, após a ruptura de 1968, se posicionaram contrariamente às diretrizes da teologia da libertação e se aliaram a sua reação.

Enquanto isso, os responsáveis pelos departamentos do CELAM também mudaram de orientação. Dessa forma, o estratégico Departamento de Educação que tinha desenvolvido o trabalho de educação popular em consonância com a teologia da libertação, passou da liderança do bispo brasileiro Cândido Padin para a do arcebispo de Cuenca Ernesto Alvarez, enquanto a Secretaria Executiva passou do marista Cecilio de Lora às mãos de Joaquín Panini.

[437] *CELAM. Elementos para sua historia*. Bogota, CELAM, 1982.

O Bispo da Argentina Eduardo Pironio, que tomara distância das redes da teologia da libertação, substituiu o bispo brasileiro Avelar Brandão assumindo a presidência do CELAM, em 1972. Dom Aloisio Lorscheider, em Fortaleza, no Brasil, que seguiu orientações favoráveis da teologia da libertação, por sua vez, foi presidente do CELAM, entre 1974 e 1978. No entanto, desde 1974, a maioria das dependências do CELAM tinha balançado para o lado de reação e, em 1979, Alfonso Lopez-Trujillo finalmente assumiu o controle da direção do CELAM, assumindo a presidência. Naquele momento estava em curso a organização da Conferência Episcopal de Puebla, na qual a nova gestão buscava se legitimar já no contexto do recente o papado de João Paulo II. No final da década de 1970 os defensores da teologia da libertação, bispos e teólogos, tinham desaparecido completamente dos órgãos diretivos do CELAM.

Entre 1972 e 1976, todos os conselheiros e formadores ligados à teologia da libertação foram gradativamente expulsos da direção do instituto de formação e de novos departamentos[438]. Estes despejos foram acompanhados pela resistência em conferências episcopais, ordens religiosas, como em particular a Companhia de Jesus, mesmo dentro da CLAR e por movimentos leigos. Esta resistência demonstrou sua força no âmbito da Conferência Episcopal de Puebla, onde López-Trujillo teve que enfrentar uma oposição determinada.

Ao desalojamento do CELAM segue-se o movimento de teólogos e dos atores no campo da teologia da libertação para os centros de formação ecumênica e ONGs. Muitos buscaram a obtenção do estatuto civil de organizações que anteriormente dependiam o CELAM ou das Conferências Episcopais Nacionais, para preservar suas posições hegemônicas nelas. Enrique Dussel buscou neste momento a consolidação civil do CEHILA, que havia nascido no coração do CELAM no início dos anos 1970.

Paradoxalmente, os conflitos intraeclesiais e os subsequentes deslocamentos de setores da Igreja Católica no contexto de repressão política e eclesial acentuou a visibilidade e o impacto da teologia da libertação na América Latina. Ela tornou-se um ponto de congruência e oposição à ditadura militar no Brasil. Amplos setores da Igreja Católica, ligados à teologia da libertação, foram importantes para a formação de movimentos sociais como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), e a posterior abertura do sistema político. As CEBs se

[438]Cecilio de Lora que permaneceu em Bogotá deixou o Departamento de Educação Popular do CELAM, em 1973, e depois juntou-se à CLAR. Mesmo depois chegou a ter uma posição de liderança em sua ordem religiosa: ele foi superior dos Maristas na Colômbia entre 1982 e 1987 e entre 1992 e 2000. Mario Peresson teve que deixar o departamento de educação do Celam na mesma época e acabou por criar em 1978 a organização Dimensão Educativa.

tornaram o principal referencial do plano pastoral da teologia da libertação a partir da perspectiva de lutas sociais e políticas.

Durante a década de 1970, é importante destacar a especificidade da América Central[439] local onde, contra a corrente do refluxo da utopia revolucionária no Cone Sul e nos países andinos, a guerrilha e movimentos revolucionários ganharam terreno. Na Nicarágua, a Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) derrubou a ditadura de Somoza em 1979.

Depois de Cuba, a Nicarágua se tornou o segundo país da região onde triunfou uma revolução política definida por objetivos anti-imperialistas e de transformação social e econômica inspirados por ideais socialistas. Mas o discurso de libertação nacional prevaleceu ali, tentando construir o mais amplo possível uma aliança nacional contra o regime ditatorial. Mesmo a FSLN se apresentando como uma vanguarda revolucionária, a estratégia insurrecional de mobilização e conscientização das massas pretendeu construir um sujeito popular revolucionário e não apenas criar as condições políticas para uma ruptura estrutural com a dominação interna e externa. Ali se enfatizou a ideia de uma revolução não feita *para* povos latino-americanos, mas por eles, no seio deles. Após o regime sandinista se estabelecer no poder, a aliança construída contra a ditadura de Somoza erodiu.

Os Estados Unidos reagiram com a organização dos *Contras*, que mergulhou o país no confronto armado, promovendo assim a polarização da sociedade nicaraguense. A Igreja Católica Romana reivindicava um papel de mediação, mas não conseguiu escapar à polarização. Altos membros da hierarquia católica, como o bispo de Manágua e futuro cardeal Miguel Obando Bravo, defenderam o retorno do regime de Somoza, contra o governo sandinista. Na contramão, houve uma profunda adesão ao sandinismo entre os grupos de sacerdotes e leigos que tinham participado ativamente no triunfo da revolução.

Na Nicarágua, a teologia da libertação não esteve envolvida apenas num movimento de adaptação do catolicismo à radicalização revolucionária. Ela teve um impacto inegável no sucesso desta revolução, constituindo-se em um fator político decisivo, principalmente de visibilidade. A participação dos três sacerdotes como ministros no governo sandinista – Miguel

[439]Para além dos textos já citados na literatura, que fornece uma visão geral dos processos sócio-política na região, é possível consultar os trabalhos coordenados por Alain Rouquié, especificamente dedicados à América Central. ROUQUIÉ, Alain (coord.), *Les forces politiques en Amérique centrale,* Paris, Karthala, 1991. ROUQUIÉ, Alain (coord.), *Guerres et paix en Amérique Centrale*, Paris, Le Seuil, 1992.

d'Escoto, Fernando Cardenal, Ernesto Cardenal – representou um caso extremo de reconciliação entre os sectores católicos identificados no discurso da teologia da libertação e o poder político.

Esse clima de guerra civil tornou-se amplamente difundido em toda a América Central, como em El Salvador, onde a Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional(FMNL) não tão bem-sucedida quanto a FSLN na Nicarágua, teve uma forte liderança política. Em Guatemala e Honduras a Igreja Católica desempenhou tanto um papel de mediador como de fator de mobilização e sensibilização das massas populares. O tema das CEBs cristalizada nas questões pastorais, eclesiásticas e religiosas da teologia da libertação atribuía grande significado à presença católica nestes contextos de polarização política violenta e extrema pobreza. Na segunda parte da década de 1970 e 1980, as redes de ONGs católicas e de solidariedade internacional, se estabeleceram no interior destes países polarizados e nos países vizinhos, como Costa Rica e México.

Assim, apesar dos contrastes históricos entre a situação do Brasil - no caminho para a democracia - e os da América Central - em meio à guerra civil - na década de 1980, as redes ligadas à teologia da libertação construíram uma unidade de sentido entre as lutas de libertação latino-americana e o catolicismo em cada um dos contextos garantindo a sua visibilidade. Isto envolveu a emergência da noção de um *sujeito popular*, reivindicado como protagonista tanto no desenvolvimento dos movimentos sociais, como da ação política mais independente, seja no contexto da redemocratização brasileira ou na tentativa nicaraguense de conciliar o vanguardismo revolucionário com a construção de uma grande aliança nacional.

Na década de 1970, as redes da teologia da libertação passaram da esperança à resistência. A resistência às ditaduras militares e ao governo repressivo no Brasil acentuou o impacto da teologia da libertação no país, enquanto em outras regiões do Cone Sul, como no Chile, ocorreu sua marginalização. Resistência em clima de guerra civil e de presença militar dos Estados Unidos na América Central. Resistência à reação dentro da Igreja Católica, que culminou na batalha da Conferência Episcopal de Puebla, em 1979, quando López-Trujillo consolida definitivamente sua hegemonia ao assumir a presidência da direção do CELAM. Resistência que, no entanto, depois da luta contra as ditaduras militares e do movimento revolucionário centro-americano, indicaram ao mesmo tempo a persistência da esperança humanista por um mundo diferente.

As questões teóricas da utopia foram realocadas no longo prazo foram reformuladas no contexto de democratização e abertura política na década de 1980. Os setores radicalizados continuaram a se opor à dimensão antipopular dos novos regimes políticos em nome da revolução ou da democracia real de ampla participação popular e transformação social. Após a rejeição do modelo de mundo moderno capitalista e ter denunciado os efeitos paradoxais da imposição deste modelo nas políticas estatais desenvolvimentistas acusadas de servir a dominação externa, a esquerda latino-americana gradualmente deslizou até a unificação em torno da denúncia de um inimigo comum a todos no início dos anos 1990: o neoliberalismo – um poder econômico global que havia destruído o bem-estar das sociedades desenvolvidas e acentuava a pobreza nas sociedades do hemisfério sul.

Os anos 1980 são geralmente vistos como os da transformação da matriz tradicional sócio-político na América Latina. Algumas obras que tratam deste problema[440] destacam que os processos de democratização refletiram a consolidação de mecanismos institucionais de representação política e social, voltados para a transição pacífica do poder político e a solução negociada dos problemas. Os elementos de autonomização das instituições diante das demandas sociais e dos atores sociais face ao Estado em um contexto de reforma econômica e abertura passaram ser um novo negócio ou pelo menos indicar descontinuidades significativas com a matriz clássica, pensada a partir do conceito de estado-patrimonialista.

No entanto, alguns autores mostram os limites políticos, sociais, econômicos e culturais envolvidos nestas transformações. Para eles o processo de democratização não se traduziu numa ruptura tão significativa com a incapacidade de representação política efetiva e de atendimento efetivo às demandas sociais prementes[441]. Eles apontam para a continuidade do caráter antipopular das ditaduras militares e das democracias (uma continuidade destacada é a da

[440]GARRETÓN, Manuel Antonio, *Hacia una nueva era. Estudio sobre las democratizaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. GARRETÓN, Manuel Antonio. "Las sociedades latinoamericanas y la perspectiva de un espacio cultural" In *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado: debates y perspectivas*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999, pp.2-28. LINZ, Juan & STEPAN, Alfred, *Problems of democratic transition and consolidation in Latin American and Southern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. O'DONNEL, Guillermo & SCHIMITTER, Philippe, *Transitions from authoritarian rule*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.

[441]Esses discursos são comuns nos espaços de discussão da esquerda latino-americana - fóruns, seminários, reuniões - onde se denuncia a ilusão da democracia representaiva e se defende a necessidade de participação democrática genuína e popular. O vocabulário da revolução é em geral substituído por uma democracia participativa. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva, 1998.

continuidade do neoliberalismo, introduzido na América Latina, como é muitas vezes lembrado, por Augusto Pinochet).

Na década de 1960, a esquerda latino-americana oscilou bastante entre a vanguarda revolucionária e populismo revolucionário, e fora do caso argentino, opôs o caminho socialista da libertação da América Latina ao imperialismo capitalista. Na continuidade dessa identificação mútua entre o nacionalismo e o marxismo, em seguida, oscilou entre persistir com a ideia revolucionária ou adotar o programa da democracia real e participativa – o que variou de acordo com o contexto regional ou nacional. Porém, ambas as vertentes tinham no seu cerne uma valorização do discurso popular.

Nos anos 1970, apesar do processo repressivo interno à Igreja e o retrocesso institucional da teologia da libertação no CELAM, o impacto político da teologia da libertação seja nos processos revolucionários na América Central, seja no processo de construção da autonomização das oposições políticas, civis e sociais dos estados latino-americanos foram mais significativos do que na fase inicial de adaptação à radicalização política dos anos 1960, dando ao movimento uma maior visibilidade.

3.2 - Os novos espaços institucionais: centros híbridos

Diante do novo contexto histórico o campo intelectual-institucional da teologia da libertação deslocou-se em termos geográficos e em termos institucionais. O primeiro deslocamente refere-se à mudança de seu centro de gravidade dos países do Cone Sul e andinos para o norte da América Latina – com as exceções do Brasil e Peru, onde as redes da permaneceram fortes – em países polarizados da América Central, especialmente na Nicarágua e El Salvador.

Os fatores que deste deslocamento dependeram também da maior ou menor abertura do contexto eclesial diante da repressão engajada no seio da Igreja Católica. Isto foi particularmente crucial no Brasil, onde a CNBB resistiu mais do que qualquer outra Conferência Episcopal à repressão da Igreja e se envolveu pesadamente numa oposição ao regime da ditadura militar. Em outras partes, a teologia da libertação havia sido mais periférica dentro da Igreja Católica e assim permaneceu.

O segundo deslocamento se refere à criação de centros de pesquisa e formação ecumênicos, às margens tanto da Igreja católica quanto do mundo acadêmico propriamente dito. Tais centros eram verdadeiros híbridos que passaram a abrigar os intelectuais-religiosos despejados do CELAM e de seus institutos.

Muitos desses polos se estruturaram na região norte da América Latina, acompanhando o deslocamento geográfico, onde se focalizaram as solidariedades transcontinentais, cristãs ou laicas, que abrigavam ali inúmeros exilados provenientes da região sul. Isso contribuiu para a consolidação de grandes centros de teologia da libertação no norte da América Latina, onde México e Costa Rica, mais estáveis politicamente, se distinguiram dos demais países por receberem as redes de solidariedade internacional na América Central, além dos exilados do Cone Sul. Essas redes de solidariedade – endógenas e exógenas – incluíam aqueles que participaram da estruturação das redes do terceiro-mundismo católico em toda a América Latina.

Os exilados, por sua vez, eram distribuídos principalmente entre Canadá, Estados Unidos, Europa, e para aqueles que se recusaram a distância com a América Latina, os países do norte da região - o Caribe, a América Central, eventualmente a Colômbia e a Venezuela - e particularmente o México, tradicional casa de exilados políticos que, com a França, foi o principal destino dos vencidos na Guerra Civil Espanhola em 1939 e cuja tradição de neutralidade diplomática o tornou a base de retorno das guerrilhas na região: os guerrilheiros de Castro, os montoneros na Argentina e muitos outros.

Quanto à reestruturação do campo da teologia da libertação na Igreja após os deslocamentos, a diocese de Cuernavaca, no México, tornou-se um polo importante e desenvolveu uma teologia e uma ética da solidariedade com os povos latino-americanos, um título que mais tarde foi atribuída ao seu bispo Sergio Méndez Arceo, durante as homenagens póstumas que lhe foram atribuídas como "*Patriarca da solidariedade libertadora*"[442].

Em meados da década de 1970, a diocese de Cuernavaca foi um espaço de confluência entre as CEBs, organizações sociais e partidos políticos de oposição. Baltazar Lopez Bucio[443], braço direito de Méndez Arceo na época, lembra-se de organizações de camponeses, trabalhadores, colonos e até donas de casa que, segundo ele, plantou as sementes de um setor da sociedade civil, e de partidos como o *Partido Social Unificado* e o *Partido Revolucionario de los*

[442]GIRARDI, Giulio & CHAVEZ RENTERIA, Leticia, (coord.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, Mexico, Dabar, 2000.
[443]CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine*. p. 319

Trabajadores, que envolveu militantes leigos da diocese com a qual estavam unidos, mas cujas bases não eram especificamente católicas.

As CEBs e o militantismo laico foram a ponte entre a ação pastoral da diocese e de seus sacerdotes, com suas próprias formas de mobilização, e organizações sociais e políticas à qual seus membros foram integrados. Neste contexto, a diocese se tornou o principal ponto de exilados vindos do Cone Sul – "*católicos, protestantes e marxistas ateus*", como lembra Baltazar Lopez Bucio – que receberam o apoio e suporte da diocese[444].

Para se ter uma ideia do clima de efervescência da diocese, em meados da década de 1970, os exilados chilenos ali estabelecidos fizeram um grande barulho, organizando um jejum na catedral de Cuernavaca, em torno do qual vários eventos foram organizados: festivais de música de protesto, celebrações religiosas, reuniões e debates, reflexão e discussão. A cultura de protesto da esquerda latino-americana, com suas canções e suas proclamações, se misturava com a celebração religiosa, demonstrando as convergências entre a diocese e a presença local dos militantes de esquerda.

Este deslocamento do campo para o México só foi possível graças a presença anterior de polos locais. Porém, até meados de 1970, o México manteve-se marginal na cena regional da teologia da libertação. Ao contrário dos países do Cone Sul e dos países andinos e, apesar do desenvolvimento de uma juventude universitária de protesto, a esperança de uma súbita mudança revolucionária nunca havia estado ali na ordem do dia. Além disso, esses centros – em que muitas vezes predominavam agentes externos, como Ivan Illich em Cuernavaca – mantiveram-se relativamente pequenos e eram malvistos pela maioria dos bispos nacionais.

Um importante centro de pesquisa e formação estruturado por intelectuais da teologia da libertação na América Central foi o DEI (Departamento Ecumênico de Investigaciones), na Costa Rica. Ele se tornou um desses polos institucionais híbridos que abrigaram os intelectuais-religiosos ligados à teologia da libertação a partir de meados da década de 1970. Aliás, a fundação do DEI correspondeu ao exílio de ativistas que eram conhecidos no campo no início dos anos 1970 no Chile e de sua exclusão dos espaços formais da Igreja Católica.

A organização do DEI se deu a partir da ideia de realizar na Costa Rica um projeto que havia sido concebido no coração da corrente socialista do Chile de Salvador Allende. Antes do golpe militar de Pinochet, o teólogo brasileiro Hugo Assmann previa o estabelecimento de um

[444]CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 320.

centro de formação e pesquisa para os cristãos envolvidos no processo de transição para o socialismo. A ideia do modelo reproduzia o ILADES – um centro de pesquisas e de formação intelectual conjugado a um determinado projeto político-religioso – do qual os investigadores que haviam rompido com os democratas-cristãos e estavam interligados com a Unidade Popular, tinham sido excluídos no final de 1968.

Em 1973, Hugo Assmann organizou, com o apoio do gabinete oficial do ISAL, em Santiago, a publicação de um livreto chamado *Pasos*, que ele enviou a pessoas que considerava próximos às suas crenças e pensamentos que parecia não haver fatos em favor da libertação da América Latina. Em 1976, Hugo Assmann foi o principal artífice da fundação do DEI. Em junho de 1985, três anos após o regresso de Hugo Assmann para o Brasil, o DEI inaugurou a publicação de um periódico chamado *Pasos*, o que de certa forma indica a continuidade da história iniciada no Chile:

> "Uma revista com mesmo nome e com um efeito similar foi publicada no Chile durante o período histórico de triunfo popular com Salvador Allende. A publicação foi dirigida por Hugo Assmann, que foi o fundador e primeiro diretor do DEI. (...) Por isso, o Pasos do DEI representava um segundo momento neste caminho latino-americano, agora em um contexto e num horizonte latino-americano" [445].

Como no Chile, *Pasos* estava enfrentando uma plateia de militantes, de maioria cristã, e não especificamente acadêmica, embora preferencialmente ligadas ao mundo acadêmico e intelectual: "*A distribuição de Pasos será restrita e dirigida aos setores orgânicos, ligados às forças dinâmicas da Igreja, dos centros teológicos, universitários, intelectuais e políticos*" [446], com os quais visava manter a comunicação constante e assegurar o fluxo de ideias.

Hugo Assmann, católico, mas membro do movimento protestante do ISAL tinha, portanto, usado sua posição nas redes ecumênicas na América Latina para estimular a criação de um centro de formação e investigação compatível com seu compromisso político/religioso-militante e com a atividade intelectual. Aqueles que o acompanharam nesta tarefa na primeira fase de desenvolvimento do DEI, até sua aposentadoria em 1982, foram os exilados católicos do Chile (como Pablo Richard e Franz Hinkelammert), os jovens teólogos protestantes da SBL em San Jose – a mexicana Elsa Tamez, o colombiano José Duque e o costa-riquenho Victor Araya – e os

[445] DEI. "¿Qué pasos?" In *Pasos*, segunda época, San José, DEI, n°1, juin 1985, p.1.
[446] DEI. "¿Qué pasos?". p. 01

militantes de um pequeno grupo de padres e estudantes, o *Êxodo*, (entre os quais estavam os padres costa-riquenhos Javier Solis, Arnoldo Mora e Miguel Picado) que representava o equivalente costa-riquenho dos grupos católicos desenvolvidos no Chile, Peru, Argentina e no resto da América Latina.

Após o golpe de Estado em 1973, Franz Hinkelammert foi deportado para a Alemanha, onde foi admitido como professor visitante na Universidade Livre de Berlim, no Instituto Latino-Americano. Em 1976 ele foi convidado pelo CSUCA (Consejo Superior Centroamericano Universitario) na Costa Rica para participar na criação de um programa de mestrado em Ciências Econômicas. Entre 1976 e 1978, participou com Hugo Assmann dos primeiros passos do DEI. Em 1978, ele acabou sendo chamado para a Universidade Nacional de Honduras, onde tem início o programa para o qual ele tinha assinado um contrato de trabalho com o CSUCA. Permaneceu em Honduras até 1982, quando se sentiu ameaçado e, em seguida, monitorado pela inteligência militar do país**,** e decidiu voltar para a Costa Rica para se dedicar em tempo integral ao DEI.

Em 1973, depois do golpe militar, Pablo Richard se escondeu várias semanas, em Santiago. Quando o cardeal de Santiago Raul Henriquez pôde, eventualmente, negociar com os militares a expulsão de sacerdotes e religiosos, cujas vidas estavam em perigo, ele acabou deportado para o Peru. Ali ficou três meses e em 1974, foi novamente expulso, desta vez para a França. Na França, ele se beneficiou das redes de solidariedade para com os exilados chilenos e também das redes de solidariedade do campo. O sacerdote francês e diretor do Centro de Lebret, Vincent Cosmao, lhe passou a tarefa de comandar um livro sobre a história dos *Cristãos pelo socialismo* no Chile. Apesar de sua pretensão em voltar para a América Latina[447], seu status como um exilado não permitia. Finalmente, a mudança do embaixador chileno em Paris permitiu a sua família exercer certa influência que o permitiu recuperar seu passaporte. Em 1978, ele foi habilitado a viajar para Costa Rica, onde Hugo Assmann tinha lhe aberto as portas do DEI.

As trajetórias de Pablo Richard e Franz Hinkelammert começam de posições diferentes, mas mostram deslocamentos semelhantes. No início dos anos 1970, Pablo Richard era um sacerdote diocesano que trabalhava em uma paróquia popular de Santiago, com outro padre, Mariano Pulga, e mais três seminaristas. Ele fazia parte de um conselho de assistentes do cardeal Santiago e tornou-se um dos líderes do movimento *Cristãos pelo socialismo*, além de ser professor de teologia da Pontifícia Universidade Católica do Chile. Ele estava bem posicionado

[447] CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 330.

nas redes eclesiásticas e intelectuais do catolicismo. Na década de 1960 e 1970, o laico Franz Hinkelammert era também um professor da Universidade Católica do Chile, onde lecionou economia na Escola de Sociologia. Também foi instrutor sênior da Democracia Cristã e pesquisador do ILADES, dentro do CELAM, em seguida, tornou-se pesquisador do CEREN, colaborando com o futuro ministro da agricultura de Salvador Allende, Jacques Chonchol. Ele também estava bem posicionado no campo acadêmico católico. Os dois intelectuais, em seguida, tiveram que migrar do sul para o norte da América Latina, após a passagem de Richard pelo Peru e França, e Hinkelammert pela Alemanha.

Pablo Richard se beneficiou das solidariedades dos católicos na França, mas durante estes quatro anos não exerceu o sacerdócio nem responsabilidade adicional e acabou casando-se. Em seu retorno à Costa Rica, divorciou-se e foi capaz de recuperar o seu *status* como um padre diocesano. No entanto, mesmo sendo regularmente convidado para ensinar a Bíblia em redes religiosas do catolicismo na América Latina, nas comunidades e nas universidades católicas, manteve-se desde então à margem da Igreja Católica, onde nunca mais teve responsabilidades importantes. Pablo Richard tornou-se professor de teologia na Universidade Nacional de Heredia, mas concentrou gradualmente suas atividades no DEI e em seus cursos itinerantes de formação em redes católicas.

Em 1968, Franz Hinkelammert foi expulso do ILADES e de suas atividades de formação e pesquisa no seio da Igreja Católica. A ênfase no posicionamento à margem do campo religioso foi acompanhada por um equivalente à margem do campo acadêmico. Após sua passagem pela Universidade Livre de Berlim, Franz Hinkelammert manteve sua posição acadêmica, em um meio acadêmico de menor importância, em Honduras e, finalmente, se dedica exclusivamente ao DEI, fora do campo acadêmico.

Apesar da sua relativa marginalização, os deslocamentos das redes transnacionais do campo para o norte da América Latina e o contexto histórico centro-americano ofereceram a Pablo Richard a oportunidade de saltar no seio do DEI. A desestruturação de suas posições no campo católico e universitário foi acompanhada pela apropriação do capital simbólico militante da teologia da libertação que lhe permitiu a reconfiguração de posições em um espaço alternativo de ativismo intelectual que, paradoxalmente, condicionou seu prestígio religioso e acadêmico nos campos onde anteriormente eles tinham sido marginalizados.

Pablo Richard foi capaz de confiar no DEI para reposicionar-se nas redes católicas. A partir de 1979, ele esteve em contato regular com dom Oscar Romero[448]. Este último se rendeu ao DEI em maio de 1979. Formado com muitos padres e especialmente com os jesuítas da UCA no conflito em El Salvador, Oscar Romero quis compartilhar a experiência de Pablo Richard como líder dos *Cristãos para o socialismo*. No início dos anos 1970, Oscar Romero era um dos bispos que pensavam que o movimento representava uma invasão perigosa do comunismo na Igreja Católica da América Latina. Pablo Richard declarou que, durante sua primeira reunião com Ignacio Ellacuría, manteve uma distância fria com ele, pela mesma razão. De acordo com Pablo Richard, a discussão girava em torno da compreensão da missão da Igreja Católica no contexto de efervescência revolucionária e de polarização política que poderia levar a assumir compromisso radical com os setores populares, e até mesmo levar ao marxismo, não por meio de uma questão doutrinária, ideológica, mas como uma questão prática.

Em janeiro de 1980, pouco antes de seu assassinato, 24 de março de 1980, Oscar Romero convidou Pablo Richard a uma visita em El Salvador a fim de interferir na discussão dos sacerdotes e religiosos sobre a importância de integrar a guerrilha onde Pablo Richard e a maioria defenderam a ideia de que a missão da Igreja Católica era a de acompanhar os setores populares envolvidos neste processo de conflito e revolução, mas não se misturar com a luta armada. Assim, Pablo Richard tornou-se um convidado de honra em todos os países da América Central.

Por sua vez, o trabalho intelectual de Franz Hinkelammert no DEI lhe permitiu ser um centro de atenção para as redes de militantes, notadamente católicas, e para muitos estudantes e intelectuais da América Latina, que lhe consideravam como uma referência. Desde a década de 1980, Franz Hinkelammert passou a ser regularmente convidado para as universidades e para os espaços militantes na região, especialmente na área da Mesoamérica entre a Colômbia e o México.

Os outros membros fundadores do DEI[449] foram jovens estudantes e sacerdotes locais. Elsa Tamez (1950)[450], José Duque (1943)[451] e Víctor Araya (1945)[452], todos os três metodistas, que

[448] CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 332
[449]CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 333.
[450] Elsa Tamez obteve seu título de teologia do SBL em 1973, depois de entrar no seminário aos dezoito anos em 1968. Era ainda um estudante de teologia, quando se tornou pesquisadora do DEI em 1976, antes de terminar sua licenciatura em 1979, tornando-se professora de leitura da Bíblia do SBL e se envolver em estudos literários, que culminou numa outra licenciatura, em 1985, pela Universidade Nacional de Heredia.
[451] O pastor José Duque chegou à SBL em 1971 e concluiu seu bacharelado em 1974. Obteve o título de licenciatura da Faculdade de Teologia da Escola Ecumênica de Ciências da Religião da Faculdade de Filosofia, Artes e Letras na

formavam um grupo de idade inferior ao de Hugo Assmann (1933), Franz Hinkelammert (1931) e Pablo Richard (1938).

A fundação do DEI não correspondia de forma alguma à realidade nacional da Costa Rica. Os seus membros fundadores eram estrangeiros, principalmente de outros países latino-americanos de onde foram exilados (Brasil, Chile) e de onde vieram para estudar (México e Colômbia). Os costa-riquenhos estavam ligados ao movimento *Êxodo* que, no início dos anos 1970, era mais o produto de imitação de processos relacionados com a atualidade de radicalização de outros países latino-americanos, muito mais polarizados do que o contexto da Costa Rica.

Na segunda metade da década de 1970, a dupla tendência de deslocamento do campo ao norte da América Latina e da focalização de atenção sobre o contexto de polarização de alguns países da América Central coincidiu por facilitar a convergência entre os jovens SBL estudantes, padres e intelectuais da Costa Rica ligados às redes transnacionais da teologia da libertação. Esses últimos provinham do sul da América Latina, chegavam com seu passado militante, e seus contatos e redes de apoio acadêmico da teologia da libertação. Hugo Assmann, membro do ISAL início dos anos 1970, se beneficiou de sua posição na América Latina nas redes ecumênicas para envolver a criação do DEI ligando-o ao seminário protestante do SBL. Isso contribuiu para o financiamento do espaço criado pelas organizações internacionais protestantes e suas raízes locais[453]. Em contrapartida, os alunos e os agentes locais da SBL também podiam ser conectados a redes de teologia da libertação e reivindicar os desafios religiosos, pastorais e sociais.

Universidade Nacional de Heredia, em 1976, quando formou como parte do grupo de pesquisadores do DEI. Em 1979, ele obteve a licenciatura em sociologia da Faculdade de Ciências Sociais na mesma universidade, e pouco antes, em 1978, juntou-se à SBL como professor de teologia e ciências sociais sobre temas de atividades pastorais ligados aos seus trabalhos na Igreja Evangélica Metodista da Costa Rica. Na década de 1990, José Duque e Elsa Tamez, casados desde 1975, foram sucessivamente reitores das SBL.

[452] Victor Araya, pregador leigo da Igreja Metodista e professor da leitura bíblica da SBL onde esteve até 1969, nunca foi realmente parte do núcleo da DEI, mas colaborou regularmente com a instituição, onde publicou seu livro *El Dios de los Pobres*, em 1983, em que aparece repetidamente como um membro da equipe de investigação e do conselho editorial. ARAYA, Víctor. *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*, San José, DEI, 1983.

[453] Em seu orçamento para 2001, o DEI declarou menos de um quarto de autofinanciamento, principalmente relacionado com a atividade de publicação. Numa lista de doadores, composta principalmente de ONGs, as seguintes organizações abaixo, entre as quais a católica ficou em último lugar, proporcionam quase 55% do financiamento total do DEI. Em ordem:

• organização protestante da Holanda ICCO (*Interchurch Organisation for Development Co-operation*).
• organização protestante da Alemanha EMW (*Evangelisches Missionswerk Deutschland*).
• o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Genebra, Suíça.
• organização protestante da Suécia (*Svenska Kyrkans Mission).*
• as organizações protestantes da Suiça, *La mission de Bâle*, e *Action de Carême de Suisse*.

Desde a sua criação, o DEI é definido como uma área de pesquisa multidisciplinar e de formação, onde os diálogos entre a teologia e as ciências sociais constituíram o eixo central de seu pensamento coletivo. Ele foi característico do movimento de deslocamento do campo, na medida em que se distancia da referencia especificamente católica e até mesmo da referência especificamente cristã e religiosa. Ele se manteve, porém, ainda ligado às redes cristãs, especialmente católicas, e se distinguia, sobretudo pela construção de um pensamento teológico crítico dentro do movimento de deslocamento. Não escapou de inverter seus efeitos de reorientação do movimento religioso, cuja dinâmica, relacionada com as comunidades de base, e as ideias dentro da perspectiva dos pobres tinha um centro de impacto em sua metodologia e seu pensamento. O movimento de leitura popular da Bíblia é, por exemplo, um eco direto.

O espaço, portanto, define uma tensão constitutiva entre um polo secular, que estava cheio de referências religiosas e cristãs, mas que foi investido com as questões da reflexão teológica e foi especificamente relacionada ao ativismo religioso e cristão, e um polo, mais religioso que se integra ao movimento de descentramento, mas se encarna, para além, no movimento de leitura da Bíblia e do *ethos* de compromisso religioso da teologia da libertação.

Em conclusão, o DEI é uma pequena rede de pesquisadores, colaboradores e ex-alunos cujas redes se estendiam até as articulações e ativistas eclesiais da teologia da libertação e da esquerda latino-americana e as redes de ONGs cristãs. Este espaço constitui a maior área de circulação de suas publicações, além de universidades, onde, apesar da sua marginalidade e o destino de suas atividades militantes, ele também pretende divulgá-las.

Esta pequena rede está envolvida na construção de um tipo de ativismo intelectual, que se definiu como uma alternativa, referindo-se aos ativistas e dinâmicas religiosas do campo, e contribui para a extensão do debate teológico, ciência e política na América Latina. Sem subestimar o impacto social e político destas dinâmicas, é importante destacar a natureza paradoxal da justificação orgânica desta rede, constituída como um campo intermediário de capitalização intelectual de seus referentes militantes, bem como a sua dependência de solidariedade exógena.

Conf. CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 349.

No México, Nicarágua, El Salvador e Brasil, embora fossem muito mais diretamente envolvidos com as questões pastorais, sociais e políticas reivindicadas, os deslocamentos do campo nesses espaços paralelos de ativismo intelectual teve as mesmas características.

No México, encontramos organizações equivalentes às do DEI, com projeção na América Central e América Latina. O fechamento de espaços eclesiásticos causou também a circulação de pessoas identificadas com as ideias da teologia da libertação, nas margens do campo religioso. Isto se refletiu em primeiro lugar no fechamento pela Conferência Episcopal Mexicana de instituições como o CENCOS em 1969 e do *Secretariado Social Mexicano* em 1973. A repressão eclesial se tornou mais organizada a partir do ano 1973-1974, incluindo a alteração na direção do CELAM. Naquela época, os intelectuais ativistas no campo começaram a desenvolver as suas atividades em espaços paralelos que permitiram contornar a autoridade da Igreja e organizar a resistência dentro da Igreja Católica.

No México, esse processo levou à criação de três organizações importantes: dois centros ecumênicos, *Centro de Estudos Ecuménicos* (CEE) e *Centro de Estudios Sociales y Culturales "Antonio de Montesinos"* (CAM), e um centro depende da ordem religiosa dos jesuítas, o *Centro de Reflexión Teológica* (CRT).

O CEE foi criado em 1968 pelo pastor luterano alemão, Rolf Lahussen como um fórum para o diálogo entre as igrejas. Em 1974, o padre católico holandês Franz Vanderhoff assumiu a liderança com uma equipe que lhe deu uma nova direção[454]. Em sua opinião, o diálogo ecumênico, entre as instituições da Igreja era uma questão secundária no México, onde o problema real foi o de colocar a inspiração cristã do centro de serviço da construção de uma vida digna para a classe trabalhadora mexicana. Ele disse que o CEE foi convertido para um ecumenismo social, caracterizado pela ambição da consciência da classe trabalhadora no contexto altamente político de mudanças macroestruturais na sociedade mexicana. A dimensão ecumênica do centro, por isso, deixou de enfocar o diálogo entre as religiões para se definir num espaço de convergência no serviço de formação de um movimento popular, com uma identidade própria, ligada à sua inspiração cristã.

Como no caso do DEI, as referências cristãs passam pela hegemonia católica, e constata-se o predominio do discurso de compromisso social e político com a realidade popular. Em torno do CEE, encontramos a mesma dependência com a clientela das redes militantes do catolicismo e

[454] CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.*p. 350.

com o financiamento de ONGs estrangeiras, protestantes e católicas[455]. Como o DEI, o CEE é um espaço de formação, discussão e publicação dedicado à clientela militante, embora esteja muito mais diretamente envolvido com projetos de promoção do desenvolvimento.

Sua primeira área de atividades foi a solidariedade da América Latina e América Central. Em 1970, essa solidariedade se expressou em uma comunicação ativa da convergência política com a esquerda latino-americana e seu apoio aos exilados e vítimas da repressão.

Considerou também no acompanhamento de projetos de desenvolvimento da economia popular na América Central. Desta atividade surgiu o *Centro Regional de Informaciones Ecumenicas* (CRIE), uma ONG de desenvolvimento de liderança na região, que abrange tanto o México e América Central. A solidariedade latino-americana continuou na formação de uma rede de ONGs cristãs de base, a *Red Iglesia Pobres* (REDIP), do qual o CEE participa. Além disso, o CEE é o representante mexicano da ONG *Grito dos Excluídos*.

Esse movimento para denunciar a pobreza e a exclusão e a busca de alternativas às políticas neoliberais surgiu no Brasil em 1995, dando continuidade a uma campanha da fraternidade em que a Comissão Pastoral Social da CNBB e de organizações católicas como a *Caritas* organizaram. Muitas organizações sociais entraram no movimento e na sua difusão, a partir de 1999, para toda a América Latina.

No México, o CEE foi seu representante. Inicialmente as atividades consistiam na organização de cursos de formação de CEBs no México. Com a crise nacional das CEBs, esta atividade tornou-se menos importante. Atualmente, o CEE continua a assegurar o desenvolvimento de microprojetos para a economia popular e na organização de cursos voltados para os agentes e coordenadores de pastorais e os defensores do desenvolvimento integral, vocabulário que se remete diretamente à sua genealogia no intransigentismo católico e que retomou sua força no CELAM no início dos anos 1990 a partir de Santo Domingo. É também parte de uma aliança cívica para a democracia e os direitos humanos, fundada em 1988, no qual, a maioria das organizações situadas no campo da teologia da libertação ou dele derivadas participam ativamente. Finalmente, também desenvolve atividades para a reflexão teológica e ativista social sobre o eixo dos seus compromissos para o fortalecimento dos movimentos populares e eclesiais, cujos resultados são publicados na sua revista, *Envio*.

[455] CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.*p. 351.

A evolução do CEE contém três momentos: um primeiro movimento de abertura ecumênica, o deslizamento desta abertura para uma prioridade de convergência em torno de uma macro-opção para a transformação social e política do México e sua focalização posterior em temas pastorais, mudança do discurso revolucionário para o da democracia e dos direitos humanos.

As atividades desenvolvidas pelos centros ecumênicos foram iniciadas no seio da CELAM, de conferências episcopais e dos institutos de ordens religiosas no âmbito da rede de ativismo terceiro-mundista católico na América Latina. Os jesuítas haviam fundados seus centros de reflexão pastoral e social, o CIAS, na maioria dos países da região. No entanto, após rupturas internas nessas redes, alguns destes espaços foram preservados nas ordens religiosas, especialmente na ordem dos Jesuítas. Eles mudaram o nome e razão social, na medida em que eram deslocadas para as margens do campo religioso, e acabaram se incorporando à dinâmica das redes ecumênicas das quais eram equivalentes religiosos e seus colaboradores. Eles também manifestaram a existência de resistência dentro do catolicismo eclesial latino-americano.

No México, a CRT foi criada em 1975, ano da reunião da teologia latino-americana do México, por um grupo de professores de *Colegio Mayor de Cristo Rey*, que se distinguiram entre os principais representantes da revista *Christus*, Carlos Bravo, Luis del Valle e Javier Jiménez Limon. Era eco da criação de um centro equivalente em San Salvador, liderada por Ignacio Ellacuría e pelos jesuítas da UCA. De acordo com Luis del Valle[456], diretor do centro em 1983, o CRT pode desenvolver mais livremente o ensino de teologia, o que respondia mais à vontade de renovação da ordem religiosa. Além disso, dirigiu a formação de quadros pastorais e militantes leigos da Igreja Católica. Distante do CIAS dos anos 1950 e 1960, o CRT abandonou a questão do desenvolvimento para acompanhar setores populares em sua luta histórica por justiça social e dignidade. Suas funções eram semelhantes às do CEE: a formação orientada para a clientela pastoral e militante do catolicismo mexicano, reflexão orientada para seu engajamento com os setores populares, a publicação e a pressão intelectual para a transformação do trabalho da Igreja Católica.

Na verdade, o diretor do centro desde 1983, Luis del Valle foi também um membro declarado da CEE, do Secretariado Social Mexicano e da fundação *Vamos*. Para ele, a CRT defendeu três opções: uma opção pedagógica para um ensino de forma participativa, uma opção

[456]CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.*p. 354.

epistemológica em favor da promoção pastoral e social dos setores populares sobre o eixo de reflexão teologia-ciências sociais e uma opção eclesial e religiosa pelos pobres. Dentro do instituto, essa visão da educação teológica encontrou forte oposição. Os defensores e inimigos deste método, no entanto, coexistiram até 1999, quando a maioria dos membros do CRT acabou expulsa do instituto, após uma visita apostólica. Luis del Valle, no entanto, não fez parte dos deportados.

A CRT não constitui um caso isolado. Na Colômbia, ao mesmo tempo, apareceu o *Centro de Investigación y Educación Popular* (CINEP)[457], centro de treinamento e pesquisa fundada pelos jesuítas e um outro colaborador de redes do campo ecumênico e da Igreja. Embora a CRT fosse um centro criado na raiz por um grupo de jesuítas no Colegio Mayor de Cristo Rey de México,o CINEP deriva diretamente do CIAS de Bogotá. Na década de 1960, a Companhia de Jesus decidiu melhorar a situação socio-econômica e política de formação dos seus membros, inclusive os enviando a universidades estrangeiras. O CIAS reuniu suas competências para apoiar o trabalho pastoral da companhia em pesquisa e reflexão sociológica. Em 1968, a Conferência Episcopal Colombiana lhe deu a direção e administração do novo *Instituto de Doctrina y Estudios Sociales* (IDES), um equivalente ao ILADES de Santiago.

No entanto, durante o mesmo período, após a Conferência Episcopal de Medellín, as divisões foram cavadas dentro dessas redes. Bogotá foi o local de retirada de Roger Vekemans e Pierre Bigo no início dos anos 1970, tornando-se o centro da reação à teologia da libertação, com a mudança de direção no CELAM e apoio da conferência nacional de bispos. No entanto, alguns setores da Igreja Católica também quiseram seguir o exemplo do já mítico Camilo Torres, especialmente o grupo *Golconda*, e o *Sacerdotes pela América Latina* (SAL). Esses dois grupos, inicialmente, não tinham relação direta com CIAS-CINEP, mas participaram de um contexto onde as ideias de libertação nacional e de revolução socialista ganhavam terreno no ativismo cristão e o mesmo grupo gerou alguma simpatia entre os alunos e professores do IDES. As tensões também cruzaram os investigadores do CIAS onde coabitavam a linha do desenvolvimento e a da libertação. Neste contexto, 09 de novembro de 1971, as diferenças de alguns membros do CIAS com os bispos sobre as orientações que deveriam ter o curso de

[457] GONZÁLEZ, Fernán. "La formación de investigadores en la acción investigativa: la experiencia del CINEP (1972-1997)" In *Nómadas*, Universidad Central, Bogota, n° 7, setembro 1997- março 1998, pp. 97-111.

formação de agentes de pastoral levaram à sua separação do episcopado e sua transformação em um grupo autônomo.

Após a expulsão de redes exógenas da teologia da libertação do CELAM, este espaço se tornou um dos raros centros colombianos onde havia solidariedade com as ideias e redes da teologia da libertação. A geração de jovens intelectuais jesuítas, em seguida, que foram estudar na Europa e nos Estados Unidos gradualmente retomou o controle do centro e foram capazes de convertê-lo oficialmente no CINEP, no final de 1976. Para Fernán González, o CIAS-CINEP buscou "*uma linha cada vez mais pluralista e secular, não confessional*"[458] característico da lógica de mudança do campo, mas sem perder a sua identidade religiosa. Além disso, os membros da CIAS acentuaram a dimensão prática de seu compromisso com a pesquisa, formação e ação pastoral a serviço da justiça social, assumindo que "*o princípio da ação*" precisava ter "*uma reflexão viável e eficaz*", que "*inspire a ação transformadora da sociedade*" e coloque "*as ciências sociais a serviço da encarnação de sua visão filosófica e teológica da situação nacional*"[459].

O CINEP, assim, tornou-se um centro de investigação e reflexão que desenvolveu também uma ação educativa e de organização das classes populares. Ele participou em áreas paralelas do campo onde, na trajetória de reflexão social e pastoral do terceiro-mundismo católico, estabeleceu um eixo de reflexão teológica, descentrado da referência confessional, e científica, submetida à sua opção teológica e ética pela *a ação transformadora*. Como para os outros centros, o seu posicionamento popular contribuiu essencialmente para o desenvolvimento do poder intelectual intermediário, localizado na fronteira das redes eclesiais e de solidariedades militantes mais amplas. Sob o patrocínio e proteção da Ordem dos Jesuítas, foi um dos poucos grupos da Igreja Católica na Colômbia que foi capaz de desenvolver um espaço intermediário, que, rejeitando a opção da luta armada, orientou-se pelo discurso de transformação social e libertação coletiva.

O outro polo colombiano que se manteve ligado à dinâmica transnacional do campo, para além da partida do CELAM foi o *Dimensión Educativa*. O Centro estendeu o trabalho de educação popular iniciado no Departamento de Educação do CELAM sob o impacto da obra de Paulo Freire e Ivan Illich. Depois de deixar o departamento, o salesiano Mario Peresson, italiano

[458] GONZÁLEZ, Fernán. "La formación de investigadores en la acción investigativa". p.99.
[459] GONZÁLEZ, Fernán. "La formación de investigadores en la acción investigativa". P.99.

radicado na Colômbia, se tornou a principal figura da organização, fundada em 1978, que manteve laços estreitos com o episódio sandinista.

Em 1980, quando o jesuíta e ministro do governo sandinista na Nicarágua, Fernando Cardenal, lançou a *Cruzada Nacional de Alfabetização* baseou-se num método semelhante ao que, mais tarde, foi o programa de leitura popular da Bíblia, para a construção de uma rede de formadores. Sua *Cruzada* formou originalmente 80 formadores que formaram outros 560 formadores para chegar gradualmente num total de 80.000 professores a quem distribuiu as tarefas de alfabetização em todo o país[460].

Após a vitória da FSLN, a campanha contribuiu para o prestígio do novo governo. O grupo responsável pelo *Dimensión Educativa* – Mario Peresson, Germán Mariño e Lola Cendales – foi convidado para o desenvolvimento e implantação do programa de alfabetização. Em 1979, a organização tinha publicado uma revisão crítica das experiências de alfabetização em vários países da região, especialmente a de Cuba, em 1961, que se tornou famosa com Fernando Cardenal[461].

A trajetória anterior dos membros da organização, ligados às redes CELAM, não era desconhecida, e sem dúvida, sua rápida propulsão no programa de alfabetização na Nicarágua se deu por meio das redes de sociabilidade mantidas no campo. Em 1988, o Centro participou na publicação de um texto que relatava as ações na campanha de alfabetização, em colaboração com o Ministério da Educação da Nicarágua e a *Comisión de Educación Cristiana Evangélica* (CELADEC)[462]. Esta cooperação nos remete novamente às redes ecumênicas.

A CELADEC foi um movimento, apoiado pelo Conselho Mundial de Igrejas, que trabalhou para a promoção da educação cristã e do ecumenismo. Nos anos 1970, ela participou do movimento de integração dos polos protestantes da América Latina animados pelo ecumenismo social do campo, liderado pelo discurso latino-americano da libertação. Os seminários batistas mexicanos, onde George Pixley foi professor de Antigo Testamento, entre 1975 e 1985 e da Nicarágua, onde lecionou entre 1985 e 1995, foram seus parceiros. Entre os autores do livro de 1988, estava Carlos Tamez, o irmão de Elsa Tamez, do SBL e do DEI da Costa Rica.

---

[460] CHAOUCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine.* p. 357

[461] *LUCHAREMOS – método de alfabetización liberadora*, Bogota, Dimensión Educativa, 1979.

[462] *Vencimos. Nicaragua: cruzada nacional de alfabetización*, Managua, Ministerio de Educación, Dimensión Educativa y CELADEC, 1988.

O *Dimensión Educativa* foi bem uma rede de colaboradores das redes do campo na Colômbia. Sua concepção integral da educação popular, semelhante a de Paulo Freire não se destinava apenas a aumentar o desenvolvimento educacional e cultural da América Latina, se não também ajudar a conscientizar os agentes sociais da necessidade de transformação sócio-econômica, formar uma análise da realidade e organizar os setores populares, em benefício da soberania nacional desses países. Ela desenvolveu o mesmo eixo de compromisso ético do CINEP, na intersecção da reflexão teológica e da utilização da ciência social.

Ainda assim, nem o CINEP nem a *Dimensión Educativa* desenvolveu diretamente uma teologia da libertação. Mario Peresson foi, no entanto, um teólogo e levou o grupo para a reflexão teológica dentro da organização. Ele estudou teologia na Universidade Salesiana de Roma entre 1962 e 1966, em pleno Concílio Vaticano II, e, em seguida, obteve seu doutorado em teologia no Instituto Católico de Paris em 1969, sob a direção de Jean Daniélou, onde os professores eram o padre Chenu e outro salesiano, Giulio Girardi. O tema de sua tese doutoral foi precisamente a relação entre o humanismo cristão e o humanismo marxista. Estes polos foram representativos do tipo de poder intelectual que se tem identificado no campo, mas a visibilidade ficou confinada principalmente ao tema da educação popular.

O contexto político e eclesiástico da Colômbia não era propício à configuração de visibilidade de uma opção política e eclesial diretamente identificável com o discurso da teologia da libertação. Em seguida, circulou clandestinamente em uma literatura cinzenta que fazia a ligação entre as redes de ativistas, intelectuais e líderes religiosos, no âmbito local e transnacional do campo. A articulação entre estes diferentes níveis do campo eram menos consolidadas que em outros lugares, o que limitava a convergência intelectual e eclesial, nas margens do campo religioso e acadêmico, se cristalizando no ponto de referência central da teologia da libertação.

O jesuíta Alberto Parra é geralmente considerado como um dos teólogos da libertação mais importantes do Colômbia. Agora, professor de teologia na Faculdade de Teologia da Pontificia Universidade Javeriana, manteve-se relativamente desconectado das redes transnacionais e das dinâmicas do ativismo local no centro da qual os teólogos da libertação construíram seu capital simbólico. No entanto, é possível observar o impacto das ideias e dinâmicas relacionadas à teologia da libertação nos setores eclesiais, pastoral sociais, comunidades locais e ativistas de ONGs, muitas vezes apoiados por iniciativas e coordenação internacional que nem sempre refletem diretamente a influência da teologia da libertação. Como na maioria dos países andinos,

o trabalho de conscientização dos sacerdotes, religiosos e leigos da Igreja Católica contribuiu para a mobilização e organização das comunidades indígenas.

No final dos anos 1970 e início de 1980, os centros ecumênico na região formaram uma rede latino-americana, *Red de Centros Ecuménicos de América Latina y del Caribe*, apoiada pelo Conselho Mundial de Igrejas, cujos participantes incluíram o *DEI* da Costa Rica, o *Centro Diego de Medellín* no Chile, o *Centro Antonio Valdivieso* da Nicarágua, o *CESEP* e o *CEBI* no Brasil, o *IDEAS* na Argentina, *Centro Gumilla* de Venezuela, o *DECIR* da República Dominicana, o *Centro de Teologia Popular* da Bolívia e o *CAM* no México. O correspondente colombiano desta rede foi precisamente o *CINEP*, que não era um centro ecumênico no sentido estrito. Outro polo importante foi o *Instituto Bartolomé de Las Casas*, fundado por Gustavo Gutiérrez em Lima, no Peru.

No entanto, cada um desses centros reproduzia os dilemas analisados anteriormente no DEI, da Costa Rica. Articulados entre si por meio de solidariedades transnacionais, estes centros híbridos se tornaram os principais polos de produção intelectual dos discursos da teologia da libertação.

Um desses lócus privilegiado de emissão dos discursos da teologia da libertação que passou por esse processo de deslocamento e afastou-se de sua gênese institucional, foi o CEHILA, pensado e estruturado no início dos anos 1970 por Enrique Dussel. Na verdade, desde 1967 Dussel tinha o desejo de organizar uma equipe para escrever em conjunto uma História da Igreja na América Latina, quando ocorre a publicação em Barcelona, pela Editorial Estela, do livro: *Hipótesis para uma História de la Iglesia en la América Latina*. Em vez de simplesmente escrever e narrar a história da Igreja na América Latina como um empilhador de dados e colecionador serial do tempo, Dussel queria ir mais longe, queria entender e explicar os mecanismos impulsores e inibidores que construíam a história da Igreja católica na América Latina, queria mostrar que a história da igreja até então era escrita e modelada por uma visão europeizante, além de escrita de cima para baixo, focalizando os fatos com matizes positivistas, por meio de uma história política, à luz da visão hierárquica da Igreja. A publicação de *Hipótesis* lhe rende um convite para lecionar no IPLA, onde depois de alguns anos de intensa atividade – viagens, palestras, conferências e cursos – Dussel vai aperfeiçoando as ideias matriciais lançadas em *Hipótesis* de modo que em 1972 é publicada em Barcelona a primeira tentativa pessoal de

síntese de sua história da igreja na América Latina, intitulada: *História de la Iglesia en América Latina – coloniaje y liberación (1492-1972).*

Desse modo, começou a surgir o desejo de concretizar a formação de uma equipe para escrever uma História da Igreja na América Latina. O primeiro passo concreto para isso se dá por meio da criação em Quito, Equador, em janeiro de 1973, dentro do CELAM, da Comissão para a História da Igreja na América Latina, conhecida como CEHILA. Entretanto, logo Dussel e sua equipe tiveram que abandonar o CELAM por imposição de Monsenhor López-Trujillo. O CEHILA se constituiu como uma entidade eclesial, porém não eclesiática, conforme o próprio Dussel insiste, com autonomia e movimentos preservados[463].

Sem o apoio do CELAM, Dussel precisou mobilizar solidariedades europeias e norte-americanas para financiar o empreendimento. Seu papel foi tão importante que se manteve como presidente do CEHILA durante vinte anos seguidos, de sua origem a 1993. Nessa trajetória o CEHILA realizou projetos, cursos, seminários, assembleias em todos os países do continente latino-americano, publicando livros individualmente ou em coedição, tudo feito a partir de um compromisso tríplice cehiliano: com a Igreja, com a história e com as comunidades cristãs[464]

Com o crescimento da repressão na Argentina, incluindo um atentado a bomba à sua casa em Mendoza, em 1973, Dussel partiu para o exílio. A partir de 1975 passa a morar no México. Transita da Universidade Nacional de Cuyo, de onde é expulso em 1975, para a Universidade Autónoma Metropolitana, unidade de Iztapalapa (1975) e Universidade Nacional Autónoma de México (1976).

Enquanto isso, o CEHILA organizou seus três primeiros encontros: Quito (1973), Chiapas (1974) e Santo Domingo (1975). Segundo Beozzo: "*En 1973 CEHILA adquirió la fisonomía de una institución de derecho civil, científicamente autónoma e independiente y que trabaja en estrecha colaboración con otras instituciones académica y de investigaciones y con las iglesias, católica y protestantes en América Latina y el Caribe. En 1975 se incorporaron los hispanos de Estados Unidos"*[465]

[463] LONDOÑO, Fernando Torres. "Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latino-americano na procura da libertação". In LAMPE, Armando (org). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995, p. 29.
[464] DUSSEL, Enrique. *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación*. Salamanca, Sígueme, 1978, p 29.
[465] BEOZZO, José O. "Perspectiva histórica" In http://www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html

O deslocamento do CEHILA para fora do CELAM inicialmente significou uma frustração para o projeto-político-pastoral da teologia da libertação que havia sido gerado no seio institucional.

> Ainda destacando detalhes de sua origem, é preciso lembrar que Dussel-CEHILA não tinham um empreendimento diletantista de apenas cultivar a história como ciência, era mais do que isso, pois o desejo era influenciar a Igreja como totalidade, seja na sua estrutura hierárquica, tais como em seu episcopado, sacerdócio, mas também em sua esfera religiosa comunitária, para que a Igreja pudesse ter consciência histórica de seu próprio processo. Isto representava muito trabalho dentro das instituições eclesiais, mas também uma contínua luta para não perder espaços que a visão conservadora da igreja desejava que fosse conquistado. É preciso notar que diversas conquistas foram obtidas desde o início, tais como a influência nos documentos finais de Puebla e São Domingos, que se tornaram os primeiros documentos eclesiásticos, segundo Dussel, que se iniciam com considerações históricas, diferentes até de documentos da igreja primitiva e os concílios provinciais e ecumênicos de toda a Igreja. Nisso houve a colaboração de membros do CEHILA[466].

O CEHILA e os centros de pesquisa e formação estruturados após o desalojamento institucional nunca deixaram de lutar para seguir influenciando a Igreja em todos os níveis hierárquicos. Localizados num nebuloso lugar intermediário entre a academia e a Igreja, híbridos por natureza, estes espaços de produção intelectual continuaram a estruturar o projeto político-pastoral para a América Latina estabelecido pela teologia da libertação em seus mais diferentes matizes. Entretanto, o próprio contexto interno de repressão reorientou de forma significativa o discurso da teologia da libertação.

É interessante notar também que a estruturação dos centros híbridos permitiu uma maior visualização das afinidades entre determinados grupos e centros com certas áreas do conhecimento. A aproximação com as ciências sociais, característico do primeiro momento da teologia da libertação, se manteve durante os anos 1970 e durante o processo de deslocamento institucional e formação dos centros híbridos. Entretanto, alguns deles definiram mais claramente sua proximidade com áreas específicas: a educação (Dimension Educativa, CESEP, CELADEC, CINEP), a história (CEHILA) e a exegese bíblica (CEBI). Esse campo de prioridades não significou um empecilho para abordagens transdisciplinares e para a interpenetração de temas

[466] REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina, escrita a partir do outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel*. São Paulo, PUC, Tese de Doutorado em Ciências da Religião, 2007, p. 141.

oriundos de outras áreas. A circulação de ideias era grande, as referências heterodoxas e, a natureza híbrida dos locais de produção discursiva, propiciava essa permeabilidade nas fronteiras.

Assim, a partir de meados dos anos 1970 estes centros se tornaram a principal plataforma do ativismo intelectual ecumênico do campo:

Centros Nacionais	**Centros Jesuítas**	**Centros Europeus**	**Coordenações Continentais**	**Espaço Global**
CEBI (Centro de Estudos Bíblicos) / Brasil	Centro Gumilla / Venezuela (antigo CIAS)	DIAL (Divulgação de Informações sobre a América Latina) / França	CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia de Latinoamerica)	ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo)
CEDI (Centro ecumênico de Difusão de Informações) / Brasil	CINEP (Centro de Investigación y Educación Popular) Colômbia (antigo CIAS)	Centro Lebret / França	CELADEC (Comisión de Evangélica Latinoamericana de Educação Cristiana)	
CAM (Centro Antonio Montesinos) / México	CRT (Centro de Reflexión Teológica) / México	CETRI (Centro Tricontinental) / Bélgica	CRIE (Centro Regional de Informaciones Ecumenismo)	
Centro Antonio Valdivieso / Nicarágua	CRT (Centro de Reflexión Teológica), El Salvador		REDIP (Red Iglesia Pobres)	
Centro Diego de Medellín / Chile			REDLAC (Rede de Centros Ecumênicos de América Latina y del Caribe)	
CEE (Centro de Estudos Ecuménicos) / México			Rede de Leitura Popular da Biblia	
CESEP (Centro Ecumênico de Serviços a			Rede Koinonia	

Evangelização e Educação Popular) / Brasil				
DEI (Departamento Ecumênico de Investigações) / Costa Rica			SICSAL (Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con los Pueblos de América Latina "Oscar A. Romero")	
IDEAS (Instituto de Estudios y Acción Social) / Argentina				
Instituto Bartolomé de Las Casas / Peru				

Tabela 13

3.3 - A reorientação discursiva: o segundo momento e o retorno do religioso

A organização do encontro da teologia latino-americano, *Liberación y cautiverio. Debates entorno al método de la teologia en América Latina*, México, entre 11 e 15 de agosto de 1975, indicou para além do reposicionamento mexicano na cena da teologia da libertação latino-americana uma transformação no discurso da teologia da libertação.

Este evento foi originalmente organizado pelos dominicanos no México para celebrar o quinto centenário do nascimento do dominicano Bartolomé de las Casas, reconhecido como o defensor dos índios e símbolo de evangelização positiva dentro do catolicismo latino-americano. Sua comissão organizadora foi integrada por Leonor Aida Concha e Clodomiro Siller, do *CENAMI* (Centro Nacional de Ayuda de las Misiones Indígenas), Francisco Quijano Leon da Universidade Iberoamericana, do México, Luis Medina Ascencio e Alfonso Alcala de la *Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, Miguel Concha Malo e Francisco Soto de la *Sociedad Mexicana Teológica*, Manuel Velasquez e Jesús García do *Secretariado Social México* e Jorge Dominguez do *Instituto de Estudios Superiores Teológico*.

O coordenador do comitê e principal organizador foi o dominicano Enrique Ruiz Maldonado. De acordo com a apresentação[467] da reunião na publicação de suas memórias, mais de 700 pessoas participaram, entre as quais alguns estudiosos bíblicos e cinquenta teólogos da América do Sul e América Central, onze bispos e alguns europeus. No que diz respeito às partes interessadas, devemos observar a presença de um núcleo duro de mexicanos e residentes no México. Entre estes, os mais bem posicionados nas redes do campo e residentes no México eram Jesus Garcia, Manuel Velasquez, Miguel Concha, Raul Vidales, Luis del Valle e os bispos Sergio Méndez Arceo e Samuel Ruiz pelos mexicanos, o argentino Enrique Dussel recém-exilado no México e o missionário Franz Vanderhoff dos Países Baixos. Entre os atores provenientes do exterior foram importantes a presença dos teólogos da libertação, da primeira e segunda geração, como os brasileiros Hugo Assmann, Leonardo Boff e Luiz Alberto Gómez de Sousa, e os espanhóis Jon Sobrino e Floristan Casiano, o uruguaio Juan Luis Segundo e o belga Joseph Comblin. Nota-se também a presença do padre francês, Vincent Cosmao, que dirigia o Centro de Lebret em Paris.

Esta diversidade dá uma dimensão internacional ao evento. Após a explosão de encontros e reuniões que haviam culminado no encontro latino-americano dos *Cristãos para o Socialismo* no Chile, em abril de 1972, esta reunião foi a mais visível e forte na América Latina na segunda parte dos anos 1970. Seu papel foi o de cristalizar uma nova orientação da teologia da libertação na fase do refluxo eclesial e repressão política da Igreja.

O tema da reunião foi o método teológico da teologia na América Latina. No início, da apresentação de suas memórias, se reafirmou o ponto de partida da teologia da libertação numa "*práxis libertadora*" atribuída ao "*povo de Deus*", e de "*um Deus que liberta o seu povo na história*"[468]. Ela enfatizou o fato de que a teologia da libertação não se referia a uma nova escola ou a um novo sistema teológico, se não a uma "*forma diferente de fazer teologia*", que, dependendo do contexto, havia envolvido diferentes opções e atitudes ligadas ao seu compromisso com a realidade da América Latina.

Este retorno às opções fundamentais da teologia da libertação era acompanhado da definição de uma atualidade latino-americana como a de uma situação "*concreta e difícil de cativeiro*" que após uma fase inicial de euforia, forçou a teologia da libertação a amadurecer.

[467] *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*, Mexico, Encuentro Latino-americano de Teología, 1975. p. 11.
[468] *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*. pp.11-14.

Segundo o texto, diante deste refluxo na esperança da primeira fase de seu desenvolvimento, ela não poderia apenas tratar "*o problema da libertação como um projeto sobre o plano sócio-político*". Ela deveria aprofundar "*as dimensões escatológicas*" da "*da mensagem libertadora do Evangelho*" e a partir de sua "*compreensão global da mensagem bíblica*" ter em maior consideração a importância de mediações como a tradição e a instituição, isto é, ver-se de modo "*mais eclesial*".

Estas declarações resumem o movimento triplo da reunião: a reafirmação de ruptura epistemológica e das opções fundamentais da teologia da libertação no novo contexto de refluxo da esperança de uma libertação sócio-política no curto prazo, busca por respostas adequadas ao contexto histórico chamado de cativeiro e exílio, onde manteve seu compromisso com a libertação social e política das massas latino-americanas, e o recentramento sobre a dimensão religiosa, pastoral e eclesial deste compromisso na perspectiva do Evangelho e da fé cristã.

Duas intervenções se deram na justa medida dos debates e dos deslocamentos discursivos do campo, a de Enrique Dussel[469], que queria fazer uma síntese da história da teologia na América Latina, e de Leonardo Boff[470], que estava tentando responder à pergunta "*Que és hacer teología desde América Latina?*".

Enrique Dussel identificou em 1972 o início do período de cativeiro e exílio, um momento em que a América Latina, "*com exceção de uma ilha do Caribe*" (Cuba), estava à sombra da repressão, da dominação imperial que cobria "*quase todo o continente*", forçando os cristãos engajados a redefinir-se diante da perseguição de fora (do estado-policial) e depois interna (o da própria Igreja). Ele assim define em duas fases, a curta história até aquele momento da teologia da libertação. Na primeira, ela foi inspirada por uma preponderância de gestos positivos de libertação, semelhante aos de Moisés, saindo do Egito. Na segunda, ele havia descoberto o exílio e cativeiro na "*dura realidade da práxis*", à qual acrescentou que ele próprio teve que abandonar o seu país e escrever estas linhas "*do exílio real, concreto*". Segundo ele os teólogos brasileiros, em particular Leonardo Boff, personificavam essa nova forma de fazer reflexão da teologia da libertação em torno da experiência da cruz e do sofrimento de Cristo[471].

[469] DUSSEL, Enrique. "Sobre la historia de la teología en América Latina" In *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, Encuentro Latinoamericano de Teología, Mexico, 1975, pp.19-68.
[470] BOFF, Leonardo. "Qué es hacer teología desde América Latina?" In *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, Encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1975, pp.129-154.
[471] DUSSEL, Enrique. "Sobre la historia de la teología en América Latina". p.58.

Para Leonardo Boff, aquele contexto da América Latina exigiu da teologia da libertação um novo caminho:

> Com o estabelecimento dos regimes militares em vários países da América Latina e diante do totalitarismo da doutrina de segurança nacional as tarefas da teologia da libertação mudaram profundamente. Devem viver e pensar de cativeiro, ela deve desenvolver uma teologia do cativeiro. Esta não é uma alternativa à teologia da libertação, é a sua nova táctica, imposta por regimes repressivos, o cativeiro é o horizonte maior no qual ela deve trabalhar e pensar como libertadora[472].

Na medida em que condições objetivas não foram reunidas para um salto qualitativo, o trabalho deveria ser realizado dentro do sistema em vigor, onde a libertação teria um sentido místico, realizada em um regime de cativeiro, que se alimentava "*de uma esperança grande e de pequenas, mas reais mudanças*". Em seguida, referiu-se a uma passagem bíblica: "*Para Israel o cativeiro no Egito e na Babilônia significou o tempo de elaboração da esperança e de dinamismo necessário para a decolagem e ruptura libertadora*". Ele concluia que na América Latina, a tarefa da Igreja Católica era "*preparar o terreno, semear, conceber*" que o tempo é de "*crescimento no ventre maternal e não nascimento*" [473]. Estas palavras anunciaram a publicação de seu livro de 1976, *Teologia da libertação e do cativerio*.

A importância do evento mexicano é que nele se concretiza uma mudança do discurso da teologia da libertação que resgata elementos discursivos característicos do *instansigentismo católico*. Conceitos antimodernos como o de *comunidade* vão emergir com força, vinculando-se à prioridade de ação político-pastoral de estruturação das CEBs. As discussões mais apegadas à questão do uso das ciências sociais enfraquecem diante de elocubrações mais apegadas ao teológico. A presença de metáforas bíblicas como a do *exílio e do cativeiro* presentes no discurso de Leonardo Boff e que se tornarão chaves interpretativas da teologia da libertação nos anos 1970 evidenciam esse recentramento religioso. A ascendência da visibilidade de Carlos Mesters no campo e também da leitura bíblica indicam essa reorientação. A própria discussão eclesial, baseada na ideia de reconfiguração estrutural a partir da celebração e capitalização discursiva das CEBs, evidencia um novo momento da teologia da libertação.

[472] BOFF, Leonardo. "Qué es hacer teología desde América Latina?". p. 141.
[473] BOFF, Leonardo. "Qué es hacer teología desde América Latina?". p. 141.

Assim, este segundo momento da teologia da libertação, a partir de meados dos anos 1970 foi protagonizado ainda por figuras que faziam parte de primeira leva, mas nele se destacou a emergência de um novo conjunto de atores intelectuais que compunham o corpo de teóricos da teologia da libertação.

Uma nova geração de teólogos esteve mais associada a este *segundo momento* da teologia da libertação, no qual se destacam entre os católicos: José Oscar Beozzo, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Miguel Concha, Diego Irarrázaval, Pablo Richard, Jon Sobrino; e entre os protestantes: Victor Araya, José Duque, Roy May, George Pixley e Elsa Tamez.

A data de nascimento dos teólogos mais frequentemente associados com esta mudança é entre 1938 e 1946[474]. No entanto, o fator geracional não é suficiente para entender a maior visibilidade desses teólogos. Luis del Valle (1927), Ignacio Ellacuría (1930), Karl Mesters (1931) e Ronaldo Muñoz (1933) comumente associados ao *segundo momento* da teologia da libertação.

A análise de agrupamento desses teólogos destaca a importância de fatores contextuais. Com relação aos teólogos do primeiro momento sua origem geográfica e seus principais locais de residência entre 1968 e 1973, estiveram em países do Cone Sul e, de uma forma muito secundária nos países andinos.

Intelectuais	**Origem nacional**	**Lugar de residência (1968 – 1973)**
Rubem Alves	Brasil (Minas Gerais/ Rio de Janeiro a partir de 1945)	Estados Unidos (Princeton) / Brasil (Rio Claro)
Hugo Assmann	Brasil	Alemanha (Münster) / Bolivia (Oruro) / Uruguai (Montevidéu) / Chile (Santiago)
Joseph Comblin	Belgica (Bruxelas)	Brasil (Recife) / Chile (Santiago)
José S. Croatto	Argentina (Sampacho, Província de Córdoba)	Argentina (Buenos Aires)
Enrique Dussel	Argentina (La Paz, Província de Mendoza)	Argentina (Mendoza)

[474] Católicos: José Oscar Beozzo (1941), Clodovis Boff (1944), Leonardo Boff (1938), Miguel Concha (1945), Diego Irarrázaval (1942), Pablo Richard (1939), Jon Sobrino (1938). Protestantes: Victor Araya (1945), José Duque (1943), Roy May (1944), George Pixley (1937), Elsa Tamez (1950)

Segundo Galilea	Chile (Santiago)	Equador (Quito)
Lucio Gera	Argentina (Treviso, Itália/ Buenos Aires)	Argentina (Buenos Aires)
Gustavo Gutiérrez	Peru (Lima)	Peru (Lima)
José Miguez Bonino	Argentina (Buenos Aires)	Argentina (Buenos Aires)
Julio de Santa Ana	Uruguai (Montevidéu)	Uruguai (Montevidéu)
Juan C. Scannone	Argentina (Buenos Aires)	Argentina (Buenos Aires)
Juan Luis Segundo	Uruguai (Montevidéu)	Uruguai (Montevidéu)

Tabela 14

Os teólogos identificados ao *segundo momento* compartilharam com eles a sua origem urbana, especialmente da província, e posterior localização em grandes centros urbanos da América Latina. No entanto, eles se focalizaram mais no Brasil, na América Central e México e também no Peru.

Intelectuais	**Origem national**	**Lugar de residência (1975 – 1989)**
Víctor Araya	Costa Rica (Arajuela)	Costa Rica (San José)
José Oscar Beozzo	Brasil (Santa Adélia, SP)	Bélgica (Louvain) / Brasil (São Paulo)
Clodovis Boff	Brasil (Concordia, SC)	Bélgica (Louvain) / Brasil (Petrópolis, RJ)
Leonardo Boff	Brasil (Concordia, SC)	Brasil (Petrópolis, RJ)
Alejandro Cussianovich	Peru	Peru (Lima)
Miguel Concha	México (Queretaro)	México (Cidade do México)
José Duque	Colômbia (Bucaramanga)	Costa Rica (San José)
Diego Irarrázaval	Chile	Peru (Lima)
J.B Libaño	Brasil	Brasil
Roy May	Estados Unidos	Bolivia / Costa Rica (San José)

George Pixley	Estados-Unidos (Michigan)	México (Cidade do Mexico) / Nicarágua (Managua)
Pablo Richard	Chile (Santiago)	França (Paris) / Costa Rica (San José)
Jon Sobrino	Espanha	El Salvador (San Salvador)
Elsa Tamez	México (Monterrey)	Costa Rica (San José)
Raúl Vidales	México (Monterrey)	Peru (Lima), México (Morelia)
José María Vigil	Espanha (Sarragosse)	Nicarágua (Manágua)

Tabela 15

Fazemos a mesma observação para a primeira geração de teólogos associados a este *segundo momento* da teologia da libertação, com exceção de Ronaldo Muñoz.

Intelectuais	**Origem nacional**	**Lugar de residência (1975-1989)**
Ignacio Ellacuria	Espagne (Portugalete, Viscaya)	El Salvador (San Salvador)
Karl Mesters	Pays Bas	Brasil (Rio de Janeiro)
Ronaldo Muñoz	Chili (Santiago)	Chile (Santiago)
Luis del Valle	México (México)	México (Cidade do México)

Tabela 16

Por último, importa referir que os teólogos da primeira geração que preservaram a maior visibilidade no campo até o final dos anos 1980 foram precisamente aqueles que também residiam em áreas geográficas indicadas.

Intelectuais	**Lugar de residência (1975 – 1989)**
Hugo Assmann	Costa Rica (San José) / Brasil (Piracicaba, SP)
Joseph Comblin	Chile (Santiago) / Brasil (João Pessoa, PB)
Enrique Dussel	México (Cidade do México)
Gustavo Gutiérrez	Peru (Lima)
José Miguez Bonino	Argentina (Buenos Aires)

Julio de Santa Ana	Suiça (Genebra) / Brasil (São Paulo)

Tabela 17

As trajetórias desses teólogos confirmam também os dois momentos distintos em relação ao deslocamento geográfico dos polos de produção e influência da teologia da libertação. Numa primeira fase, esta área é predominantemente nos países do Cone Sul e, secundariamente, nos países andinos. No *segundo momento*, é dividida uma maior presença entre Brasil, América Central e México, além da manutenção de um centro sólido que se enraizou no Peru.

Serão estes os teólogos que reorientarão o discurso da teologia da libertação. Diante das novas reflexões e do novo contexto o debate sobre o *sujeito* da teologia da libertação tornou-se crucial. Este foi um tema central de outra reunião, realizada mais tarde, no México. Entre 8 e 10 de Outubro de 1977, a *Comunidade Teológica do México*, uma federação de seminários teológicos protestantes, organizou uma reunião de teólogos em torno do tema da *praxis cristã na atualidade mundial*. As datas foram escolhidas porque correspondiam ao aniversário de 10 anos da morte de Che Guevara.

Sua perspectiva era muito mais universal do que a do encontro anterior, pois, além de teólogos latino-americanos da libertação, foram convidados teólogos *do centro*, especialmente o alemão Jürgen Moltmann e os norte-americanos James Cone, David Ray Griffin e Harvey Cox, e também o teólogo cubano Sergio Arce Martínez, em um contexto teológico, onde, apesar da valorização regional da revolução cubana, o diálogo com a teologia cubana era raro. Além disso, esta reunião teve caráter ecumênico. Além da maioria de teólogos protestantes, observam-se também as atividades de teólogos católicos como Enrique Dussel, Hugo Assmann e Raúl Vidales e a participação nas discussões do bispo Samuel Ruiz e do militante secular Álvarez Icaza. O principal organizador do evento foi o teólogo batista norte-americano George Pixley, então professor de Antigo Testamento no seminário batista da *Comunidad Teológica*.

A intervenção de Raul Vidales, *El sujeto histórico de la Teologia de la Liberación*, abriu o processo. Ele rejeitou a definição de povo ligado às percepções populistas: "*Nós não queremos cair de qualquer forma em projetos populistas que têm projetado determinadas experiências políticas da América Latina e também certas tendências teológicas*". Ele insistiu na dimensão sócio-econômica deste sujeito no contexto latino-americano do capitalismo dependente: "*Para mim, a categoria de 'povo' está historicamente ligada aos setores que operam no sistema capitalista dependente*". Ele afirmou que "*os explorados se rebelaram contra a dominação e*

tinha tomado seu destino em mãos e assumiram o projeto comum de libertação"[475]. Ele impôs a ideia de que sem uma verdadeira conscientização e submissão histórica às classes populares, o discurso da libertação ficava contraditório. Hugo Assmann repeliu em sua resposta ao texto de Raúl Vidales: *"(...) nós não somos analfabetos suficiente para ignorar o tema 'povo', uma vez que a massa não será manipulada pela consciência de classe e politicamente organizada, pois assim não se torna um produtor de seus próprios objetivos na história*" [476].

O deslocamento da teologia da libertação para uma situação de resistência a longo prazo forçou os seus representantes a aprofundarem o tema da construção de espaços de expressão popular na medida em que uma ruptura a curto prazo, já não estava mais prevista. Entretanto, a opção revolucionária da teologia da libertação foi reafirmada contra a "*retomada do poder pelo terceiristas*"[477], os defensores da *terceira via*, reformista. Enrique Dussel, ele próprio representante da corrente argentina, exilado no México naquele contexto, acabou aproximando-se desta opção pelo socialismo periférico. Ele aceitou, pelo menos, colocar a discussão da oposição entre centro e periferia em termos de capitalismo latino-americano dependente. Gradativamente, no seio da teologia da libertação, a corrente argentina e sua posição nacional-populista tornava-se mais minoritária. A própria discussão sobre o sujeito da libertação evoluía de tal modo que a categoria *povo*, central para a corrente argentina, estava cada vez mais questionada.

Essa insistência sobre a necessidade de construção de sujeitos coletivos era também o resultado da evolução das dinâmicas do campo, onde a imersão na pastoral popular tornou-se uma prioridade e na qual a dimensão religiosa da experiência popular passou a ser destacada. Uma relação ambivalente e contraditória se estabeleceu entre a teologia da libertação e a religiosidade popular. Se por um lado esta religiosidade era tomada como sinônimo de alienação, por outro, era a cultura religiosa daqueles que deveriam promover a libertação.

Os discursos gradualmente avançaram para a definição do sujeito *pobres*, no qual convergiram as duas dimensões: social/religiosa. Dentro de seu discurso, Enrique Dussel

---

[475] VIDALES, Raúl, "El sujeto histórico de la teología de la liberación" In PIXLEY, George, (edit.), *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanque, Sígueme, 1978, p.27.
[476] PIXLEY, George, (edit.), *Praxis cristiana y producción teológica*, Salamanque, Sígueme, 1978, p.35.
[477] PIXLEY, George, (edit.). *Praxis cristiana y producción teológica.* p. 249.

constantemente fez referência aos *pobres* que, segundo ele, o grito "*Eu estou com fome!*" tinha sido injustamente reduzido para "*eles são comunistas!*"[478].

Em consonância com os desafios da modernização da sua intenção original de se comprometer com a radicalização política, a teologia da libertação redireciona sua visão sociológica e teológica na emergência de um sujeito popular associado à figura do *pobre*. O sujeito *pobre* articula a tripla dimensão de uma posição objetivamente situada a partir da perspectiva das contradições sócio-econômicas da realidade latino-americana (compromisso político com as classes dominadas e oprimidas), de um sujeito popular em ação (compromisso sócio-pastoral com o povo) e um sujeito definido pela especificidade da experiência religiosa e comunitária dos latino-americanos (religiosidade popular).

Neste contexto de refluxo eclesiástico e político, os novos acentos do discurso da teologia da libertação traduziram deslocamentos ambíguos. Constata-se a partir de então uma acentuação de seu movimento inicial de secularização nas margens civis e ecumênicas, para onde se deslocaram muitos de seus atores religiosos e laicos e cujos espaços se afastavam cada vez mais da referência religiosa. Por outro lado, torna-se bem evidente uma reorientação teológica de sua identidade católica e sua mobilização eclesial e religiosa nos espaços de mobilização pastoral do campo, especialmente em torno das comunidades eclesiais de base, que – na interação com as redes de civis – espalhavam seu impacto político e social mais amplo.

De certa forma, era preciso conhecer mais de perto os *pobres* e fortalecer o processo de formação e conscientização desse sujeito da libertação. Houve na verdade uma busca pela mobilização dos pobres, por intermédio das CEBs e de chegar a eles por meio da formação de agentes pastorais em cursos, congressos, seminários. Um exemplo desse processo foram os Encontros Interclesiais ocorridos no Brasil que os teólogos da libertação capitanearam. Ali a presença do catolicismo popular nas bases era constatada e havia uma clara proposta de substituição deste tipo de religiosidade popular encarada como mágica ritualística e alienadora pelo catolicismo da libertação, entronizado e voltado para o compromisso ético (político-religioso) de libertação dos pobres[479].

Conhecer o catolicismo popular era de certa forma conhecer o universo cultural dos pobres da América Latina e também era admitir de certa forma que esse universo simbólico era antes de

[478]DUSSEL, Enrique, "Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina. Hacia una división internacional del trabajo teológico" In PIXLEY, George, (edit.). *Praxis cristiana y producción teológica.* pp.191-231.
[479] ALMEIDA, Ivan. *A Síntese de uma Tragédia*. p. 81

tudo católico. Não era o catolicismo desejado e pensado pela teologia da libertação, no entanto, era o substrato cultural católico latino-americano que estava ali presente. Daí uma ambivalência insolúvel, pois apesar de alienador, existia nesse catolicismo popular elementos positivos de um substrato cultural católico que deveria não apenas ser valorizado, mas também trabalhado. De certo modo, reverberavam nesse processo alguns elementos da análise culturalista presente na corrente argentina no final dos anos 1960 e início dos anos 1970.

Boa parte dos textos dos teólogos da libertação a partir de meados da década de 1970 se volta para essa questão. A evolução do trabalho de Gustavo Gutiérrez foi característica do movimento de reorientação religiosa do discurso do paradigma. Embora seu livro de 1971 referisse principalmente à efervescência revolucionária na América Latina e a situação de dependência que tinha motivado o movimento de libertação, o seu segundo livro importante, *A força histórica dos pobres (1979),* coloca ênfase sobre o sujeito desta liberação, os pobres, vistos como vítimas objetivas desta dependência e agentes do processo de libertação.

Essa ênfase sempre continha o valor objetivo inicial do engajamento para a transformação da realidade: "*Nesta luta as pessoas tornam-se gradualmente a consciência de ser uma classe social, sujeito ativo da revolução e da construção de uma sociedade diferente. Esta capacidade revolucionária deve ser desenvolvida e organizada para a sua eficácia histórica*"[480]. O "*movimento popular mais organizado e vertebrado, com novas ferramentas analíticas e um projeto anticapitalista*", proposto por ele, contradiz os defensores "*do atual sistema social dominante*"que afirma que "*o processo histórico de libertação tem como protagonistas, não o povo que acordou para uma nova consciência, mas minorias dele isoladas*"[481].

A partir dessa perspectiva, ele também pediu mais consciência na ação, ou seja, no posicionamento do movimento de libertação da América Latina na perspectiva subjetiva dos pobres. Ora, um maior acento na ação sobre a consciência popular não poderia ignorar a dimensão religiosa da experiência popular. Para ele, o fator religioso não pode se reduzir a uma alienação, engajando no contrário da originalidade da cultura popular como uma fonte de libertação, ou opor-se questões de política e os objetivos desta libertação, defendendo ao contrário uma religião conscientizada. Ele alertou para o perigo de transformar o caráter "*crente do povo*" em um obstáculo ao avanço "*da percepção da situação de opressão*", na necessidade de

[480]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, Vozes, 1979. p. 34.
[481]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres.* pp.28-29.

evitar sob qualquer forma o "*populismo religioso*" na medida em que muito dele ainda é a manifestação da ideologia dominante[482].

Por outro lado, uma vez que defendeu o potencial libertador da fé cristã: "*A dimensão crente do povo também pode significar, como mostra a prática, a presença de um imenso potencial para a fé libertadora*" [483]. Ele associou a natureza objetiva da revolução com a subjetiva, da identidade popular: "*Não é possível, deve ser dito, se separar estas duas situações e essas duas possibilidades. O potencial libertador da fé está ligado à capacidade revolucionária e vice-versa, na vida concreta dos povos pobres e oprimidos*". Ele então ele colocou no mesmo plano o "*espiritualismo desencarnado*" da religião e da ignorância, como também o idealismo, "*a realidade da fé das pessoas*" [484].

A valorização do potencial libertador da religiosidade popular, irredutível ao controle da tradição de dominação que havia sido alienada, justificava o movimento teológico de redirecionamento comunitário e fortalecimento da identidade católica. O catolicismo popular deveria ser depurado, pois continha o potencial de libertação.

"*Nessa década, o povo pobre, explorado e crente da América Latina avançou. (...) nesse processo, as classes populares foram assentando o seu projeto e a sua alternativa histórica*". Na percepção de Gustavo Gutiérrez são os pobres os sujeitos desse processo de libertação da América Latina. Se em 1971 a definição de pobres era bastante circunscrita a uma definição sócio-econômica – "*O pobre é hoje o oprimido, o marginalizado pela sociedade, o proletário que luta pelos seus mais elementares direitos, a classe social explorada e espoliada,...*"[485] – , em 1979, há um reforço crescente do sentido teológico e bíblico do pobre, além do reforço de sua condição de crente, ou seja, religioso.

> Na Bíblia, o pobre faz parte de um grupo social, é um povo inteiro: trata-se dos 'pobres da terra'. É um povo pobre, humilhado, despojado do fruto do seu trabalho, que sofre injustiça do opressor. É a esse sentido complexo e fecundo de pobre que nos referimos quando dizemos que na América latina, o povo pobre e ao mesmo tempo cristão constitui um ponto de partida concreto e pleno de consequências para a vida eclesial e a reflexão teológica. Sendo essa condição

[482]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres.* p. 137.
[483]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres.* p. 137.
[484]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres.* p. 35.
[485] GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação. p. 248.

> precisa do pobre de nosso subcontinente, estamos diante de duas dimensões, mas também de duas possibilidades de um mesmo povo[486].

A ênfase nos pobres prossegue na literatura posterior de Gustavo Gutiérrez. Em *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo (1983)*, a ênfase na essência religiosa do sujeito da libertação e na significação bíblico–teológica do termo permanece entrelaçado com as metáforas do exílio e do cativeiro que interpretam o contexto político-religioso de forma religiosa:

> É disto que tratamos quando nos referimos à pobreza, à destruição de pessoas e povos, culturas e tradições. Particularmente da pobreza dos mais despojados: índios, negros e as mulheres, duplamente marginalizadas e oprimidas. Não estamos, todavia – como muitas vezes se pensa – unicamente diante do desafio de uma 'situação social', como se isto fosse algo vindo de fora das exigências fundamentais da mensagem evangélica. Antes sim, estamos diante de algo contrário ao Reino de vida anunciado pelo senhor.
> Na Bíblia, a terra é objeto de uma promessa de vida. Terra própria para que os filhos de Deus nela vivam como habitantes e não como forasteiros. Ao contrário, uma terra estranha (cujo protótipo, para o povo judeu, é o Egito e, logo a seguir, também a Babilônia – como no salmo 137, ...), é o lugar da injustiça e da morte. Terra hostil ao ser humano, a qual perdeu sua significação como dom de Deus[487].

Outro teólogo do primeiro momento da teologia da libertação que desenvolve uma trajetória discursiva semelhante à de Gustavo Gutiérrez, muito mais orientada para um recentramento religioso e para o conhecimento do sujeito da libertação é Segundo Galilea. No que concerne à questão do catolicismo popular Galilea escrevia em 1970:

> Elementos religiosos: A situação acima mencionada deu lugar ao que podemos chamar um catolicismo popular latino-americano, de perfis muito originais, que não encontramos em nenhuma outra região do globo. Além da marginalização cultural estão na base desse catolicismo as tradições indígenas religiosas e os traços dominantes do catolicismo tradicional espanhol. Podemos caracterizá-lo como sendo:
> – Um catolicismo 'providencialista' (em um sentido pejorativo que tende a sobrepor Deus às causas segundas, e a levar a passividade e à irresponsabilidade)
> – Um catolicismo 'ritualista' – só de ritos, desligados da vida, centralizado no culto aos Santos, às almas dos mortos. Com grande sentido cristão muito ligado a

[486] GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da libertação. p. 249.
[487] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis, Vozes, 1984, p. 20-21.

> tradições e costumes religiosos (procissões, promessas, peregrinações, batismo, funerais...)
> – Um conceito de Deus 'castigador' ou 'interessado' em promessas, etc
> – Um catolicismo de salvação individual, extramundana, etc, etc.
> É evidente que este catolicismo, ambíguo, deve considerar-se em qualquer pastoral latino-americana[488].

Apegado aos ideais da teologia da libertação, Segundo Galilea caracterizava o catolicismo popular como mágico, alienado, ritualista e defendia uma nova evangelização que pudesse transformar aquele catolicismo deformado. A fé "*infantil*" e "*anêmica*" – termos usados por Galilea – deveria ser substituída por uma fé consciente. "*Por isso, o primeiro problema que se apresenta é de conscientizar, personalizar a fé. A evangelização deve conduzir o latino-americano da 'fé cultural' à 'fé pessoal'. (...) na América deve-se levar os fiéis à uma fé , que não seja meramente aceitação de verdades, mas que implique o elemento de entrega, de doação*"[489]. Um ethos religioso deveria substituir o apego à magia.

É interessante observar que Galilea publica em 1976 um opúsculo intitulado *Viver o evangelho em terra estranha,* onde as alusões às metáforas bíblicas do exílio e do cativeiro interpretam a vivência religiosa dos anos 1970. Publicado no mesmo ano em que o livro de Leonardo Boff, *Teologia do cativeiro e da libertação*, o texto contribui para a construção discursiva de um significado religioso do contexto histórico e representa um marco nesse processo de recentramento religioso da teologia da libertação.

No início dos anos 1980, Segundo Galilea publica uma obra no qual menciona o papel da América latina no processo de evangelização de outras regiões marginalizadas do mundo: o continente africano e asiático. Neste contexto, a percepção da religiosidade popular é bastante diferente daquela do início da década de 1970:

> A América Latina se evangeliza, em boa parte, a partir do arraigado sentido religioso de um povo. Desgastado, ambíguo, 'aculturado', tudo o que quiser; não obstante ponto de partida para a evangelização. A religiosidade popular é, ao mesmo tempo respeitada e questionada. Obrigou os evangelizadores a conhecê-la a fundo, a discerní-la e procurar para ela um tratamento pedagógico. Nisto, a pastoral latino-americana se coloca em certa continuidade com o desafio asiático:

[488] GALILEA, Segundo. *Evangelização na América Latina*. p. 10.
[489] GALILEA, Segundo. *Evangelização na América Latina*. p. 23.

> aí a missão não pode ignorar a religiosidade de seus povos e terá que entrar em um diálogo com ela[490].

Em 1983, Segundo Galilea publica *As raízes da espiritualidade latino-americana*, uma obra no qual destacava a influência dos místicos ibéricos na constituição da espiritualidade latino-americana. Galilea abordou o peso de figuras místicas do catolicismo ibérico como Santa Teresa de Ávila, Santo Ignácio de Loyola e São João da Cruz no processo primeiro de catequização da América e de que modo esse catolicismo místico arraigou-se no catolicismo popular de cunho devocional, apegado à cruz, às ladainhas, rosário, orações, etc.

> Conheço muitos cristãos que abandonaram a prática do rosário e de toda forma de ladainha por achá-las rotineiras e maneiras de oração elementares. Comigo aconteceu a mesma coisa, até que descobri que o rosário e a oração litânica, pelo contrário, são formas de oração 'mística' e não de principiantes (...). por outro lado, nosso povo latino-americano tem muita simpatia por essa forma de oração; está entre suas devoções preferidas: o rosário, as ladainhas, as orações vocais ou estribilhos nos cânticos repetidos... sabemos que em tudo isso há ambiguidades e decadência (dependendo do conteúdo pastoral e pedagógico em uso). Mas a tendência popular à oração litânica deveria fazer-nos lembrar o potencial contemplativo do povo crente (...) se hoje falamos em aproveitar a devoção popular na evangelização, aqui temos um traço devocional que não só corresponde à alma contemplativa do povo (...) mas que além disso mergulha suas raízes numa das experiências mais ricas da mística cristã[491].

O título original do livro de Galilea é *El futuro de nuestro pasado – Ensayo sobre los místicos ibéricos desde a América Latina*, indica de modo mais preciso a preocupação pastoral do autor de mobilizar o catolicismo popular devocional para o projeto pastoral da teologia da libertação. Entretanto, é bastante discrepante a representação do catolicismo popular feita por Galilea em 1970 da feita pelo mesmo teólogo em 1983.

A busca pela compreensão do sujeito da libertação, os pobres, de seu universo cultural-religioso – de sua condição de crente e oprimido – levou a um processo gradativo de valorização do catolicismo popular, do universo religioso desse catolicismo popular. Isso não significou a aprovação completa do catolicismo popular pela teologia da libertação, sempre visto como alienante e deturpado, no entanto, promoveu uma valorização crescente de seu potencial libertador.

---

[490] GALILEA, Segundo. *Responsabilidade missionária da América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 49.
[491] GALILEA, Segundo. *As raízes da espiritualidade latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1986. p. 18-19.

É interessante observar como o catolicismo popular valorizado pela corrente argentina da teologia da libertação e criticado pela vertente dominante no início dos anos 1970 acaba se impondo como um tema relevante no segundo momento da teologia da libertação a todos os teólogos. Apesar da influência cada vez mais diminuta da corrente argentina no campo da teologia da libertação, o catolicismo popular passou a ser investigado como identidade religiosa desse sujeito da libertação.

De certa forma, isto significa a aceitação da tese identitária em relação ao povo latino-americano propugnada pela antropologia culturalista do qual fez uso a corrente argentina, com a diferenciação no detalhamento desse sujeito, da visão nacional populista do peronismo contida na concepção de povo para uma visão mais especificamente sócio-econômica contida no conceito de pobres.

Os pobres não eram apenas oprimidos, eram *crentes* e oprimidos, e a natureza dessa crença era o catolicismo popular, manifestação religiosa de um substrato cultural católico da América Latina plantado historicamente pelo processo de catequização desde o período colonial.

3.4 - A invenção de uma memória-histórica da América pobre e católica

Inicialmente a reinvenção da identidade da América Latina pela teologia da libertação conciliava duas identidades: uma sócio-econômica e outra cultural. Estas identidades que correspondia às ênfases analíticas das duas vertentes principais, a dominante e a argentina, não eram opostas e circulavam entre os teólogos da libertação de ambas. A diferença que se estabeleceu entre as duas vertentes primordiais se deu muito mais pelo peso atribuído a cada uma dessas identidades e o papel estratégico ocupado por elas no discurso de cada corrente.

Na verdade, a definição que viria se consagrar nos anos 1970, no segundo momento da teologia da libertação era de que a América Latina era um continente *crente e explorado*. Essa definição acompanhava toda a discussão realizada em torno do sujeito da libertação na América Latina. Se os pobres, sujeito da libertação latino-americana, eram crentes e oprimidos isso se devia a uma história de colonização que havia feito da América Latina um continente crente e oprimido.

É importante aqui fazermos duas observações. A primeira é que muitas vezes o termo *povo latino-americano* é utilizado como sinônimo de *pobres*, ou seja, com uma conotação que se

remete em última instância a uma definição de caráter sócio-econômico. Esta definição não tem em si qualquer relação com a definição de povo, utilizada pela corrente argentina, muito mais ligada à identidade nacional sem uma conotação de classe. A segunda observação se refere à articulação discursiva entre os conceitos de povo, território e história promovida pela teologia da libertação que construía uma representação identitária da América Latina nos mesmos moldes discursivos da construção das identidades nacionais.

Paul Gilroy ao refletir sobre essa articulação povo, território e história na construção das identidades na modernidade analisa as proposições de Rousseau e destaca:

> A linguagem distintiva aparece novamente quando as pessoas buscam calcular como o pertencimento tácito a um grupo ou uma comunidade pode ser transformado em estilos mais ativos de solidariedade, quando elas debatem sobre o lugar em que se devem constituir as fronteiras em torno de um grupo e como devem ser impostas – se de fato forem necessárias. A identidade se torna uma questão de poder e autoridade quando um grupo procura realizar a si próprio de forma política. Este grupo pode ser uma nação, um estado, um movimento, uma classe, ou alguma combinação instável de todos eles. (...)
> (...) Rousseau chamou atenção para a velha associação entre identidade e território. O feito de Moisés é considerado ainda mais impressionante porque foi realizado sem o poder aglutinador da terra compartilhada. Rousseau enfatizou que os tipos de conexão as quais nossas ideias de identidade se referem são fenômenos históricos, sociais e culturais. (...) ele reconheceu que é preciso trabalho para convocar a particularidade e os sentimentos de identidade que são em geral vivenciados como se fossem consequências espontâneas ou automáticas de alguma cultura ou tradição dominante que especifica diferenças básicas e absolutas entre as pessoas. A consciência da identidade ganha um poder adicional a partir da ideia de que ela não é o produto final da "audácia" de algum homem grandioso, mas o resultado de uma experiência compartilhada, enraizada e vinculada em especial a lugar, localização, linguagem e mutualidade[492].

A articulação entre povo, território e história foi crucial para a edificação de um discurso produtor de identidades na teologia da libertação. O povo – crente e oprimido (os pobres); o território – a América Latina; a história – a experiência compartilhada de dominação e opressão e busca por libertação.

Deste modo, a definição do povo latino-americano como crente e oprimido trazia no bojo a concepção da religiosidade cristã como inerente ao continente. A *cristianidade* da América Latina aparecia como uma herança cultural católica que dava coesão ao continente e possibilitava

[492]GILROY, Paul. Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça. São Paulo, Annablume, 2007, p. 125.

o processo de libertação. Para a teologia da libertação a América Latina era um continente cristão; ou melhor, um lugar culturalmente coeso. Caracterizava-se por ser um continente não apenas *dependente*, *explorado, oprimido*, como havia apontado os teóricos da dependência, mas também era um continente *crente, cristão* e com um pouco mais de especificação *católico*, como definia a antropologia culturalista da qual fizeram uso os teólogos da vertente argentina.

> A América Latina como um todo é um continente oprimido e crente. O catolicismo penetrou no tecido de nossos povos e moldou, em boa parte, a identidade continental[493].
>
> A situação da América Latina, único continente majoritariamente cristão entre os povos espoliados e oprimidos, oferece interesse particular[494].
>
> É um povo pobre, humilhado, despojado do fruto do seu trabalho, que sofre a injustiça do opressor. É a esse sentido complexo e fecundo de pobre que nos referimos quando dizemos que, na América Latina, o povo pobre e ao mesmo tempo cristão constitui um ponto de partida concreto...[495].

A América Latina dos teólogos da libertação foi vítima de um processo histórico colonialista que a transformou em lugar de *pobreza e subdesenvolvimento*. No entanto, o mesmo processo histórico teria deixado como legado um *substrato cultural católico* na alma latino-americana, base incondicional do processo de libertação.

> Um rico filão para esse estudo está no fato de que o povo da América latina é crente e ao mesmo tempo explorado. Essa dupla situação tem constituído um ponto de partida para analisar a religiosidade popular desse povo e suas expressões de fé. (...) Na verdade, o secularismo só afetou pequenos grupos desvinculados do povo latino-americano; este permanece a salvo de tal ideologia devido ao fato de que 'a fé conseguiu penetrar em seu núcleo cultural mais íntimo'. Por sorte, o secularismo é, portanto, alheio à cultura latino-americana, havendo nesta 'um radical substrato católico'...[496].
>
> Descobre-se ainda que o sincretismo racial, cultural e religioso resultou da relação entre os indígenas e os estratos pobres dos colonizadores. Desse caldo humano,

[493]BOFF, Leonardo. *O Caminhar da Igreja com os Oprimidos: Do Vale de Lágrimas à Terra Prometida*. Rio de Janeiro, CODECRI, 1981, p.64.
[494]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. p. 10.
[495]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. p.136.
[496]GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Força Histórica dos Pobres*. p.187.

> para além de qualquer consideração moralista, se gestou e continua se gestando a identidade latino-americana. (...) Nesse ponto, devemos ao cristianismo uma elaboração específica. Isso se deve ao fato de ter ele penetrado em todo tecido social e não ter se restringido a alguns setores. Foi precisamente entre o povo que se gestou o cristianismo mestiço, popular e místico, confluências das experiências religiosas cristãs, indígenas, negras e mestiças[497].
>
> Não se pode entender a identidade histórica do Brasil e, de modo geral, da América Latina sem a presença de 'evangelização constituinte', (...) A religiosidade, particularmente de vertente católica, constitui, agrade ou não os analistas, uma das estruturas básicas de nossa religiosidade[498].

Assim, o que constitui a identidade latino-americana na teologia da libertação é por um lado a pobreza decorrente da situação de dependência e exploração histórica; e, por outro lado, a religiosidade inerente ao continente, herança do período colonial. Ora, se essas eram as características centrais da América-Latina, então "*... o homem latino-americano é cristão e oprimido*"[499].

É necessário notar como o passado histórico é posto como responsável por aquilo que a América Latina se tornou. Essa herança remonta, na percepção dos teólogos, a uma interpretação *trágica* da história do continente, que faz da América Latina vítima de seu passado colonial e neocolonial. Refiro-me aqui à tese trabalhada por José Alves de Freitas Neto, no qual a matriz lascasiana de narrativa histórica criou uma memória trágica da história da América que foi bastante influente até o início dos anos 1980.

> Ao defender os indígenas, Las Casas produziu um tipo de memória trágica sobre a história da América. A sua descrição remete a situações trágicas para comover seu interlocutor, mostrando o indígena como ser perfeito e pueril, em um mundo com características contrárias às dos indígenas. Por isso os índios estavam sempre passíveis de serem manipulados. Essa representação de certa forma perdurou até os anos 1980 na América Latina na defesa empreendida por brancos em relação aos povos indígenas, e a anulação política indígena como sujeito de sua própria história[500].

---

[497]BOFF, Leonardo. *América Latina: Da Conquista à Nova Evangelização*. p.57.
[498]BOFF, Leonardo. *O Caminhar da Igreja com os Oprimidos: Do Vale de Lágrimas à Terra Prometida*. Rio de Janeiro, CODECRI, 1981, p. 140.
[499]BOFF, Leonardo. *O Caminhar da Igreja com os Oprimidos...* p. 176.
[500]FREITAS NETO, José Alves de. "Matrizes da tradição católica na América Hispânica: apontamentos históricos" In BELLOTTI, Karina K.; CAMPOS, Leonildo S. & SILVA, Eliane Moura (orgs). *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2010, p. 41.

A memória trágica da história da América Latina foi reproduzida pelos teólogos da libertação. A narrativa repleta de atos de violência física como estupros e mutilações, de exemplos de exploração e aprisionamento do corpo – como a mita, a escravidão, a senzala, as correntes, os troncos – enfim, as descrições carregadas de sangue que estabeleciam primeiramente um diálogo eloquente com a historiografia marxista dos anos 1960 e 1970 que ecoava em tempos de ditadura a matriz lascasiana que celebra na memória da América Latina uma identidade da dor, da perseguição, do sofrimento. O título da obra de Eduardo Galeano, *As veias abertas da América Latina*, publicada pela primeira vez em 1971 – mesmo ano de *Teologia da Libertação* de Gutiérrez – exemplifica de modo sintético a permanência da matriz lascasiana presente na historiografia marxista da América do período[501]. Miguel Leon-Portilla[502] e Nathan Wachtell[503], também são citados como referências históricas relevantes por Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff.

Esta historiografia consagrou uma leitura do processo de conquista e colonização da América a partir do par dicotõmico vencedores e vencidos. O fio narrativo condutor é um dualismo que reproduz a interpretação lascasiana da história da América. O esforço de escrever uma história vista de baixo, a partir do vencido consolida a ideia de que a história se divide entre vencedores e vencidos, opressores e oprimidos[504]. Em última instância essa preceptiva narrativa é cristã, estruturada a partir de uma visão dualista da história onde o par dicotômico é a luta do bem contra o mal.

Entretanto, a questão que se estabelece é: uma narrativa histórica que se estrutura a partir da preceptiva bíblica da Paixão de Cristo, de claras referências religiosas, que visa à partilha comunitária de sofrimentos, da dor, das derrotas (e possíveis vitórias decorrentes das derrotas) a

[501]Outra obra citada por Leonardo Boff como referência é *Memórias do fogo* de Eduardo Galeano. GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978. GALEANO, Eduardo. *Memórias do fogo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

[502]As obras citadas pelos teólogos da libertação são principalmente *A visão dos vencidos* e *A conquista da América Latina vista pelos índios*. LEÓN-PORTILLA, Miguel. A visão dos vencidos. Porto Alegre, RS, L&PM, 1987. LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América vista pelos índios*. Petrópolis, Vozes, 1985.

[503]WACHTEL, Nathan. *Los Vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530 – 1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

[504] KARNAL, Leandro. "As veias fechadas da América Latina" In https://autoria.ggte.unicamp.br/tinymce/plugins/filemanager/files/historia/modulo_02/historia_americas_portuguesa_espanhola/Artigo.pdf . Acesso: 20/08/2011.

fim de fortalecer uma memória dolorosa a ser celebrada, pode ser considerada uma narrativa trágica?

José Alves de Freitas Neto ao analisar a construção da narrativa de Bartolomé de Las Casas sobre a conquista da América apontou a presença do *trágico* como elemento constituinte desta narrativa. No entanto, o autor, amparado nas observações de Glenn W. Most[505], esclarece a diferença na utilização dos conceitos de *tragédia* e *trágico*, necessária para essa abordagem. A *tragédia* seria o substantivo que se refere a um gênero específico do antigo teatro grego, enquanto o adjetivo *trágico* designaria a presença de um conjunto de elementos essenciais à tragédia que poderiam estar presentes em outras formas narrativas, fatos e até circunstâncias. O trágico, portanto, ultrapassaria, segundo o autor, as limitações do gênero tragédia podendo aparecer como característica em outras construções discursivas realizadas, inclusive pelo cristianismo. A tragédia sempre se refere aos medos e desejos que aparecem diante da morte, o que faz dessa tensão vivida pela constante ameaça da morte, por exemplo, um elemento trágico que pode aparecer em outras narrativas ou discursos que não sejam necessariamente uma tragédia[506].

Segundo Hans Ulrich Gumbrecht, haveria uma inviabilidade na tentativa de aproximação da tragédia do modelo de narrativa cristão[507]. O problema estaria na culpa e no perdão, já que o herói trágico não possui a possibilidade de se desculpar pelo erro, pois, não se configura como vítima, nem como salvador.

No entanto, José A. F. Neto questiona tal argumento demonstrando que os elementos que compõem a tragédia não se limitam nem se reduzem a uma análise do seu herói. A presença de tudo que ameaça a ordem e a segurança diante da vida e do mundo é o que caracteriza justamente o trágico. Assim, uma narrativa trágica não é necessariamente uma tragédia, e sob este aspecto, as narrativas cristãs também poderiam ser consideradas trágicas. As narrativas trágicas cristãs serviriam para despertar compaixão e temor (ou seja, assim como as tragédias também promovem a *catarse* – capacidade de purificação dos sentimentos do público detectada por

[505] MOST, Glenn W. "Da tragédia ao trágico" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001, p.21.

[506] "*...não há tragédia sem a presença ameaçadora da morte*" afirma Gumbrecht. Apesar de condição necessária para a tragédia, tal situação não é suficiente. Uma combinação de outros elementos se faz necessária: como a tensão entre as agências e estruturas objetivas, a presença de um herói que não tem a possibilidade de desculpar-se pelo seu erro, ou seja, um herói que não possa tornar-se a incorporação de algum valor positivo, e por fim, uma morte violenta proveniente de seu pecado contra uma ordem objetiva. GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Os lugares da tragédia" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p. 11

[507] GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Os lugares da tragédia" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. p 11.

Aristóteles nas encenações das antigas tragédias gregas[508]), adquirem como as tragédias um caráter de lição sobre o lugar no mundo das coisas e das pessoas (lugar este concebidos previamente), como uma busca constante de retorno a um lugar pré-definido, de um ordenamento anterior do mundo: "*Na compreensão histórica de um povo há elementos trágicos, para justificar, fundamentar explicações sobre acontecimentos*"[509].

Para José Neto, a narrativa de Las Casas sobre a conquista e colonização da América, realizada no século XVI e inspirada na narrativa bíblica, expressa o trágico, ou seja, é uma narrativa trágica. Para tanto, o autor aponta três elementos narrativos essenciais à tragédia e repetidos na narrativa histórica de Las Casas, tornado-a trágica: 1) o estilo da narrativa e seu uso político, 2) a função do mito na tragédia e 3) as dualidades apresentadas pelo teatro trágico.

Quanto ao primeiro elemento, no que se refere ao estilo, a narrativa *lascasiana* apresenta uma riqueza de detalhes na descrição dos fatos e acontecimentos, ênfase nos momentos de confronto no qual promove a santificação das vítimas, destacando a violência do opressor e o uso recorrente de cenas copiosas destinadas a despertar compaixão. Tal estilo estaria a serviço político da causa de Las Casas cuja intenção era convencer os próprios espanhóis a respeito da perversidade do processo colonizador espanhol e defender um modelo de colonização a ser realizado pela Igreja.

O segundo elemento se refere à construção da ordem mitológica pré-concebida como ideal, que deveria ser vivida em termos de valores cristãos, uma ordem cristã ideal, que não é vivida nem praticada pelos espanhóis, mas aparece como referência de julgamento. O texto de Las Casas seria uma "*crítica aos que abandonaram os valores cristãos e se entregaram à cobiça, crueldade e violência*"[510]. O mito substitui a história, ou a funda, e a narrativa toma caráter pedagógico passando a ter viés de lição. A história passa a ter uma referência ideal, ou seja, cria-se uma narrativa sobre o que deveria ter sido, e como não foi, todo o desfecho deve servir então de ensinamento, aprendizado.

Já o terceiro elemento, referindo-se às dualidades que constroem a narrativa trágica (vontade individual *versus* destino, heróis *versus* deuses, aspectos religiosos *versus* vida política...), o texto de Las Casas reverberaria as dualidades presentes na preceptiva da narrativa

[508]GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Os lugares da tragédia" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico.* p. 12.
[509]NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003, p.73.
[510]NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 73.

bíblica e na compreensão cristã do mundo (o bem *versus* o mal, exaltação *versus* humilhação, opressores *versus* oprimidos...).

É a partir da presença desses três elementos trágicos identificados na narrativa *lascasiana* que haveria a possibilidade de um discurso cristão ser também trágico, sem necessariamente configurar-se uma tragédia. Segundo José Neto:

> O discurso político de Las Casas, como defensor dos índios, fixou-se a partir de uma narrativa contundente e trágica. O trágico, como vimos, não é uma especificidade da narrativa grega, mas a partir dela manifestou-se em diferentes períodos históricos, inclusive na obra do religioso. Os temas enfrentados pelo texto trágico remetem a uma grandeza que não é para as pessoas comuns: '*tragikon descreve [...] algo ou alguém que excede, ou especialmente quer exceder, as normas comuns aplicadas a todos os outros'* [511].

Ao analisar a construção da narrativa histórica da América Latina produzida pela teologia da libertação, é possível observar a recorrência dos três elementos trágicos. O conjunto de eventos escolhidos, a tônica enfática na dominação, no colonialismo, na conquista, na situação de cativeiro, na violência física, no genocídio indígena, na miséria dos pobres, o panteão de mártires latino-americanos mortos pelo poder opressor representam a construção de uma história trágica da América Latina. A memória e a narrativa histórica se confundem e há a ocorrência de dois fenômenos: a consolidação de uma narrativa histórica trágica e a celebração desta memória dolorosa construída por ela, uma experiência compartilhada de sofrimentos inefáveis.

Entretanto, uma história de colonização, conquista e dominação imperialista da América não é exclusividade dos teólogos da libertação e nem foi cosntruída de forma autônoma. Como vimos, existe um diálogo da narrativa estruturada pela teologia da libertação com as interpretações marxistas da historiografia da América na década de 1970 que respondem à matriz lascasiana.

Todavia, faz-se necessária uma distinção, já que essa historiografia apresenta o processo de evangelização cristã dos indígenas e a Igreja como parte essencial do processo colonizador. Apesar do diálogo com essa historiografia a teologia da libertação procura reinterpretar o papel da Igreja e do processo de evangelização de forma positiva destacando principalmente a atuação de Las Casas em função dos índios.

[511]NETO, José Alves de Freitas. *Bartolomé de Las Casas* p. 73.

Em uma obra dos anos 1980, intitulada *Deus ou o ouro nas Índias (século XVI)*, Gustavo Gutiérrez demonstra resistência com uma interpretação histórica mais relativista do processo de conquista. Em nota o teólogo da libertação afirma:

> Sob qualquer ponto de vista é surpreendente que T. Todorov (*La conquête de l'Amérique...*, 180-181 e 191) afirme uma coincidência entre Las Casas e Cortés quanto ao essencial de suas opiniões sobre a colonização das Índias. O seu livro apresenta análises realmente penetrantes, mas nesse ponto seus argumentos sutis são muito pouco convincentes. Tem-se a impressão de que o autor se deixa levar pelo gosto do paradoxo, coisa que ele mesmo parece ter percebido[512].

Gustavo Gutiérrez criticou Tzvetan Todorov[513] e sua interpretação acerca do processo de conquista da América, principalmente no que se refere às suas reflexões acerca de Las Casas, celebrado pela memória da teologia da libertação. Talvez a constatação de Todorov de que Las Casas amava os índios, mas não os conhecia tenha se refletido ao âmago do que foi a pastoral da teologia da libertação: amava os pobres, mas não os conhecia.

Esse diálogo de aproximação da teologia da libertação com a historiografia marxista dos anos 1970 se consolida em torno da percepção da América Latina como vítima de seu passado colonial. Essa culpabilização da história gera uma dimensão dúbia da teologia da libertação, pois a colonização é vista como positiva quando possibilita a consolidação do substrato cultural católico, pois seria justamente a partir dessa fé que se concretizaria a libertação do continente resgatando-o da sua condição de oprimido, porém se torna maldita por outro lado ao fazer da América Latina um continente pobre, subdesenvolvido, dependente, desigual e injusto.

O peso do passado é tão significativo para a definição da América Latina como continente cristão e explorado que a teologia da libertação vai criar sua própria narrativa histórica desta grande comunidade imaginada: um conjunto de histórias, imagens, paisagens, cenários, eventos históricos, símbolos e ícones que sustentam, ou representam, as experiências, as tristezas compartilhadas, os triunfos e desastres que dão sentido à ideia de uma saga do povo *crente e oprimido* da América Latina.

A narrativa histórica construída pela teologia da libertação consolida uma memória trágica de matriz lascasiana da América Latina. A celebração do sofrimento, da dor, da perseguição,

[512]GUTIÉRREZ, Gustavo. *Deus ou o ouro nas Índias (século XVI)*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p. 145.
[513]TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

estabelece uma representação cristã do povo crente e oprimido. A ênfase no martírio do povo latino-americano e numa história de dependência e colonialismo permite uma identificação com a memória judaico-cristã da narrativa histórica bíblica. O exílio, a escravidão diante dos egípcios, o cativeiro em Babilônia e a perseguição aos cristãos pelo Império Romano estruturam uma memória de dor e sofrimento diante da opressão e da perseguição criando uma linearidade e continuidade da história bíblica do povo de Deus. A referência martirial, a morte diante da injustiça, a prisão e a violência física estabelecem uma conexão que faz da história do povo latino-americano uma espécie de continuidade evolutiva da história desse povo de Deus. O povo crente e explorado da América Latina representa a continuidade dessa memória cristã da dor e do sofrimento.

A principal referência na construção da narrativa histórica desse *povo crente e explorado* pela teologia da libertação é Enrique Dussel, que desde os primeiros momentos da teologia da libertação se posicionou no campo como historiador. Seu esforço intelectual de fazer uma releitura da história do cristianismo e da Igreja Católica no continente desembocaria na criação do CEHILA (Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina) em 1972 como um apêndice do IPLA (Instituto Pastoral Latino-Americano) do CELAM.

No entanto, a partir de 1973, com o desalojamento dos teólogos da libertação das dependências do CELAM, o CEHILA ganhou autonomia. Enrique Dussel permaneceu à frente do projeto que manteve seus objetivos de estabelecer a escrita de uma história militante capaz de influenciar a Igreja em sua totalidade, seja na estrutura hierárquica ou nas esferas religiosas comunitárias. O centramento do enfoque da teologia da libertação nos dilemas internos da Igreja, na disputa por espaços e na tentativa de consolidar sua influência sobre a esfera comunitária decorrente em boa parte do deslocamento institucional e da repressão externa e interna afetou também a produção do CEHILA.

Em 1974, já fora do CELAM, na primeira reunião do CEHILA, ocorrida em Chiapas, no México, quando da organização das diretrizes do projeto constata-se presente o conceito de ecumenismo que visava à inclusão dos protestantes. O CEHILA acompanhava a tendência dos centros de pesquisa e formação ecumênicos que passaram a abrigar os teólogos da libertação. Outra característica crucial é sua identidade híbrida, às margens da academia e da Igreja, além da centralidade da categoria *pobres* – sujeito da libertação e da história da América Latina. Em seus primeiros critérios o CEHILA estabelecia:

> 1.Pressuposto metodológico: A história da Igreja reconstrói a vida da Igreja conforme a metodologia histórica. É uma ocupação científica, porém ao mesmo tempo a história da igreja inclui como momento constitutivo da reconstrução do fato histórico a interpretação à luz da fé. É uma ocupação teológica.
> 2.Pressuposto teológico: Se entende teologicamente a História da Igreja na América Latina como a História do Sacramento de Salvação entre nós: a Igreja como instituição sacramental de Comunhão, de missão, de conversão, como palavra profética que julga e salva, como Igreja dos pobres. Ainda que todos estes aspectos sejam expressões vivas de um só Corpo, nos parece que é mais conveniente por razões evangélicas, históricas e exigências presentes, prestar especial atenção em nosso enfoque histórico ao pobre. (...)"[514]

O projeto histórico-teológico do CEHILA tinha uma clara intencionalidade política. A compreensão dos teólogos da libertação de suas próprias ações como intelectuais orgânicos condicionava sua atividade intelectual a uma causa político-religiosa específica.

O CEHILA manteve seu propósito de reescrever a História da Igreja na América Latina. Apesar da inclusão de um critério ecumênico que abria espaço para atuação principalmente dos protestantes, o CEHILA iniciava suas atividades a partir de um viés ainda bastante institucional, centrado em torno da Igreja Católica.

A narrativa histórica proposta por Dussel-CEHILA estava condicionada também pelo conceito de pobres. O sujeito da narrativa histórica dusseliana era aquele que era definido pela teologia da libertação como *crente e oprimido*. O conceito de América Latina como cenário geográfico-territorial onde transcorria a saga trágica desse povo crente e oprimido, transformava a própria América Latina numa grande *comunidade imaginada*, uma espécie de nação continental que abrigava a mesma história, os mesmos heróis, a mesma memória, a mesma tradição, o mesmo mito de fundação e cultura religiosa. Foi no projeto de construção de uma narrativa-histórica do cristianismo e da Igreja na América Latina proposto pelo CEHILA que se materializou a definição da América Latina como um continente crente e oprimido.

3.5 - O mito de fundação e a narrativa histórica

Entre os principais elementos que estruturam o processo de invenção discursiva das comunidades imaginadas, segundo Stuart Hall, está o mito de fundação. Na verdade, o mito de

[514] "Critérios del proyecto que promueve la Comisión de Estudios de Historia de La Iglesia en América Latina (CEHILA)" In CEHILA, *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) y Historia de la Iglesia en América latina*. Barcelona, 1976, p.199. (tradução do autor)

fundação é uma história que coloca na origem da comunidade imaginada as pessoas e suas características identitárias como sendo algo antigo, de longa data. O mito fundacional faz de um evento um marco, uma espécie de símbolo que dá legitimidade política e autoridade ao discurso identitário que se quer produzir no presente em função de um determinado projeto de poder específico. O passado é usado e construído para dar legitimidade ao presente.

Para Dussel, retornar à *origem* é fundamental para se compreender a América Latina na ótica da teologia da libertação. Sua leitura do passado possui um claro objetivo político, legitimar o discurso da teologia da libertação reinventando a América Latina como uma grande comunidade imaginada *crente e oprimida* para que seu projeto de poder *ad intra* (interno à Igreja e às instituições à ela ligada buscando ali a hegemonia) e *ad extra* (fora do âmbito institucional, mas buscando a recolonização da esfera pública secularizada – vida política, acadêmica, nos movimentos sociais, etc) que parte dessa definição da América Latina pudesse ser considerado mais legítimo, mais verdadeiro, mais real.

A narrativa histórica proposta por Dussel e pela teologia da libertação estabelece como mito de fundação da América Latina o processo de conquista e evangelização espanhola da América nos séculos XV e XVI. Para Dussel é nesse momento histórico que algo novo, diferente e singular começa a surgir a partir do encontro da civilização europeia com a ameríndia. É antes de tudo a identidade mestiça e original da América Latina que o *historiador da libertação* pretende reforçar.

> "Isto é o que nos está acontecendo hoje na América Latina: descobrimo-nos, nos últimos decênios, como diferentes de todas as outras culturas. E "sempre" significa desde o começo da nossa história: a história latino-americana começa em 1492. Nossa mãe é Ameríndia, nosso pai, se querem, é a Espanha (ou invertam os termos, não importa). Mas o filho novo não é nem Ameríndia, nem Espanha, nem Europa, nem os incas, nem os astecas, mas algo novo; é uma nova cultura *criolla*, mestiça, mesclada. (...)
> Voltaremos, então, os olhos às origens e depois, a partir da história, nos interpretaremos hoje."[515]

Dussel se utiliza da metáfora do filho para poder explicar a originalidade e especificidade da América Latina, que apesar de ser herdeira tanto da civilização ameríndia quanto da europeia, não as reproduz integralmente, mas se constitui como algo essencialmente outro, no qual ambos

[515] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 30.

estão presentes. A metáfora dusseliana permitia atestar a singularidade e especificidade da América Latina, sua própria diferença, sua singularidade. Essa especificidade latino-americana era *conditio sine qua non* para qualquer elaboração identitária de América Latina.

Definida a singularidade latino-americana, Dussel aponta duas dimensões dessa *origem* da América Latina que desde sempre define sua identidade. Por um lado o processo de conquista que deu origem à exploração colonial da América Latina, à relação histórica de dependência, pobreza e subdesenvolvimento que irá se perpetuar e definira a identidade sócio-econômica do subcontinente; enquanto o processo de evangelização teria promovido a disseminação da fé cristã estabelecendo outra identidade do continente, a de continente crente, cristão, católico.

> A "conquista da América" é um pecado originário da modernidade, é uma páscoa negativa da opressão, é a dialética da dominação feita universal, planetária. Os povos metropolitanos (o atlântico-norte: Europa, Rússia e EUA) vieram, assim, a instalar uma totalidade opressora cujo movimento antropofágico começou no século XVI com a gloriosa "conquista da América": "*São manifestos a todo mundo os delitos e insultos inexpiáveis que os espanhóis (todo os europeus mais tarde) a Deus, nosso Senhor, cometeram nas Índias.*"[516]

Para Dussel, a conquista da América tem um aspecto profundamente negativo, o do extermínio das populações indígenas e da implantação do colonialismo. Em sua concepção, este ato de violência é fundador da modernidade que não pode ser separada do colonialismo como estratégia política de dominação. Modernidade esta que se associa a uma lógica de poder imperial de desprezo pelo outro, de subjugação do outro. A imagem símbolo de pecado-original para significar o processo de conquista da América é bastante significativa. Representa um momento de degradação, queda, ruptura com Deus, disseminação do mal. A avaliação da empresa europeia na América é negativa. Entretanto, Dussel analisa também o processo conjugado de evangelização e contrapõe as duas imagens: a da conquista à da evangelização.

> A conquista foi a "destruição da Índias", como disse Bartolomeu. Da parte dos espanhóis houve dois tipos de homens: o guerreiro conquistador e o missionário...
> Os guerreiros conquistadores seguem a dialética das armas, da violência e da vitória do mais forte. É evidente que o militar necessita de uma ideologia (até mesmo de uma teologia) que lhe permite fixar nitidamente o outro como inimigo, a quem terá que vencer. Porém, este guerreiro conquistador se dizia cristão. Como

[516] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 70. A citação é de Las Casas.

> puderam homens de igreja, cristãos, chegar a ser opressores, conquistadores de outros homens em nome de sua pretensa fé? (...) tudo isso era possível porque passava a ser a essência própria do cristianismo o fato de este ter-se identificado com a cristandade, que foi se organizando desde o século IV, primeiro como cristandade bizantina, depois latina e nela a hispânica. Na metamorfose da "cidade de Deus" o reino escatológico acabou por se identificar com uma cultura: a *cristandade*. Na Idade Média, as cruzadas tinham a significação de "guerras santas", (...)Para além do horizonte da "ecumene" (...) latina estão os infiéis, os bárbaros, os incultos, o profano, o perigoso, o não-ser, o nada (...).Portugal do século XIV, de Henrique, o navegador, se adentrou nos mares de ninguém , no Atlântico, com plena consciência de ir até o não-ser que devia ser civilizado e convertido à fé cristã. Os papas apoiaram suas aventuras e deram-lhe pleno domínio sobre as terras, animais e homens. Assim surgiu o padroado, isto é, a potestade missionário-conquistadora da cristandade sobre as culturas e os homens descobertos. A Espanha que, por sua parte vinha reconquistando as terras ocupadas pelos infiéis desde o longínquo 718, completa em 1492 sete séculos de gloriosa e santificante guerra contra os que não tem a fé cristã. Acostumou-se a vencer o outro, o que está além do horizonte da totalidade, pelas armas, para depois "pregar-lhe" o evangelho. A reconquista era a expansão opressora dialética da cristandade, do 'mesmo' sobre o outro, como dominação cultural, política, econômica e religiosa. A Europa, então, no "eu-reconquisto", que depois será na América "eu-conquisto", e mais tarde ontologicamente enunciado como "eu-penso", e agonicamente como "eu-vontade-de-poder", põe e impões seu "eu" como único, indeterminado, incondicional, universal, natural, absoluto, divino, totalizado.
>
> *Ego cogito cogitatum* ("eu penso o pensado", de Descartes a Husserl, que é antecipado pelo "eu conquisto o conquistado") é o enunciado próprio de uma cultura imperial, dominadora, depreciadora do outro. (...) O *cogitatum* não é *creditum*. Não posso ter fé em alguém que conheço, que compreendo, que não tem nenhuma exterioridade com relação ao meu mundo conquistador e opressor. (...) O "eu" da cristandade como totalidade havia interiorizado ou intra-sistematizado o próprio Deus, uma vez que a cristandade (o Sacro império romano) acreditava não apenas ter Deus ao seu lado, mas como momento de sua estrutura. A divinização da Europa é uma totalização incrédula. Ou melhor, a fé vem a ser considerada uma visão, um conhecimento teórico de uma doutrina[517].

Dussel aponta a concepção de *cristandade,* geradora do guerreiro-cristão*,* como responsável pela simbiose entre o processo de conquista e de evangelização. O autor cria uma narrativa interpretativa com o objetivo de demonstrar que o processo de conquista está imbuído do espírito militar de defesa da cristandade. Procede a historicização do processo expansionista em Portugal e Espanha demonstrando como em cada caso a noção de conquista e evangelização estão imbricados. Para Dussel esta atitude imperial europeia é a gênese da modernidade, que cada vez

[517] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 72-73.

mais se secularizará, transformando a fé em doutrina, em saber e gradativamente se distanciará do discurso religioso para legitimar sua vontade de dominação.

> A fé como doutrina teórica é ensinada num catecismo que é necessário memorizar, repetir, recordar. A memória conserva "o mesmo", mas "o mesmo' em história é o passado. O ser recordado é o ser opressor, é o fruto de uma pedagogia opressora que nega o outro como outro, em tudo aquilo que tem de distinto e novo. (...) A visão e a doutrina, a teoria e o saber passaram a ocupar o lugar da fé no pobre, que é a epifania histórica do deus de Israel, da igreja cristã. A fé transformada no saber é a passagem do cristianismo para a cristandade. Neste sentido, Hegel é o ontólogo não só do mundo luterano, mas do europeu em geral. A *razão-visível* vem ocupar o lugar do *amor-de-justiça*, da *esperança* e da *fé* no outro. O saber, o sábio, o científico é o homem perfeito da totalidade totalizada, do ídolo, da divinização do "eu" conquistador moderno, que fez sofrer o índio, o africano e o asiático. O "eu" como força, como potência opressora, tendo como instrumentos as caravelas e os cavalos, os cães e a pólvora e um *ethos* guerreiro de sanguinária e adestrada audácia na arte de matar o outro, deu logo à Europa, graças ao ouro e à prata do índio e à venda de escravos negros, uma preponderância mundial que já se deixou ver em Lepanto. O pecado da dominação imperial, que em evangelização é dominação pedagógica, não foi considerado nem pelos teólogos do Concílio de Trento, nem pelos Vaticanos I nem II. É um pecado onipresente, que foi confundido com a "natureza" das estruturas econômico-políticas, que são movidas por "leis naturais"[518].

Dussel procede a uma separação entre fé e doutrina (fé racionalizada, saber, doutrina). Para o autor o legado da cristandade, "*fé transformada em saber*" é recuperado pela lógica do pensamento moderno quando este se nega a reconhecer o outro, a exterioridade, o não-visível. Essa matriz de *autovalorização* da Europa consolidou o espírito de dominação, o *ethos* guerreiro que resultou na opressão e matança dos outros, na opressão e exploração da América, resultante da dominação imperial. A conquista da América se dá a partir dessa lógica cultural europeia da dominação, da exploração, da "*arte de matar o outro"*. Assim, Dussel explica porque desde suas origens a América Latina é um continente oprimido, pois sua gênese, sua constituição é fruto da expansão de uma lógica opressora.

Entretanto, apesar de afirmar que a evangelização a partir da concepção *ensimesmada* ou *narcísica* de cristandade se constitui como pedagogia do opressor no pacote do processo de conquista, Dussel distingue algumas especificidades do projeto missionário que acabaram se

[518] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 73.

"descolando" do conceito de cristandade e promoveram efetivamente um processo de evangelização do novo continente.

> Os grandes missionários, desde Antônio de Montesinos e Pedro de Córdoba na Hispañola, passando por centenas de outros, entre os quais devemos contar Bartolomeu, embora tivessem sido minoria, significaram a Igreja propriamente dita. Eles evangelizaram na medida de suas possibilidades. Eles puderam ter fé, pois deram lugar ao outro como outro – ... – e porque delataram a injustiça da "encomenda", da opressão, da conquista, das "pacificações" pelas armas. Eles distinguiram cristianismo de cristandade, evangelho de uma cultura. Bartolomeu escreveu uma obra, a primeira em seu gênero na Idade Moderna e protótipo de pastoral missionária: *De unico modo* ("Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião"); evangelização pela palavra compassiva, e não pela armas conquistadoras. O outro aparece como digno. (...)
> Eles evangelizaram. Evangelizar não é conquistar. Evangelizar é o "serviço analético" (habodah) que parte de um ouvir a voz do outro, do pobre, que parte, então, da fé. Não é a expansão do "mesmo", que inclui o outro com instrumento na totalidade. Ao contrário (...), evangelizar é partir do outro, de sua revelação; o "trabalho", ou a práxis libertadora é resposta e é responsabilidade de organizar a partir do outro e para ele uma *nova* ordem. Essa ordem não é mero crescimento do mesmo, mas inovação, pré-criação, é libertação humana, econômica, política, cultural, sinais da libertação escatológica em Cristo. O evangelizador começa sendo discípulo do outro, do pobre, do índio ... O trabalho libertador ou 'serviço" parte da palavra do pobre tal como o fez o bispo mechoacano Vasco de Quiroga (bispo de 1538-1565) com as suas 150 instituições hospitaleiras entre os tarazcos, ou Pedro Claver com os escravos negros de Cartagena, ou ainda Roque Gonzáles nas "reduções" entre os guaranis do Gran Chaco...
> A evangelização não é parte de uma potência dominadora da totalidade, mas tem sua origem no outro, no pobre, no índio, no negro... (...)
> A evangelização é o oposto da conquista dialética. (...) A evangelização do século XVI ou a do século XX instauram um novo método de confiança no outro, um método da palavra analógica, uma analética. A fé profético-evangelizadora de nossos missionários é a fecundidade paterna. A mãe é ameríndia. O filho é a América Latina. O pai é o conquistador e o missionário. O conquistador repete, o evangelizador procria, é fecundo, inovador (...). O profeta, como subversivo da totalidade hispânica, joga-lhe na cara seu pecado, sua injustiça, e relança o processo criativamente. Ele é aquele que permitiu a novidade do filho, e não a mera imitação do pai. A América Latina não é Espanha graças aos Bartolomeus. Os estados unidos da América, ao contrário, são a Europa ou uma província privilegiada da Inglaterra que cresceu enormemente. Os missionários defenderam o índio, sua língua, seus costumes, sua raça. O habitante da América latina é o mestiço, o zambo, o filho novo[519].

[519] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 74-75.

Na análise histórica dusseliana, a conquista e a evangelização se diferem no quesito respeito ao outro. Enquanto o primeiro gerou a opressão, a morte, a dominação e o colonialismo, a segunda possibilitou o surgimento de uma nova civilização, pois ao respeitar o outro, o desejando como fiel possibilitou sua incorporação, permitiu enfim a mestiçagem. Os primeiros missionários do século XVI são vistos como figuras diametralmente opostas a dos guerreiros conquistadores. Dussel constrói uma visão romântica da evangelização da América destacando uma minoria como sendo a que realmente se dedicou ao processo de evangelização na América.

Na verdade Dussel produz uma dupla fundação mítica: a da civilização latino-americana e da teologia da libertação (da ideia de uma Igreja dos pobres na América Latina). Aliás, não é a toa que ambos compartilham um mesmo mito de origem. A ideia de uma teologia da libertação na gênese da civilização latino-americana promove uma identificação ainda maior da teologia da libertação com a ideia de América Latina, como se uma não pudesse sobreviver sem a outra, como se ambos se misturassem e se identificassem mutuamente. Na perspectiva histórica de Dussel, a América Latina não seria possível sem a *teologia da libertação*, já que foram os "*Bartolomeus*" que fizeram nascer uma nova civilização, distinta e mestiça. Neste mito de fundação, Dussel destaca o impacto e atuação *profética* de uma minoria de *missionários da libertação* no século XVI inflacionando o significado deles e de sua práxis sobre todo o conjunto do processo de catequização do Novo Mundo. Ao construir esta leitura, Dussel também inflaciona o significado dos teólogos e bispos da libertação na América Latina do período. Uma minoria moralmente superior, verdadeiramente cristã, profética e voltada para os pobres representa mais, tem mais significado efetivo, que todo o conjunto da Igreja Católica.

Este mito de fundação de uma *Igreja missionária da libertação* que gera a América Latina no século XVI é reforçado com a sequência narrativa estabelecida por Dussel. O autor contrapõe esse momento profético inicial ao processo de consolidação do sistema de cristandade pela Igreja institucionalmente organizada a partir de 1552. "*Trata-se da época que denominamos,... , a 'cristandade das Índias', e vai desde o fim da organização das colônias até a invasão da Espanha por Napoleão*"[520]. Neste processo, com o estabelecimento da Igreja totalizada, o indígena é incluído como parte oprimida, dominada, na *mita* e *encomienda* e o conquistador-guerreiro dá lugar a uma nova estratificação social e estabelecimento de uma estrutura político-burocrática de dominação e exploração colonial da qual a Igreja é parte constitutiva. "*Essa*

[520] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 75.

totalização volta a negar a fé no pobre"[521]. Para Dussel, a Igreja institucional (e aqui o tema do distanciamento institucional da teologia da libertação retorna e é reforçado), hierárquica, estava inteiramente na burocracia hispânica e na oligarquia criolla."*Esses evangelizadores puderam ter fé no pobre, na epifania do deus criador do judeu-cristianismo. A "igreja totalizada" pouco ou quase nada descobriu da originalidade do "povo" latino-americano que se gerava lentamente*"[522]

A narrativa histórica de Dussel contrapõe a efervescente origem mítica a um processo subsequente de desvirtuamento do conteúdo original, de sufocamento repressivo da vocação original do *catolicismo libertador* na América Latina. O processo de dominação se por outro longo período histórico que Dussel nomeia de "*Segunda Totalização (1808-1929/1962)*". Este período, inaugurado pelas guerras de emancipação nacional, é marcado pela ascensão da oligarquia criolla. Em termos de identidade sócio-econômica não há modificações substanciais, pois a América latina passa das relações de dependência com a Espanha para, na concepção de Dussel, cair na esfera de dominação neocolonial da Inglaterra. Dussel também destaca que internamente o processo de emancipação não foi popular, e que a oligarquia criolla foi primeiramente conservadora e terratenente (herdeira da classe *encomiendera*) e após 1850 iniciou uma divisão com o surgimento de grupo liberal.

> O "povo" latino americano, os pobres, os mestiços, zambos, índios, escravos negros não têm participação no processo. São dominados pelos novos senhores, os mordomos dependentes. São os pobres do evangelho, nos quais se haveria de crer.
> A Igreja é, integralmente, conservadora. Os conservadores são por essência católicos. Os liberais são anticlericais, anticatólicos, que convidam as igrejas protestantes e a cultura laicista da corte francesa a intervir ativamente na vida latino-americana no final do século XIX. (...)
> (...) A crise da cristandade força a Igreja a continuar identificando *a cultura* da época colonial e hispânica com a fé concreta da igreja. A fé se confunde, assim, com um "saber de cultura", com o "conhecimento culto de uma doutrina" tradicional e do estrato conservador. Com o tempo, o liberalismo acederá à classe oligárquica e produzir-se-á a confluência conservador-liberal. Quando tal grupo vier a apoiar o militarismo posterior à crise de 1929, tal "saber de cultura" que passa sendo a fé cristã, se identificará com o possuir a "civilização ocidental cristã". Será o fruto da tentativa de uma "nova cristandade" (...) A fé dá lugar novamente a um saber (...)
> O "povo" dos pobres (mestiços, zambos, índios, negros) vê todo o processo de fora. (...) o que o povo simples dos pobres sabe é que todo esse processo foi feito

[521] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 76.
[522] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 77.

> sem ele. Por isso, contra uma oligarquia que quer alfabetizá-lo, educá-lo europeizadamente, aliená-lo, esse passa de ouvido a ouvido suas tradições, sua *cultura popular*. É aqui que o catolicismo que os evangelizadores do século XVI, com muitos defeitos, mas com uma generosidade imensa, souberam inculcar aparece ao próprio povo como um baluarte de sua autenticidade. **O catolicismo popular é parte inseparável da cultura popular**[523]. Nessa religiosidade tão denegrida pela oligarquia europeizada como superstição, magia, idolatria, etc, há fé; há um crer no pobre que se é, no outro pobre, no futuro, na libertação. Esta fé não é um saber, não é autoconsciência, nem consciência como conhecimento, como doutrina, mas é um poder crer; é estar aberto ao escatológico porque não creem na ordem vigente, na totalidade que a oligarquia maneja dependentemente (...). O pobre crê no pobre, nele confia, por isso está aberto ao pobre de Nazaré e pode crer na revelação do outro, do outro absoluto, do que é outro do sistema histórico organizado e vigente, em concreto: o do capitalismo latino-americano dependente[524].

A narrativa histórica dusseliana descreve a história da América Latina como uma história contínua de dominação. A América Latina é essencialmente um continente pobre e oprimido, com um histórico de dependência. Entretanto, *o povo*, que na concepção de Dussel e da vertente argentina, encarna analogicamente *os pobres* e a própria concepção de *povo de Deus*, está de fora deste processo, não é responsabilizado por ele, como são as oligarquias fundiárias, liberais e militares; ou seja, as elites criollas.

Para o autor, o povo manifesta resistência aos projetos das elites criollas por meio da cultura popular. Cultura popular e catolicismo popular se apresentam como sinônimos na América Latina. Esta cultura elevada ao status de genuinamente latino-americana, pois não é a cultura-reflexo das elites criollas que buscam ansiosas por modelos estrangeiros, mas fruto do trabalho dos primeiros evangelizadores do século XVI. O mito de fundação é novamente reforçado: o catolicismo popular que se originou da práxis dos primeiros evangelizadores do século XVI corresponde à genuína cultura latino-americana, à cultura dos pobres. Foi nesse catolicismo popular que se preservou a verdadeira identidade cultural da América Latina.

É interessante observar que na argumentação de Dussel o laicismo e o liberalismo defendidos por parte da elite criolla latino-americana são considerados elementos exógenos à cultura latino-americana. Há implícito no texto o argumento de que a cultura latino-americana é católica, de variante popular, porém católica. Isso significa uma espécie de antilaicidade,

[523] Grifo deste autor.
[524] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.80.

antiliberalismo inerente a cultura latino-americana que na interpretação de Dussel se manifesta resistente por meio do catolicismo popular.

Esse contexto histórico também assiste a um deslocamento do centro. A América Latina persiste como esfera de poder neocolonial, entretanto lentamente os EUA começam a ocupar o espaço de domínio imperialista anteriormente exercido pela Inglaterra:

> (...) os Estados Unidos vão substituindo progressivamente a vigência imperial da Inglaterra. Desde as ocupações de territórios mexicanos no século XIX, isto é, desde a anexação do Texas, em 1846, até seu avanço no Pacífico, no Caribe e na América Central. Desde 1930, sua presença se torna mais marcante em toda a América Latina, até que em 1945, fim da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos ficam com todo o poder imperial sobre nosso continente. Dependente do colosso do norte existe hoje uma oligarquia burguês-militar conservadora liberal; uma crescente classe flutuante ou média em todos os países; um povo de pobres, camponeses, operários e marginalizados que não exercem o poder[525].

Segundo Dussel, a ascensão norte-americana não altera a lógica *centro-periferia* pela qual se desenvolvem as relações capitalistas internacionais. Persiste a ideia de permanência histórica da América Latina como continente dominado, dependente e explorado. Entretanto, ao mesmo tempo, cresce na América Latina a consciência da opressão imperialista e da dominação oligárquica.

> Já não se trata de uma guerra de emancipação nacional, mas de uma luta pela libertação latino-americana. É a revolução do próprio povo latino-americano contra a sua própria oligarquia centenária e, por meio dela do imperialismo mundial dos conglomerados internacionais. É um movimento que aparece e retrocede que dá sinais de vida e avança lentamente: a revolução mexicana de 1910 poderia ser seu ponto de partida, embora depois seja enquadrada no sistema[526].

Dussel denomina o período entre 1929 a 1962 de *Destotalização Consciente*: "*1930 é um ano-chave para toda a América Latina. A perda do poder pela classe liberal anticatólica, permite agora que o catolicismo respire. Dá-se então uma renovação, que eu chamaria de tentativa de uma 'nova cristandade'*"[527]. Dussel destaca que a derrocada do liberalismo anticatólico deu um novo vigor ao catolicismo e com ele a implementação da Ação Católica e da

[525] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 82.
[526] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 82.
[527] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana I*. p. 75.

democracia Cristã, que fizeram surgir a figura do militante cristão. Essa virada também permitiu o questionamento do modelo liberal e uma retomada da busca pela identidade nacional na maioria dos estados latino-americanos. Esse voltar-se para si é encarado por Dussel como uma oportunidade que se abriu para um gradativo conhecimento das mazelas da pobreza, do neocolonialismo e da dependência com a acentuação da crítica imperialista; para o surgimento da consciência periférica que inicialmente resultou nas teses desenvolvimentistas (CEPAL); e por fim, a desmistificação da lógica de saber/poder do centro. "*O Atlântico norte (Europa, Estados Unidos e Rússia) perde, aos olhos do profeta, a pretensa universalidade, deixa de ser uma totalidade universal*. *Trata-se da destotalização crítica dos pressupostos recebidos no processo pedagógico de denominação.* "[528].

O último período da grande narrativa estabelecida por Dussel se inicia em 1962, no contexto do Vaticano II e da Revolução Cubana, da crise do modelo de *cristandade* na Igreja e da radicalização política dos militantismo ligado ao catolicismo social (JUC, JEC, JOC), do esgotamento do modelo desenvolvimentista e do surgimento da teoria da dependência.
Dussel reflete sobre como estes fatos confluem todos para o surgimento da *teologia da libertação* na América Latina.

O autor destaca que a Revolução Cubana contribuiu de modo significativo para intensificar as lutas por libertação no continente latino-americano. "*Um longo processo estava em gestação na América Latina. Em 1959, um grupo de guerrilheiros derrota Batista em Cuba. Fidel castro aparece junto ao "Che" Guevara como símbolo mundial e latino-americano do processo de libertação contra o imperialismo norte-americano. A partir deste momento organizam-se movimentos de libertação em toda a parte"*[529]. A luta por libertação, pela superação de sua condição de dependência contra o imperialismo norte-americano confirma a identificação da América Latina como continente pobre, explorado e dependente. A busca pela ruptura dessa condição subalterna é, na concepção de Dussel, resultado da autoconsciência da América Latina nos anos 1960, um conhecimento maior de sua *identidade sócio-econômica*.

Por outro lado, Dussel destaca o surgimento da teologia da libertação e de Medellín. Para isso recorre à ideia de que a teologia da libertação decorre do comprometimento crescente dos

[528] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 81.
[529] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 117.

cristãos com as lutas políticas de libertação no continente que almejam superar sua condição de dependente e explorado.

> A teologia da libertação não surge por geração espontânea. Tem uma história recente – a história a longo prazo deve remontar até Las Casas, no século XVI. Entre os movimentos juvenis – da ação católica especializada (JUC, JEC, JOC) da última época da cristandade começa-se a descobrir a responsabilidade do leigo como tal e sua exigência de compromissos políticos. Procedentes de setores médios – de pequena e média burguesia em sua maioria ou de operários e camponeses dirigentes. –, na década de 50 (no Brasil, por exemplo), estes grupos radicalizam, já que não aceitam mais a aliança com a burguesia industrial e a oligarquia latifundiária. Muitos deles são estudantes que suportam com "má consciência" o não pertencerem às classes oprimidas. Por isso repudiam sua classe, passam do formalismo à revolução (...) e caem também às vezes num romantismo por falta de realismo político. Este utopismo pode ser observado nas posições heróicas,..., de um Camilo Torres na Colômbia (...), ou dos guerrilheiros do Toponte na Bolívia. (...) Não é estranho que os grupos armados da esquerda peronista na Argentina ("montoneros") tenham sido fundados por antigos dirigentes da JUC ou que o MIR no Chile contasse com a maioria do assim chamado "grupo dos oitenta" sacerdotes. A teologia da libertação não é a expressão de grupos guerrilheiros ou de extrema esquerda. Muito pelo contrário, significa uma reflexão que se fundamenta numa realidade bem mais profunda, fecunda e que por isso cresce na perseguição, no martírio dos cristos latino-americanos, centenas que dão a vida por sua fé, em situação política concreta, assassinados por forças parapoliciais ou pela polícias, exércitos ou grupos vinculados com a CIA ou seu sequazes[530].

Para Dussel há na década de 1960 e 1970 uma proliferação dos movimentos populares de libertação e o crescente engajamento de cristãos nestes grupos. Este processo estimula as instâncias institucionais da Igreja a um envolvimento com a temática.

> Parece possível organizar um movimento continental de libertação histórica. Por seu turno, o CELAM organizou criticamente seus institutos. Sucedem-se reuniões de estudos de religiosos, bispos, leigos. Os movimentos de base são cada vez mais numerosos. Os grupos sacerdotais crescem em quase todos os países – os mais importantes são: 'sacerdotes para o terceiro mundo" na Argentina, o "Grupo dos oitenta", no Chile, ONIS no Peru, etc[531].

[530] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 114-115.
[531] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.118.

Na concepção de Dussel a chamada "teologia do desenvolvimento" estava sendo deixada para trás com o crescimento da autoconsciência da América Latina como continente pobre, explorado e dependente, entre os grupos cristãos e também na Igreja Católica. "*Medellín é o fim do momento de preparação: seu vocabulário é desenvolvimentista (fala-se de "promoção humana", "desenvolvimento") e de libertação ("tensões internacionais e neocolonialismo externo", "distorção crescente do comércio internacional", monopólios internacionais ou imperialismo do dinheiro")*"[532].

De certa forma, para o "*historiador da libertação*", Medellín é um marco, pois evidencia uma inclinação significativa da Igreja latino-americana em direção à temática da libertação. Para o autor é neste contexto que surge uma Igreja Popular, composta de bispos, sacerdotes e leigos que se comprometem com a causa da libertação, com as lutas do povo latino-americano.

Mesmo sobrevindo a intensificação da repressão política dos estados militares da década de 1970 e também a repressão interna à Igreja pela ascensão do grupo liderado por Monsenhor Afonso Lopez-Trujillo no CELAM, cada vez mais a Igreja Popular e a teologia da libertação se insere nos movimentos populares. "*A teologia da libertação assume cada vez mais seriamente sua inserção nos movimentos populares de libertação e não pode deixar de estar ao lado de seus companheiros de lutas, os mártires da igreja latino-americana...*"[533]; *"(...) dois fenômenos essenciais, que alimentam toda a teologia da libertação: o movimento e a organização crescente do povo latino-americano,..., e a Igreja Popular que cresce juntamente com este povo, dando o próprio sangue, alegrando-se no mesmo triunfo*"[534]

O autor procura associar a teologia da libertação aos movimentos de libertação do "povo latino-americano" e à Igreja Popular, criando uma simbiose discursiva e uma identificação mútua entre ambos a partir da categoria de povo. "*No fim, tudo se alimenta num solo comum: o povo, as lutas do povo latino-americano, a Igreja Popular deste povo. Por isso o tema da religiosidade popular é hoje um objeto obrigatório de toda a teologia da América Latina*"[535]. A religiosidade popular aparece novamente como significado imediato de cultura popular latino-americana. Esta identificação entre religiosidade e cultura estabelece as condições para a defesa da concepção da *catolicidade latino-americana.*

[532] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.116.
[533] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.123.
[534] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.127.
[535] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.129.

Assim podemos afirmar que a narrativa histórica estabelecida por Dussel e que será a matriz interpretativa do CEHILA é antes de qualquer coisa a versão histórica oficial da história da América Latina e do catolicismo nela produzida pelo discurso da teologia da libertação.

> Como se pode ver, a história da teologia latino-americana tem três tempos fortes, de criação teológica, ao mesmo tempo em que são os tempos da militância histórica, popular; são teologias da libertação – contrapostas em cada momento a uma teologia da dominação. O primeiro momento criativo foi o "movimento teológico profético", exemplificado por Bartolomeu de Las Casas no tempo da conquista e da evangelização. O segundo momento foi o tempo da "Emancipação nacional", de libertação das metrópoles europeias. Foi também uma teologia política da libertação. O terceiro momento é o atual, depois da crise do desenvolvimentismo, a partir de 1965, e se trata da primeira "teologia explícita da libertação" como libertação[536].

A história da América Latina construída pela teologia da libertação é uma história da própria teologia da libertação. A definição acima explicitada por Dussel indica a presença sub-reptícia ao longo da história da América Latina. Presente desde o momento de sua fundação, numa origem conjunta, passando pelas guerras de independência onde aflorou de modo significativo e por fim no momento atual da lutas por libertação. Não há movimento político de libertação da América Latina em que a teologia da libertação não se faça presente. Ela sempre esteve lá, desde os tempos imemoriáveis, reprimida pela Igreja Oficial (dicotomia: Igreja Oficial x Igreja popular; teologia da dominação x teologia da libertação), mas acolhida no coração do povo na forma do catolicismo popular. Dussel estrutura uma narrativa memória do passado no qual a teologia da libertação surge como um componente a-histórico, ad-infinitum. Por essa longevidade, muito mais legítimo e por representar o verdadeiro povo latino-americano, crente e oprimido ainda mais legítimo.

Sem dúvida que o discurso da teologia da libertação trabalha com a concepção de utopia e por isso mesmo representa o desejo de construção de uma nova ordem político e religiosa. No entanto, ao construir uma história-memória da América latina e da teologia da libertação valoriza do passado a herança católica, pois busca por meio dessa herança a mobilização necessária para a concretização de seu projeto político-pastoral.

Portanto, projeto político-teológico da teologia da libertação enfatizou a ruptura com o passado e a necessidade de uma construção da libertação, ou seja, de uma história nova a partir

[536] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p.129.

da herança positiva: o substrato cultural católico e a consolidação da Igreja como instituição hegemônica na América Latina[537]. Nesses últimos elementos os teólogos justificavam sua atuação política que parecia buscar uma hegemonia institucional e a mobilização popular dos fiéis.

3.6 - Os heróis da América pobre e católica

A reinvenção da América Latina pela teologia da libertação enfatizou o componente religioso de sua identidade. Obviamente a América Latina da teologia da libertação tornava o componente religioso como parte fundamental de sua cultura de tal modo que a mobilização desse componente religioso seria crucial para qualquer projeto político de libertação da América Latina. Esse exercício discursivo criava as condições necessárias para que a atuação de religiosos se tornasse imprescindível para a libertação da América Latina.

Na criação de uma história-memória da América Latina na qual o elemento religioso se torna protagonista, os heróis escolhidos para serem venerados como símbolos dessa saga histórica do povo crente e oprimido combinavam os dois elemento: o desejo de libertação e uma profunda religiosidade. Além disso, estes heróis aparecem de modo mais significativo nos três tempos fortes da história da teologia latino-americana, de criação teológica conjugada à militância histórica, popular.

Na narrativa dusseliana, os heróis da libertação seguem o arquétipo pioneiro e fundador de Bartolomeu de Las Casas, elevado a condição de maior herói latino-americano, profeta dos profetas da América Latina, precursor da teologia da libertação e protetor dos pobres.

> Bartolomeu de Las Casas (1474 – 1566) não foi um historiador (...), nem simplesmente um humanista que descobriu no índio a pessoa humana; Bartolomeu foi um autêntico profeta, e por isso seu estilo é profético, apocalíptico, o que explica os exageros, o hiperbólico de sua mensagem, mas ao mesmo tempo a adequação de sua revelação. Las Casas foi um teólogo explícito da libertação, uma vez que soube descobrir, em pleno século XVI, o pecado que já tem cinco séculos de história universal: o pecado da dominação imperial europeia sobre suas colônias do terceiro mundo (América Latina, mundo árabe, África negra, Índia, sudeste asiático, China). O pecado original da modernidade foi ter ignorado no

[537] Isso fica claro quando percebemos que a base epistemológica de interpretação da América Latina e de sua história na teologia da libertação é o binômio ***opressão-libertação***. Conf. BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação*. Lisboa, Editora Multinova, 1976.

> índio, no africano, no asiático, "o outro" sagrado, e o tê-lo coisificado como um instrumento dentro do mundo da dominação norte-atlântica. (...)
> Pode-se observar que Bartolomeu nos descreve claramente, a dialética da dominação. Num primeiro momento, há um confronto até a morte ("com vida nas guerras"): esta guerra já é injusta, trata-se de um crime histórico universal que espanhóis, franceses, alemães, homens dos Países Baixos e Inglaterra (para não falar dos Estados Unidos e Rússia) há tempos que esqueceram (pois não o sofreram). Os que permanecem com vida, num segundo momento são "oprimidos" com a mais terrível "servidão". Não há então que se esperar Hegel para enunciar a dialética do senhor e do servo, da dupla alienação, seja total no escravo ou parcial no trabalhador. Mas, além disso, Bartolomeu declara também a alienação da mulher, da índia, que é a mãe da América Latina, amancebada com o prepotente pai espanhol que mata o índio varão e tem filhos (o mestiço: o homem latino-americano) com a serva. (...)
> Bartolomeu nos reponde (...): "*O motivo (final) pelo qual os cristãos mataram e destruíram tantas e tais e tão infinito número de almas foi apenas por ter por seu fim último o ouro e encher-se de riqueza em poucos dias (...)*
> *O ouro e a prata, a riqueza é exatamente o projeto existencial do homem moderno europeu, do homem burguês*, (...)
> Domingos de Santo Tomás, que será bispo de La Plata, escreve numa carta em 1º de julho de 1550: "*Há quatro anos que, para esta terra acabar de se perder, foi descoberta uma boca do inferno, pela qual a cada ano entra uma grande quantidade de pessoas, que a cobiça dos espanhóis sacrifica ao seu deus, e é uma mina de prata que se chama Potosí*"
> (...) outro bispo, Juan de Medina y Rincón, escreve em 13 de outubro de 1583, da longínqua Mechoacán: "*Muita prata que se tira daqui e vai para esses Reinos é beneficiada com o sangue dos índios e vai envolta a suas peles*".
> Tempos de profetas aqueles! Linguagem hispano-americana a Isaias, Jeremias ou Oséias! Como os homens. Como os homens europeus, que haviam edificado seu mundo sobre o cadáver do outro, do índio, do africano, do asiático, poderiam reconhecer como profetas estes cristãos do século XVI espanhol[538]

Para Dussel, Las Casas é o primeiro *teólogo da libertação*, pois denuncia a origem da exploração e opressão da América Latina e condena de sobremaneira o *ethos* burguês, que na concepção do autor é a raiz de toda lógica opressora capitalista moderna formada a partir de colonialismo europeu. Junto a Las Casas, o autor aponta dois outros bispos da América Latina que denunciaram também a exploração dos indígenas no século XVI, e equipara estes bispos a profetas bíblicos como Isaías, Jeremias e Oséias.

É interessante notar, que para além da concepção romântica acerca deste primeiro momento da Igreja na América Latina que reforça o mito de origem, Dussel destaca somente a atuação de

[538] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 58.

bispos. O próprio Las Casas é um bispo, alguém que pertence à hierarquia da Igreja Católica, com uma posição privilegiada institucionalmente. Ora não é por menos que apesar de toda a retórica da teologia da libertação de afastamento institucional, de sua estreita relação com os pobres e reverência aos movimentos populares, a maior referência simbólica seja justamente um bispo.

> Bartolomeu tem um apreço incalculável pelo índio, pelo pobre, o oprimido. Por isso, a guerra de conquista é absolutamente injustificada, não há nenhuma razão para fazê-la e é necessário que se lhe "*restitua o que lhe foi roubado e hoje roubam por conquistas e repartimientos e encomiendas e os que participam disso não poderão salvar-se*". E mais: "*as gentes naturais de todas as partes onde entramos nas Índias têm direito adquirido de fazer-nos guerra justíssima e eliminar-nos da face da terra e este direito lhes assistirá até o dia do juízo*" Bartolomeu justifica, pois, a guerra de libertação dos índios contra os europeus, em sua época e até na nossa. Teria, por conseguinte, apoiado teologicamente a rebelião do valente Tupac Amaru (1746-1782) no Peru ou de Fidel Castro em 1959 em Cuba – na mesma Cuba de sua conversão profética[539].

A atuação de Las Casas, na concepção de Dussel, não se dá apenas no sentido de condenar o processo de conquista realizado pelo europeu. Trata-se também da defesa de uma *guerra de libertação* do oprimido contra o opressor. O autor vincula historicamente Las Casas a dois outros episódios de *guerras de libertação*, o de Tupac Amaru, no século XVIII e o da Revolução Cubana, no século XX, criando uma legitimidade religiosa para os acontecimentos em questão.

O culto a Las Casas e sua ressignificação como um precursor da teologia da libertação cria uma espécie de modelo e conduta religiosa e profética na qual os teólogos da libertação devem se inspirar. Na verdade, Las Casas é levado ao panteão de herói latino-americano, atemporal, a-histórico, uma inspiração ad-infinitum.

> Bartolomeu faz uma crítica antecipada a todo o mundo moderno europeu, pré-capitalista, capitalista, industrial-colonialista e imperial. Primeiro a Espanha e Portugal, e depois a Holanda ou a Inglaterra com a França e a Alemanha, e depois os Estados Unidos e a Rússia, consideram o índio, o africano, o asiático, uma mediação para seu projeto de "estar na riqueza", fundamento desta existência burguesa ou da sociedade de consumo.[540]

[539] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 58.
[540] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 147.

Como já vimos, a narrativa histórica dusseliana se estrutura na perspectiva da continuidade. A história da América Latina é uma história de exploração e dependência, mas ao mesmo tempo de tentativas de libertação. Isso tem se dado desde o século XVI ao XX. Las Casas é encarado como aquele que primeiramente e de forma definitiva fez a crítica da exploração e a defesa dos explorados.

> O núcleo lascasiano, cujo eco ecoará durante cinco séculos e ainda hoje é vigente, resume-se assim: respeito e positiva afirmação do outro; confronto face a face com o outro; alienação e violação do outro num sistema no qual ele é reduzido a mero objeto de uso, "encomendado"; crítica à totalidade do sistema e em especial ao dominador (a burocracia hispânica nas Índias, a oligarquia criolla etc) descoberta da práxis opressora como roubo, injustiça[541].

É interessante notar que Las Casas é um herói discursivo. O mais relevante em sua trajetória é seu discurso de denúncia da dominação espanhola e defesa do indígena. Sua ação como bispo não é tão destacada, porém seu trabalho intelectual é sua grande obra-prima, nele está seu legado para a posteridade.

Se na origem mítica do século XVI, o herói desta grande comunidade imaginada chamada América Latina é o bispo Bartolomeu de Las Casas e os evangelizadores do século XVI, em contrapartida durante o movimento de emancipação do século XIX, há uma carência de figura episcopal que tenha se comprometido com o processo de independência da América Latina. Entretanto, o legado de Las Casas permanece: "*O próprio Simón Bolívar inspira-se em Las Casas, em algumas de suas cartas, para lutar contra a Espanha, assim como alguns heróis da independência mexicana no começo do século XIX*"[542].

Bolívar é ainda citado pelos teólogos da libertação sempre associando sua atuação no processo de emancipação e mais ainda em relação à sua defesa da integração dos países latino-americanos. A utopia integracionista de Bolívar é encarada como uma estratégia de autonomia diante do imperialismo. "*Como já dissemos, nossa evolução latino-americana parecia não ter uma coluna vertebral. Se alguma vez começou a tê-la foi na época colonial, por isso Simón Bolívar, convocando o Congresso latino-americano do Panamá, de 1826, pretendia continuar o movimento de convergência.*"[543]. Bolívar é cultuado como uma espécie de herói transnacional.

[541] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 147.
[542] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*. p. 142.
[543] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 27.

Os heróis nacionais laicos não são lembrados pelos teólogos da libertação, mas Bolívar sim, justamente por sua defesa do integracionismo latino-americano, elemento fundamental do discurso de reinvenção da América Latina como grande comunidade imaginada com uma cultura católica comum. "*Na América Latina, a consciência alerta de um Bolívar deverá ser reconhecida pela nova geração com responsabilidade continental como a de um profeta da integração latino-americana*"[544].

Além da inspiração lascasiana de Simón Bolívar, Dussel destaca a participação do elemento religioso no processo de emancipação dos países latino-americanos. O autor esclarece que o sistema de padroado fez com que a maior parte do episcopado latino-americano fosse inimiga da emancipação. A grande maioria era realista, exceto alguns casos como o de Calcedo y Cuero, bispo de Quito que apoiou a independência desde o primeiro momento. Entretanto, o autor destaca a presença marcante do baixo clero, regular e religioso, próximo ao povo, durante o processo.

> O clero, secular e religioso, sobretudo o primeiro inclinou-se para seu compromisso emancipador. Pode-se dizer, com Jorge Tadeo Lozano, que "*até nossa mais remota posteridade recordar-se-á com gratidão que a revolução que nos emancipou foi uma revolução clerical*". Sem a ativa participação do clero jovem teria sido impossível a emancipação. Os sacerdotes eram os únicos que estabeleciam o contato direto entre as ideias de independência e o povo mestiço, índio, negro. Os "criollos" eram parte de uma oligarquia; o clero ao contrário, vivia no meio do povo. O ministério presbiteral era real, de longa tradição, sacramentalista e devocional, com grande autoridade entre os fiéis[545].

A ideia do clero como uma ponte entre a elite criolla e o povo reforça o caráter de importância do elemento religioso na história da América Latina, deposita importância histórica à Igreja e à atuação dos sacerdotes. Entre os exemplos heróicos desse engajamento está o padre Hidalgo no México. "*O próprio pároco Miguel Hidalgo y Costilla (1753-1811) antigo diretor do seminário de Morella (México), lançou o grito que convocou o exercício da liberdade, a 15 de setembro de 1810. Conduziu os exércitos populares até que foi condenado por heresia pela Universidade do México e morreu fuzilado em 1811*"[546]. O padre Hidalgo, herói nacional

[544] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 31.
[545] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 198.
[546] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 108.

mexicano é alçado à condição de herói transnacional por seu caráter religioso e popular, representando o engajamento do baixo clero na luta de emancipação nacional.

Por fim, no terceiro grande momento da América Latina de confluência entre militância histórica e religiosa, surgem os mártires dos anos 1960. A figura mais simbólica é a do sacerdote Camilo Torres. Lembrado constantemente nos textos da teologia da libertação como mártir cristão que em nome da fé engajou na guerrilha de libertação nacional colombiana em 1966, Camilo Torres ascende à condição de herói latino-americano para a teologia da libertação. Sua morte é tão reverenciada como a de Che Guevara, o herói transacional da esquerda latino-americana. Camilo Torres é colocado no mesmo panteão e sua memória celebrada como exemplo que inaugura uma nova época de luta por libertação, na qual os cristãos estão engajados.

> Refiro-me às obras de um sacerdote colombiano, que se licenciou em sociologia na Universidade de Lovaina e que, por sua fé cristã e por seu sacerdócio, chegou a atitudes incompreensíveis para os que não percorreram seu itinerário. Por exemplo, ele escrevia acerca dos marxistas e dizia assim: "*Busquem sinceramente a verdade e amem o próximo de forma eficaz. Os comunistas devem saber perfeitamente que eu tampouco ingressarei em suas fileiras. Eu não sou nem serei comunista nem como colombiano, nem como sociólogo, nem como cristão, nem como sacerdote*". Escreveu isto quatro meses antes de morrer. Chamava-se Camilo Torres. Este cristão é um autor inteligente e tem sua maneira própria de encarnar a sociologia, a história e sua fé. Em todos os textos aparece sempre esta ideia: o amor. A caridade é o único mandamento do cristianismo, mas este amor deve ser *eficaz*[547].

É interessante observar que Camilo Torres é sempre encarado como um mártir *exclusivamente cristão* pela teologia da libertação. Tal afirmação legitima a tese que a fé cristã pode levar ao engajamento político pela libertação da América Latina. Além disso, Camilo Torres não é um herói laico, mas um sacerdote, mais um mártir institucional. Outro nomes citados por Dussel que lhe fazem companhia são o padre brasileiro Antônio Henrique Pereira Neto e o padre Heitor Gallegos, desaparecido no Panamá.

Em todos os escritos dos teólogos da libertação surge uma lista bastante relevante de sacerdotes mortos em decorrência de seu engajamento social e político em prol da libertação. A lista seria extensa demais para ser reproduzida aqui[548]. Entretanto, de todos os mártires, Camilo

[547]DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana I*, p. 93.
[548]Uma fonte excelente de informações é o martirológio produzido pela Prelazia de São Félix do Araguaia. A lista é bastante extensa.

Torres é o mais citado. Seu caso é paradigmático, talvez por ter sido o primeiro sacerdote guerrilheiro de impacto neste terceiro momento histórico da América Latina.

Outra figura simbolicamente relevante será tardiamente a de D. Oscar Romero, bispo de El Salvador, assassinado em 1980. O bispo também é representado com herói latino-americano, uma espécie de mártir não apenas da teologia da libertação ou da Igreja Popular como querem os teólogos da libertação, mas da América Latina como um todo.

Em artigo de 2005, José Maria Vigil relembrou os vinte e cinco anos da morte de D. Oscar Romero e considerou um símbolo emblemático, pois, segundo o autor, o bispo representa: a opção pelos pobres na América Latina, o conflito com o Estado, o conflito com a Igreja institucional.

> Passados 25 anos, pode-se dizer, sem medo: Dom Romero ficou cristalizado na memória popular e eclesial, e até na opinião pública da sociedade em geral, como "o mártir latino-americano por antonomásia", o mais conhecido e o mais universalmente amado, amado até pelas pessoas afastadas da religião. (...)
> Sua posição libertadora não foi simplesmente prática, mas penetrou a fundo no mundo teológico, dando mostras de notável lucidez. Suas homilias e seus escritos ocupam hoje oito volumes e constituem uma grande referência teológica. Seu discurso como *doutor honoris causa* pela Universidade Católica de Lovaina constitui uma peça antológica da Teologia da Libertação.
> Por tudo isso, então, e não só por mera simpatia ou fama aleatória injustificada, é que Dom Romero é, como dizemos, um dos símbolos máximos da opção pelos pobres ou, o que dá na mesma, da teologia e da espiritualidade da libertação latino-americanas. Há outros muitos mártires da América Latina, mas nenhum deles reúne em si essa realização eminente da opção pelos pobres, tanto na sua própria pessoa como, através dela, em uma Igreja local, com um respaldo teológico tão sério, e com a rubrica e o aval do sangue do martírio[549].

A memória de "*São Romero da América*", como o designa D. Pedro Casaldáliga, é celebrada e cultuada como um mártir da América Latina. Seu vulto é ainda mais simbólico pelo fato de ter sido bispo. Entre todos os heróis latino-americanos lembrados pela teologia da libertação, aqueles que ocuparam lugar de destaque institucional são os mais celebrados: Bartolomeu de Las Casas e D. Oscar Romero. No primeiro capítulo já nos referimos à profunda desigualdade simbólica que esses mártires possuem em relação aos mártires leigos ou mesmo do baixo clero.

[549]VIGIL, José Maria. "25 anos do martírio de D. Oscar Romero: memória, discernimento e futuro" In *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, 65/258, Petrópolis, Brasil, 2005, p. 420-429.

A eleição destes heróis com símbolos maiores do panteão dos heróis latino-americanos da libertação é relevante. Eles são postos pelos teólogos da libertação no mesmo patamar que heróis transnacionais latino-americanos como Simón Bolívar ou Che Guevara. Seus esforços pela libertação da América Latina são louvados porque ampliavam o significado da libertação ao mobilizar uma identidade intrínseca à identidade latino-americana: sua *catolicidade*. De certa forma, há uma convergência entre a fabricação desses heróis e a ideia de catolicidade latino-americana. A América Latina foi definida como um continente crente e explorado, no qual há uma essência cultural denominada *substrato cultural católico*, portanto os heróis mais celebrados pela teologia da libertação nessa América Latina são bispos e sacerdotes católicos, figuras institucionais que reforçam o discurso da *Igreja Popular* como possibilidade. Este discurso representa em última instância a própria celebração da Igreja Católica, de sua importância histórica e cultural, de sua importância política e institucional crucial para qualquer projeto de libertação para a América Latina.

3.7 – A América pobre e católica e o CELAM: de Puebla e Santo Domingo

Apesar do processo de descentramento institucional sofrido pelos teólogos da libertação a partir de 1973, com a ascensão no CELAM do grupo conservador de bispos liderados pelo monsenhor Afonso Lopes-Trujillo, a teologia da libertação que desde a sua gênese esteve umbilicalmente relacionada a um projeto político-pastoral da Igreja católica para a América Latina não perdeu de vista sua vocação de teologia legitimadora do CELAM. As disputas em torno da Conferência de Puebla e em Santo Domingo evidenciaram este processo.

A teologia da libertação e seus referenciais teóricos foram perdendo força dentro do CELAM ao longo dos anos 1970 e 1980, porém é possível constatar que este processo se dá a partir de um enorme esforço da teologia da libertação de manter nesta instituição a marca de parte de seus paradigmas. Este apego institucional não se dá única e exclusivamente para lutar pela sobrevivência institucional num período em que a teologia da libertação perde a hegemonia interna, mas também e principalmente pela identidade entre o projeto político pastoral da teologia da libertação e a natureza institucional do CELAM. O projeto político-pastoral da teologia da libertação foi gerado no seio do CELAM, estruturado a partir desta instituição, para ela e por isso compartilhou com ela de uma geografia imaginária da América Latina. A identificação da

teologia da libertação com o CELAM tornou doloroso o processo de seu afastamento progressivo no decorrer das décadas de 1970 e 1980.

Entretanto, a teologia da libertação conseguiu deixar suas marcas discursivas no CELAM durante esse processo. Inicialmente, a Conferência de Puebla havia sido pensada pelos setores conservadores como uma espécie de anti-Medellín. Na concepção dos teólogos da libertação, os setores conservadores da Igreja procuraram conter o aprofundamento das questões sociais e políticas levantadas em Medellín e problematizadas durante a década de 1970 pela teologia da libertação.

> A conjuntura de Puebla é muito diferente. O desenvolvimentismo tem agora uma proposta graças ao projeto Trilateral de Carter e o apoio dos social-democratas; as direitas tradicionalistas se reagruparam em torno de lideranças de minorias que tomaram o poder, ou parte dele, na igreja latino-americana a partir de Sucre. Esta aliança, direita conservadora e progressita liberal, não conseguiu contudo uma linguagem teórica própria (isso explica a pobreza do Documento de Consulta ou o caráter apologético sem contribuições novas, como a obra do conhecido teólogo brasileiro sobre *Igreja popular*), mas tem suficiente poder para descartar todos os teólogos da teologia da libertação (com o argumento de que se trata de uma reunião de bispos e não de "peritos") (...) "Os homens de Medellín", alguns deles, foram vetados[550].

A crítica generalizada dos teólogos da libertação ao Documento de Consulta, preparado como texto-base das discussões que deveriam acontecer em Puebla, indica o embate teológico que estava sendo travado naquele contexto. Havia uma clara percepção por parte de teólogos como Gustavo Gutiérrez e também Enrique Dussel de que os temas levantados pela teologia da libertação não estavam sendo contemplados.

Enrique Dussel apontou criticamente que o Documento de Consulta propunha uma visão de Medellín como uma espécie de anomalia na história episcopal da igreja da América Latina. "*Para o redator, então Medellín, parece que não se situa na tradição central de nossa história episcopal*"[551]. Além disso, Dussel criticou a tentativa de tirar o foco da questão sócio-econômica da América Latina presente no documento ao afirmar que "*Mesmo quando desprovidos de tudo, tratam de que possuam a riqueza de ter um Deus, que sendo rico se fez pobre (2 Cor 8, 9) e que a fé, como palavra que alimenta, lhes permita viver com fortaleza e com aquela alegria do reino já*

[550] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III - Em torno de Puebla (1977-1979).* São Paulo, 1983, p. 514-515.
[551] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 522

em germe que nenhuma dor humana pode tirar"[552]. Para o teólogo argentino, o documento não fazia citações de Medellín, nem do Vaticano II, tampouco das encíclicas sociais de Paulo VI. Não abordava a repressão aos militantes da Igreja nem o engajamento social dos sacerdotes e o consequente martírio de muitos deles; antes, o documento representava uma posição "*terceirista (...) inspirada em posições teológicas anteriores ao Concílio Vaticano II, numa resignada e conciliadora posição de neocristandade*"[553].

Entre outras críticas relevantes, Dussel também destaca o fato de na primeira parte do Documento de Consulta, intitulado *Situação Geral*, haver apenas uma visão culturalista da América Latina. Para o autor, tal percepção tinha o defeito de estar localizada apenas no nível simbólico e não conflitivo.

> Desde a primeira parte ("Situação Geral") já se deixa ver a tese fundamental que percorre todo o "Documento". Parece que a essência da evangelização é a conversão do "núcleo cultural básico" (n. 590, do "núcleo de valor e modelos de valores" (n. 59), "esse núcleo eclesial e cultural latino-americano" (n. 60), "núcleo cultural" (n. 660), "a própria medula da civilização cristã" (n. 357), "seu radical substrato católico" (n. 59) etc. (...) este "noyau éthique-mithique" dos franceses (...), tinha justamente o inconveniente de permitir apenas uma visão culturalista – politicamente na América latina será populista – e em certa medida situada só no nível simbólico ou ideológico e não conflitivo. (...)
> O "núcleo" ou "matriz" é o substrato de uma cultura, uma civilização ou sociedade (termos ambíguos que se intercambiam). Isto é, uma totalidade social com toda sua complexidade (que se relaciona com a nação, o estado e o povo). Fala-se assim de "cultura latino-americana" (n. 59), "a cultura é como o precipitado da vida dos povos" (n. 218), "cultura cristã" (n. 218), "uma civilização cristã" (n. 357), "a expectativa de uma civilização diferente" (n. 660), "a cultura latino-americana" (n. 1024). Esta sociedade é vista, da mesma forma que a cultura, sem cisões, sem rupturas, sem contradições. Não se pensa que possa haver uma cultura imperial (...), que pode ter uma cultura oligárquica, ilustrada, dominadora; que pode haver uma cultura popular. Por fim, que a totalidade social tem fissuras produzidas pelo pecado e que não se pode tratar tão univocamente. Este termo (cultura, civilização) torna-se uma categoria ideológica de encobrimento[554].

A discussão teórica proposta por Dussel questiona principalmente a ausência de um corte classista na interpretação da América Latina. Tal posicionamento evidencia a transformação do próprio posicionamento dusseliano. A perspectiva culturalista, homogeneizadora e essencialista

[552] Documento de Consulta (n.657), citado em DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 523.
[553] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 525.
[554] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 527.

característica da vertente argentina da teologia da libertação do qual o próprio Dussel foi um dos formuladores passou a ser matizada pelo próprio Dussel por sua aproximação com a vertente dominante, cuja concepção sócio-econômica de povo como classes exploradas substituía a perspectiva de povo pensado como nação, de caráter interclassista aos moldes do fenômeno populista. A polêmica levantada por Dussel não se refere à constatação da existência na América Latina de um substrato cultural católico legado ao continente pelos primeiros evangelizadores, mas ao fato de que este substrato é característico da cultura popular, e popular aqui, na percepção de Dussel se refere aos pobres e às classes exploradas.

Essa distinção é fundamental para observarmos que o legado da vertente argentina obteve de certo modo maior sucesso institucional do que a vertente dominante com a ascensão dos grupos conservadores na direção do CELAM. Por outro lado o corte sócio-econômico da ideia de povo (*pobres*) da corrente dominante reivindicado por Dussel ao analisar o documento de consulta evidenciam sua aproximação com as categorias marxistas de reflexão e análise da realidade. Outra questão pertinente ao apelo ao corte sócio-econômico é que a categoria *pobres* vai ser o instrumental que diferenciará a concepção de povo da corrente dominante e a da corrente argentina, ainda que os termos se apresentem como sinônimos.

As reações ao Documento de Consulta dos teólogos da libertação e de bispos a ela ligados acabaram estabelecendo uma solidariedade de contestação às diretrizes que estavam sendo articuladas pelo CELAM para Puebla. Apesar da estratégia dos setores conservadores de afastarem da conferência os teólogos da libertação, a resistência dos mesmos se articulou em torno de redes paralelas que discutiam as questões apresentadas na conferência e por meio de bispos simpáticos à teologia da libertação que interferiam nas comissões em favor dos temas que eram levantados e discutidos paralelamente antes.

> Começou-se logo a falar de um "Puebla paralelo". (...) Todavia, havia uma expectativa para ver como se comportariam os teólogos da libertação excluídos de maneira unilateral da conferência. Sua atitude silenciosa, serviçal, disponível rompeu todas as posições e puderam trabalhar com os bispos que os tinham convidado a vir a Puebla. Ali estiveram Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, José Comblin, Clodóvis Boff, Segundo Galilea, Miguel Concha, Alfonso Castilho, Luis do Valle, Rolando Muñoz, Frei Beto, Gilberto Gorgulho, Libânio, Luiz Alberto Gomez de Souza, Hugo Echegaray, Ricardo Antoncich, Hernandez Pico, Muñariz, Fernando Danel, Bernal, Jiménez Limón, Gonzáles Faus, Xavier Gorostiaga, Jorge Dominguez, Cecílio de Lora, Luis Sereno, Zenteno, Luis Ramos, Raul Vidales,

> Pablo Richard e tantos outros que deveriam ser nomeados. Penso que uma das conclusões inesperadas de Puebla foi a aceitação da existência de um grupo de teólogos que têm na Igreja um trabalho próprio e organicamente articulado com o povo e os bispos[555].

A influência dos teólogos da libertação se fez sentir na conferência. Na queda de braço com os grupos conservadores a teologia da libertação conseguiu colocar na pauta de Puebla temas importantes para a teologia da libertação. A atuação dos bispos foi fundamental para a redação final do texto que ganhou destaque pela formulação acerca da *opção preferencial pelos pobres*. A inserção da categoria *pobres* representou de certa forma uma vitória da corrente dominante da teologia da libertação.

Ao contrário do Documento de Consulta, o Documento Oficial de Puebla foi encarado por boa parte dos teólogos da libertação como uma conquista. Dussel destacou a ênfase na continuidade entre Medellín e Puebla, o uso recorrente da expressão "povo de Deus", assim como "povos latino-americanos" em detrimento da expressão nação. Além disso, destaca a ênfase sócio-econômica embutida na ideia de *pobres* presente no documento.

Dussel celebrou efusivamente a incorporação de uma parte histórica da Igreja na América Latina na qual os evangelizadores primeiros do continente são celebrados, inclusive o próprio Bartolomeu de Las Casas, um dos heróis do panteão latino-americano da teologia da libertação: "*Já é uma nova visão da nossa história. O tão repudiado Bartolomeu de Las Casas foi definitivamente consagrado, não só por Puebla, mas pelo Papa. Afinal se lhe fez justiça!*"[556]. O teólogo argentino também felicitou o fato da mulher ter sido lembrada, assim como indígenas e afro-americanos: *"(...) rostos de indígenas e com frequência afro-americanos, que vivendo marginalizados e em situações desumanas, podem ser considerados os mais pobres entre os pobres*"[557]

Aqui é relevante e significativa a incorporação destes novos sujeitos que já estavam aparecendo nos discursos da teologia da libertação, dentro da categoria de classes exploradas. O aprofundamento da questão do sujeito da libertação conduziu a teologia da libertação à incorporação de reivindicações específicas das chamadas minorias: indígenas, negros e mulheres. A partir de meados dos anos 1980 esta tendência seria crescente. Enquanto a teologia da

[555] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 588.
[556] DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança. Vol. III.* p. 609.
[557] Documento de Puebla - 20.

libertação defendia que o termo *pobres* englobava na mesma categoria esses novos sujeitos que transcendiam o corte sócio-econômico predominante, teologias negras, indígenas e feministas surgiam no campo da teologia da libertação apontando as especificidades dos novos sujeitos.

Esta tendência de multiplicação dos sujeitos se acentuou ao longo dos anos 1980 e aprofundou-se a partir dos anos 1990 com a crise ideológica decorrente da queda do socialismo real, ascensão do neoliberalismo e refluxo institucional da teologia da libertação na América latina. A reflexão teológica na América Latina deslocou-se da teologia da libertação para o discurso destes novos sujeitos: teologia indígena, teologia negra, da teologia de gênero e também da teologia ecológica (sujeito "*Terra*"). Estas teologias visavam evidenciar os problemas que haviam sido obscurecidos pelo hegemonia do tema sócio-econômico da teologia da libertação.

Assim como Dussel, José Oscar Beozzo destacou no documento final de Puebla a valorização da categoria povo e, a partir de sua posição no campo da teologia da libertação de historiador empreendeu uma análise detalhada das preocupações do documento em trazer à tona história da igreja na América Latina. Entretanto, Beozzo destacou que o Documento de Trabalho discutido pelos peritos avançava mais do que o Documento Final e lamentou o fato da conferência não ter aprofundado a revisão que estava sendo proposta. Ao mesmo tempo felicitou o abandono do tom triunfalista do chamado Documento de Consulta.

Beozzo apontou como positiva a preocupação da Igreja em conhecer a história e a realidade do povo latino-americano para melhor compreendê-lo e interpretá-lo, "*a fim de partir dessa realidade para uma análise de nossa missão pastoral*"[558]. Destacou também o reconhecimento ao mártires na história da Igreja – Beozzo criticou o fato dos mártires do momento não terem sido citados ou lembrados – e o abandono de um viés episcopal em detrimento da valorização do papel de missionários religiosos, leigos e leigas. Entretanto, Beozzo criticou o núcleo da definição histórica do documento.

> Duas ideias-chave comandam a visão da história no documento: A Igreja está na raiz da história do continente e de cada uma de suas nações e a América latina repousa sobre um "radical substrato católico", fruto do labor missionário de uma vasta legião de bispos, religiosos e leigos.
> Estas duas ideia partilham uma mesma leitura da história que ajuda a perpetuar, sem discernimento crítico, um certo mito da cristandade latino-americana.

[558] Documento de Puebla - 06.

> Não se pode negar que na América Latina estabeleceu-se uma cristandade. A questão importante é de saber que tipo de cristandade e através de que tipo de evangelização[559].

Assim como Dussel, Beozzo questionou mais o projeto político-pastoral que permeava a ideia de um "radical substrato católico" na América Latina do que a formulação em si, já que em sua percepção não dava para negar que de certa forma se estabeleceu uma cristandade na América Latina. Para Beozzo a crítica deveria incidir sobre a natureza histórica da construção dessa cristandade.

> A cristandade das Américas nasce do encontro, mais choque que encontro, entre a tradição latina dos conquistadores e as múltiplas culturas ameríndias. Fala-se o tempo todo no documento de Puebla de "fusão" entre estas duas tradições, sem precisar que uma se impôs e a outra foi quase totalmente destruída, que uma apoiada no poder militar e político, pode expandir-se e construir suas Igrejas, enquanto a outra viu seus templos pilhados e destruídos. (...)
> Reconhece o documento que na história da evangelização houve luzes e sombras (...) enquanto as luzes ficam para o colonizador espanhol e português que aqui fizeram desabrochar sua civilização, a sua língua, a sua religião. As sombras ficam para os povos indígenas, cujos últimos testemunhos continuam ameaçados de genocídio físico e de destruição cultural. (...)
> Há tragédias de um lado e grito de vitória do outro. Daí a enorme dificuldade para igreja em não fazer na América Latina uma leitura triunfalista da história do continente. Que leitura fariam os índios da mesma história? Leitura de fracasso, de paixão. Por isso a sexta-feira santa é de uma luminosa transparência para as camadas de nossa população que carregam a herança do passado não europeu, mas indígena, africano. Na cruz e no Senhor Morto carregam eles a substância de sua história[560].

A crítica de Beozzo aponta a ideia de um "substrato católico" como encobridora da história de violência e exploração dos grupos indígenas. Retoma assim a ambivalência dos teólogos da libertação com o processo de evangelização/colonização do continente. Se por um lado deixou um legado cultural católico por outro representou a dominação e exploração dos indígenas. É importante ressaltar também a interpretação dualista da história da América Latina, narrada a partir do par opressores/oprimidos, colonizadores/colonizados, dominadores/dominados, sujeitos/vítimas.

---

[559] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana". In SANTOS, Pe. Beni dos (coord.). *Puebla: análises, perspectivas, interrogações*. São Paulo, Paulinas, 1979, p. 16.
[560] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 16-17.

A ambiguidade do texto de Beozzo fica evidente quando afirma que o passado a ser narrado por parte do oprimido é um passado trágico, de escravidão, opressão e morte. Mais do que isso, um passado de paixão. Se por um lado o historiador da libertação reivindica a importância das culturas indígenas e africanas soterradas pelo processo de evangelização e conquista, por outro lado promove essa valorização a partir de uma preceptiva cristã: a paixão de Cristo. O que se celebra não é a cultura indígena ou africana, mas precisamente a história trágica de sua opressão que se compara à paixão de Cristo. Nada mais semelhante às ações dos missionários do que ler o outro, sua história e cultura a partir da preceptiva cristã. Identificar a cruz e o Senhor Morto como símbolos da memória destes povos é também encobri-los. Destacar o sofrimento e a dor como cerne de suas identidades é colonizar culturalmente a memória para dentro da trama simbólica cristã.

> Como combinar a assertiva de que a América Latina repousa sobre um radical substrato católico (DP 2; 288; 1062) com a constatação de que entre as situações mais carentes de evangelização estão precisamente os indígenas, (...)
> (...) quando ao cair da noite, na periferia de todas as nossas cidades, acorda uma outra América Latina, ao som surdo dos tambores dos Minas e dos atabaques yorubas e congos? É a velha África que renasce do cativeiro, no espaço apertado que lhe foi deixado nas favelas, nos morros, nos mangues (...)
> É com esses velhos demônios do passado, com o fantasma das culturas indígenas e das religiões africanas que o catolicismo terá que começar um diálogo fraterno e evangelizador. Primeiro precisamos começar a conhecer estes ofendidos e humilhados de nossa história. Conhecer sua história, conhecer sua religião, sua cultura, suas mágoas e sofrimentos, inclusive em relação à Igreja, aos missionários e à evangelização. Terão eles culpa de serem assim tanto quanto nós, apegados ao seu radical substrato indígena, ao seu radical substrato africano?[561].

Beozzo contrapõe à ideia de um substrato cultural católico na América Latina à ideia de diversidade religiosa presente na cultura latino-americana. Entretanto, destaca a necessidade do catolicismo estabelecer um diálogo com estas culturas que se encontram marginalizadas socialmente e conhecer suas dores. No texto de Beozzo a Igreja é pensada como protagonista da história: tanto de uma história da colonização que fez de indígenas e africanos povos-vítimas, quanto daquele momento em que escreve, desta vez como protagonista de uma história que está por vir, para promover a redenção destas vítimas.

[561] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 17.

De certo modo, ao propor a questão da diversidade cultural e religiosa diante da homogeneidade católica, Beozzo sinaliza para o aprofundamento da questão do sujeito da libertação na América Latina. As multiplicidades de sujeitos dentro da categoria pobres começam a reivindicar sua especificidade e o texto de Beozzo indica sua latência no final dos anos 1970. Ligado ao CEHILA, Beozzo questionava a parte histórica do documento de Puebla por ter privilegiado a instituição. Em um texto publicado um ano antes do acima mencionado, Beozzo afirmou que *"...além do pressuposto do conflito, CEHILA optou por escrever a História não a partir do lugar da instituição, que seria o lugar do poder e da dominação, mas a partir do lugar ocupado pelo índio, pelo negro, pelo pobre, pela mulher*."[562]

Outro ponto bastante criticado pelo autor é a permanência da ideia de religiosidade popular atrelada à ideia de alienação, religião impura e tutela necessária da Igreja.

> (...) como entender a postura recomendada no capítulo anterior que trata da religiosidade popular, ao propor que são as elites que devem assumir a religiosidade popular para "purificá-la"? (DP 334)
> Em primeiro lugar é ingenuidade supor que as chamadas elites, grupos que historicamente desprezam e rejeitam o que vem das camadas populares, possam assumir a religiosidade popular e exprimir-se religiosamente através da mesma. (...) Pior do que isto é querer confiar às chamadas elites a tarefa de "purificar" a religiosidade popular. Como se não houvesse muito mais a purificar na religiosidade e fé das elites. É continuar pensando que a elas cabe tutelar e orientar o povo, inclusive em suas formas religiosas. Essa é a diferença fundamental da prática das comunidades de base, ao confiar no próprio povo,
> em suas forças e em sua sabedoria, para empreender sua própria caminhada[563].

A crítica à tutela do povo e à purificação da religiosidade popular deveriam servir à própria teologia da libertação. As reflexões dos teólogos da libertação ao longo dos anos 1970 inclinaram-se favoravelmente na direção da religiosidade popular, porém esta ainda permanecia sob uma grande desconfiança, sem conseguir se livrar do estigma de prática religiosa alienada. A formulação básica era de que na religiosidade popular havia um grande potencial libertador que deveria ser trabalhado, depurado. Ora ser trabalhado e depurado por quem? Obviamente que a fórmula recorrente da tutela das classes populares e de sua religiosidade não era prerrogativa das linhas conservadoras mas também da teologia da libertação. A crescente tutela das CEBs pelos

[562] BEOZZO, José Oscar. "História da Igreja na América Latina". In *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 14, março de 1978.
[563] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 19.

peritos da teologia da libertação pode ser observada nos chamados Encontros Intereclesiais do Brasil analisados anteriormente e que demonstram esse desejo de poder pastoral intrínseco à Igreja.

> A descoberta do valor da religiosidade popular, o início de respeito pela fé do povo e pelas suas práticas, que ainda recentemente na onda da renovação conciliar e da reforma litúrgica, sofreram um novo momento de desrespeito no afobamento de se suprimirem procissões e imagens, rezas e novenas, é apenas um primeiro passo, para uma revisão mais profunda[564].

A valorização da cultura popular apontada por Beozzo se inscreve também no contexto do surgimento do CEHILA-popular e da ideia de devolver ao povo sua própria memória histórica de sofrimento e opressão. Esse encantamento com a cultura popular permaneceu no CEHILA-popular durante os anos 1980. Porém, com o tempo descobriu-se que a tarefa de uma produção histórica a partir do povo, para o povo e eventualmente produzida pelo próprio povo era mais complexa do que se imaginava. Novas questões foram surgindo como as de natureza antropológica (o que significa a cultura popular?); política (como caminhar para um novo modelo de Igreja?); e social (como evitar o populismo, tão frequente neste tipo de trabalho?)[565].

Outro fator criticado por Beozzo no documento de Puebla foi a celebração da mestiçagem:

> No final do mesmo parágrafo, incorpora o discurso de Puebla, uma mitologia extremamente cara aos colonizadores de todos os tempos e que continua sendo veiculadas pelas elites brancas europeizadas da América Latina, a da não discriminação racial ou ainda da pacífica mestiçagem latino-americana: "*A América Latina forjou, na confluência, por vezes dolorosa, das mais diversas culturas e raças, uma nova fusão de etnias e formas de existência e pensamento, fusão esta que permitiu a gestação de uma raça ultrapassa as mais duras separações anteriores*"(DP 1)[566]

Apesar da adjetivação de "dolorosa" ao termo "confluência", Beozzo ressalta que o texto passa a impressão de uma mestiçagem harmoniosa do qual se descarta as estruturas de dominação dos brancos sobre indígenas e negros. O historiador da libertação condena o chamado mito feliz da mestiçagem presente no tom otimista de Puebla. Beozzo cita historiadores críticos da

[564] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 19.
[565] REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina...*p. 198.
[566] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 21.

celebração da mestiçagem como Dante Moreira Leite[567],Thomas Skidmore[568], Carlos Guilherme Motta[569], Florestan Fernandes[570], Abdias Nascimento[571] e Jacob Gorender[572].

Por fim, José O. Beozzo ainda destaca a exaltação dos primeiros missionários espanhóis na América Latina apontados no Documento Final de Puebla.

> Puebla contempla as figuras do passado, os santos canonizados na América Latina, Turíbio de Mogrovejo e Rosa de Lima, Martin de Porres e Pedro Claver. Fala também de mártires como o bispo Valdivieso morto pelos fazendeiros espanhóis (os encomenderos) por se opor à escravização dos índios, como mão de obra nas lavouras dos espanhóis, mas que nunca foi canonizado pela Igreja. Também Bartolomeu de Las Casas, bispo de Chiapas e intrépido defensor de liberdade dos índios não foi canonizado pela Igreja[573].

Beozzo destaca que a celebração do século XVI e desse momento inicial é contraditória, pois oculta a lógica implacável do sistema colonial do qual fizeram parte os primeiros evangelizadores. A captura, o aldeamento, a semi-escravidão, a sedentarização e a catequização forçada não aparecem no documento. O aspecto trágico dessa história de evangelização não é revelado. Em contrapartida, na sequência do documento, tem-se a impressão, de acordo com Beozzo, que o século inicial da conquista e colonização encerrou o ciclo de ouro da missão e evangelização na América Latina e que o século XVII foi de estabilização, o XVIII de cansaço missionário e rotina e o XIX de grandes crises que abalaram a Igreja.

Beozzo aprofunda a análise destacando que se dominicanos, mercedários, franciscanos e carmelitas perderam o ímpeto missionário nos séculos XVII e XVIII, os jesuítas por sua vez empreenderam a grande saga da república cristã dos guaranis e espalharam em reduções na bacia amazônica peruana e boliviana, entre os chiquitos e nos territórios paraguaios guaranis. "*Por que este silêncio de Puebla sobre o que de melhor a história missionária latino-americana produziu? Talvez porque nas reduções lançaram-se as sementes, não mais de uma cristandade portuguesa e*

[567]LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo, Ática, 1992.
[568]SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
[569]MOTTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.
[570]FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes. Vol. 01 – O legado da raça branca*. São Paulo, Editora da USP, 1965. FERNANDES, Florestan. A *integração do negro na sociedade de classes. Vol 02 – No limiar de uma nova era*. São Paulo, Ática, 1978.
[571]NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro, processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
[572]GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ática, 1978.
[573]BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 23.

espanhola, mas (...) indígena, que precisou ser destruída pela aliança entre as duas potências coloniais"[574]. Já em relação ao século XIX, Beozzo questiona se a libertação nacional dos países latino-americanos foi tão ruim para a Igreja a ponto do século ser definido como de crise e abalo.

A análise crítica de José O. Beozzo acerca do documento de Puebla é contraditória, pois os principais pontos por ele criticado foram elaborados pelo CEHILA ao longo dos anos 1970. O projeto inicial do CEHILA foi baseado no opúsculo de Dussel, *Hipótesis para uma história de la Iglesia em la América Latina*, publicado em 1967. As ideias ali estruturadas foram os fundamento para a obra de 1972, *Historia de la Iglesia em America Latina – coloniaje y liberación (1492-1972).*

Nessas obras, ainda produzidas no contexto do primeiro momento da teologia da libertação e influenciadas pelas discussões antropológicas da corrente argentina, apareciam como elementos centrais da narrativa Dussel-CEHILA da história da Igreja na América Latina: a valorização dos primeiros evangelizadores da América, a busca de uma identidade latino-americana marcada pela ideia de um radical substrato cultural católico manifesto no catolicismo popular, a exaltação da ideia de sincretismo e mestiçagem como amálgama da homogeneização da América Latina, assim como a reprodução de uma periodização da história da Igreja na América Latina baseada na seguinte divisão: 1) Época Colonial, subdividida em dois momentos: A) *A conquista e a evangelização (1492-1551)* – um momento inicial de profetismo e missão do séc. XVI; B) *A primeira totalização (1555-1808)* – momento subsequente de institucionalização e acomodação da Igreja (séc. XVII e XVIII); 2) Época de Independência ou Cristandade e Sociedade Profana, subdividida também em dois períodos: A) *Segunda Totalização (1808 – 1929)* – momento que vai do processo de emancipação nacional até o início dos anos 1930 no qual a Igreja passa pela laicização e secularização modernas; B) *Destotalização Autoconsciente (1929-1962)* – momento em que se inicia a luta por libertação latino-americana por meio da contestação das oligarquias centenárias.

Os pressupostos históricos expostos nos seis parágrafos dedicados à história da Igreja na América Latina retomam na verdade o projeto inicial do CEHILA. Isso se deve ao fato de que as formulações iniciais do CEHILA se deram quando Dussel ainda estava atrelado ao CELAM. Os marcos fundamentais dessa história são claramente institucionais. A Igreja está no cerne e produz

[574] BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana", p. 26.

a essência da identidade latino-americana: o catolicismo popular, que em outras palavras poderia muito bem ser substituído por radical substrato católico.

O projeto inicial Dussel-CEHILA trazia em si como pressuposto base a relação estreita entre história e teologia. Apesar de compor o CEHILA, desde as primeiras reuniões houve uma clara divergência entre a linha adotada pelo teólogo-historiador argentino e José O. Beozzo.

> Concluir que essa intima ligação da História com a teologia feita por Dussel foi aceita sem desacordo é se enganar, pois no trabalho brasileiro houve um ponto de divergência entre Beozzo e Dussel no que dizia respeito ao distanciamento da História em relação à Teologia. Comentando esse assunto, Coutinho demonstra que Beozzo, ao se utilizar de modelos de análise (...) oriundos do marxismo e, de modo especial, da teoria da Dependência, se colocava diante do estudo da história da igreja de maneira bem diversa de Enrique Dussel. Embora concordasse em gênero e grau com seu colega de escrever uma História "vista de baixo", pois era gritante o caráter fundamentalmente apologético e triunfalista da História da Igreja praticada nos meios eclesiásticos, defendia um distanciamento em relação à Teologia[575].

A divisão interna do CEHILA indica uma divisão maior presente no campo da teologia da libertação, entre a corrente sócio-econômica e a corrente argentina. No início dos anos 1970 Dussel escrevia a partir dos pressupostos da corrente argentina, enquanto Beozzo se alinhava aos pressupostos de uma crítica mais sócio-econômica a partir dos instrumentais marxistas. Quando em 1979 em Puebla os pressupostos teórico-metodológicos do CEHILA foram incorporados no texto final da CELAM, eram os pressupostos dusselianos que estavam sendo adotados.

A adoção destes referenciais pela CELAM demonstra a afinidade que a teologia da libertação tinha com a instituição. Mesmo deslocados de seu núcleo, os teólogos da libertação se esforçaram para continuar a influenciá-la. Mas do que isso, a concepção da América Latina como continente pobre e católico, foi referendada em Puebla a partir da fórmula *opção preferencial pelos pobres* e *radical substrato católico*. Essa identidade latino-americana permitia à Igreja se por como protagonista da história desse continente: tanto no passado, cuja atuação, para bem e para mal, havia definido o que era a América Latina, quanto no presente-futuro, já que suas ações eram *conditio sine qua non* para retirar o continente de sua condição de pobreza e se empenhar na

[575] REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina...* p. 155

"*construção de uma sociedade mais justa e mais fraterna, clamorosa exigência de nossos povos*"[576].

Apesar da explícita condenação ao marxismo, da condenação de cristologias que transformavam Jesus num zelote, da afirmação terceirista (nem marxismo e nem liberalismo), Puebla reconhece a situação de pobreza do continente latino-americano como "o mais devastador e humilhante flagelo", "desumana".

Um fator importante destacado por Leonardo Boff no documento de Puebla é que a estrutura do documento seguia o método ver, julgar e agir, introduzido pela Ação Católica (principalmente em torno da JUC) e aprofundado pela teologia da libertação; *"...ver (análise da realidade), julgar (juízo a partir da fé) e agir (estabelecimento de pistas de ação pastoral)"*[577]. A mesma estrutura não voltará a se repetir mais nos documentos das conferências da CELAM. Neste aspecto, a conferência de Santo Domingo, realizada em 1992 permitiu uma clara visualização do distanciamento entre a teologia da libertação e a CELAM.

> O clima neoconservador, que já se manifestara com certa pujança em Puebla, reforça-se em Santo Domingo. A Igreja da América Latina teve pouca liberdade de expressão numa Assembleia organizada desde os poderes centrais da Igreja. De certa maneira, a ruptura com Medellín se dá sob dois aspectos fundamentais: metodológico e teológico. Abandona-se o método ver-julgar-agir com consequências teóricas e pastorais. E desloca-se o eixo crítico-social para o cultural, diminuindo o impacto da opção pelos pobres e pela libertação. O programa soou: nova evangelização da cultura descristianizada a fim de criar uma cultura cristã em todo o Continente, recorrendo aos modernos meios de comunicação social. No entanto, dois pontos positivos surgiram: a inculturação com a valorização das culturas afroameríndias e da religiosidade popular e o protagonismo do leigo. Nem faltou um aceno à inclusão da temática da solidariedade latino-americana e mundial. Aí apareceu a tensão de fundo. De um lado, o incentivo às comunidades eclesiais de base (CEB), e de outro, a preferência pelos novos movimentos apostólicos de leigos de cunho internacional[578].

É interessante observar que apesar de Santo Domingo ter sido organizada a partir dos referenciais do magistério de João Paulo II e seu tema central ter sido uma nova evangelização do continente, por ocasião da proximidade dos quinhentos anos de evangelização da América, o documento final manteve alguns temas em torno dos quais orbitava a teologia da libertação:

---

[576] Documento de Puebla - 5.
[577] BOFF, Leonardo. "A libertação em Puebla". In *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 35-58, março de 1978, p. 43.
[578] LIBANIO, João B. *Conferência de Aparecida*. In http://www.jblibanio.com.br/modules/smartsection/comment_new.php?com_itemid=8&com_order=0&com_mode=nest. Acesso dia 05/06/2011.

crítica ao neoliberalismo, consciência ecológica, crítica à pobreza do continente, valorização das culturas africanas e indígenas, da religiosidade popular e do protagonismo do leigo, como apontou Libanio.

Para além dessas abordagens, a concepção que permanecia do continente latino-americano retomava Puebla: pobreza e catolicidade:

> 244 - América Latina e o Caribe configuram um continente multiétnico e pluricultural. Nele convivem em geral povos aborígenes, afroamericanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua própria cultura que os situa em sua respectiva identidade social, de acordo com a cosmovisão de cada povo, mas buscam sua unidade desde a identidade católica[579].

O parágrafo acima evidencia a retomada da ideia de uma catolicidade subjacente ao continente latino-americano. O radical substrato católico é a essência do continente latino-americano. A unidade, a essência, a homogeneidade se dá na identidade católica. Para a igreja Católica da América Latina, ser latino-americano é no fundo ser católico, partilhar, ainda que inconscientemente de um universo cultural-simbólico católico.

Mesmo reconhecendo a diversidade étnica e cultural da América Latina há uma reafirmação da unidade, fundamental para a prevalência de um projeto político-pastoral sobre essa grande comunidade imaginada assentada numa geografia imaginária do poder que fundamenta a existência da CELAM.

A questão da explosão dos novos sujeitos históricos e teológicos apontados pela própria teologia da libertação ao longo dos anos 1980, que já haviam sido mencionados em Puebla, retornam matizado pela concepção da América Latina como uma sociedade multiétnico e pluricultural. A fórmula geralmente trabalhada pela própria teologia da libertação a partir do paradoxo *unidade* (pobres)/*diversidade* (negros, indígenas, camponeses, operários, mulheres,...) é um dos marcos de Santo Domingo:

> 245 - Os povos indígenas de hoje cultivam valores humanos de grande significação e nas palavras de João Paulo II tem a "percepção de que o mal se identifica com a morte e o bem com a vida"

[579] Documento de Santo Domingo – 244.

- Estes valores e convicções são frutos das "sementes do Verbo" que estavam já presentes e operavam em seus antepassados, que foram descobrindo a presença do Criador em todas as suas criaturas: o sol, a lua, a terra-mãe, etc

- A Igreja, ao encontrar-se com estes povos nativos, tratou desde o princípio de acompanhá-los na luta por sua própria sobrevivência, ensinando-lhes o caminho de Cristo Salvador, desde a injusta situação de povos vencidos, invadidos e tratados como escravos. Na primeira evangelização, junto a enormes sofrimentos, houve grandes acertos e intuições pastorais valiosas, cujos frutos perduram até nossos dias.

246 – As culturas afro-americanas, presentes na América Latina e no Caribe, estão marcadas por uma constante resistência à escravidão. Estes povos, que somam milhões de pessoas, têm também em suas culturas valores humanos que expressam a presença de Deus Criador.

- Durante os quatro séculos, é certo que vários milhões de africanos negros foram transportados como escravos, violentamente arrancados de suas terras, separados de suas famílias e vendidos como mercadorias. A escravidão dos negros e as matanças dos indígenas foram o pecado maior da expansão colonial do ocidente. Por desgraça, no que se refere à escravidão, o racismo e a discriminação, houve batizados que não estavam alheios a esta situação[580].

Os indígenas e os afro-americanos recebem parágrafos especiais confirmando a explosão dos sujeitos durante os anos 1980, aprofundando um tema já sinalizado em Puebla. Permanece também o sentimento contraditório em relação à evangelização da América Latina. No curto parágrafo destaca-se positivamente o posicionamento da Igreja ao lado dos indígenas no combate à sua escravização e se felicita os "*grandes acertos e intuições pastorais valiosas...*". Além disso, a postura em relação às culturas indígenas e afro-americanas é de encontrar nelas elementos que os tornem cristãos: o reconhecimento de Deus Criador. Ou seja, no fundo tais culturas só são valiosas por que em sua essência aproximam-se da fé cristã.

Por fim o trecho acima destacado ainda destaca a escravidão e o genocídio indígena como os grandes pecados do colonialismo, mas de modo algum a evangelização. No fundo ainda há uma separação entre a ideia de conquista e evangelização que remete aos textos primordiais de Dussel na elaboração de uma História da Igreja para América Latina proposta na CEHILA. A última sentença isenta a instituição Igreja enquanto responsabiliza individualmente alguns católicos pelos males da conquista.

Assim como em Puebla, a mestiçagem aparece como valor positivo e culturalmente expresso na religiosidade popular, concebida como *catolicismo inculturado*.

[580] Documento de Santo Domingo – 245 e 246.

> 247 - Como assinalou vigorosamente o Documento de Puebla, nos povos que são fruto da mestiçagem racial se tem desenvolvido uma singular cultura mestiça, onde está bastante vigente a religiosidade popular, como forma inculturada de catolicismo. Coexistem, sem embargo, o encobrimento de deveres cristãos ao lado de admiráveis exemplos de vida cristã e um desconhecimento da doutrina junto a vivências católicas enraizadas nos princípios do Evangelho.
>
> - Nas expressões culturais e religiosas de camponeses e suburbanos se reconhece grande parte do patrimônio cristão do continente e uma fé arraigada de valores do Reino de Deus[581].

A valorização da religiosidade popular em Santo Domingo reedita o dilema de Puebla e o impasse da teologia da libertação sobre o tema: valorizar, mas, ao mesmo tempo, apontar suas lacunas. Considerá-la grande parte do patrimônio cristão do continente é ao mesmo tempo destacar seu papel como evidência do radical substrato católico permanente da América Latina.

Desse modo pode-se observar em Santo Domingo a reedição de outro postulado da história da Igreja da América Latina formulada pelo projeto Dussel-CEHILA em meados dos anos 1970, influenciado pelas formulações da corrente argentina da teologia da libertação. Por outro lado a ênfase permanente na questão da pobreza e marginalização social, assim como a inclusão dos novos sujeitos aponta para a inclusão das contribuições da corrente sócio-econômica e das novas vertentes surgidas no meio dela ao longo dos anos 1980 e que contribuíram para sua perda de força nos anos 1990: teologia negra, indígena, de gênero e ecológica.

Esta relação simbiótica CELAM/teologia da libertação no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 estava intimamente relacionada com a produção de um novo projeto de poder político-pastoral da Igreja Católica para a América Latina naquele contexto. O CELAM era uma estrutura institucional supranacional da Igreja Católica para dar coesão continental às igrejas nacionais a fim de buscar uma política pastoral homogênea em toda a América Latina em consonância ao Vaticano II; ou seja, se constituía numa instância de poder transnacional com força de atuação prática, com capacidade de traçar diretrizes a serem seguidas pelas igrejas nacionais buscando uma *identificação continental* entre elas. A teologia da libertação, por sua vez, surgiu em consequência da necessidade desta instituição de uma legitimidade teórica supranacional, de uma coerência discursiva, da produção de uma identidade continental e religiosa para si.

[581] Documento de Santo Domingo – 247

Na produção discursiva dessa grande comunidade imaginada de essência religiosa que dava significado à geografia do poder da CELAM, a teologia da libertação estabeleceu uma narrativa histórica da Igreja na América Latina no qual entrelaçava a instituição ao povo (pobre e católico); criou mitos fundadores e um panteão de heróis compatíveis com essa identidade; estabeleceu as bases para um projeto político-pastoral no qual a Igreja da América Latina era *conditio sine que non* do devir histórico latino-americano.

Apesar do afastamento dos intelectuais-religiosos da teologia da libertação do núcleo institucional da CELAM em meados dos anos 1970, a efusão discursiva prosseguiu de núcleos paralelos sempre visando à reconquista do espaço perdido institucionalmente – como atesta Puebla e a guinada comunitarista no esforço de mobilização do militantismo de base – e buscando ampliar suas redes de influência na sociedade civil, principalmente no campo acadêmico.

Neste processo, parte de seu arcabouço discursivo, principalmente no que se refere à identidade de uma América Latina crente e oprimida seguiu influenciando a CELAM, que mesmo sob a hegemonia de grupos conservadores e antagônicos à teologia da libertação não conseguiram se desvencilhar de um arcabouço teórico que força uma agenda pastoral que os contemple.

3.8 - Recapitulações

O objetivo deste capítulo foi o de evidenciar em primeiro lugar os deslocamentos institucionais da teologia da libertação a partir dos anos 1970. A perda de um espaço privilegiado inicial junto ao CELAM no final dos anos 1960 deu lugar a um desalojamento da instituição ao longo dos anos 1970. A ascensão interna de monsenhor Afonso Lopez-Trujillo e de bispos que não se identificavam com o discurso da teologia da libertação forçou a maior parte dos teólogos a se reposicionarem em instituições ecumênicas, de caráter híbrido localizadas na intersecção do campo acadêmico e do campo religioso.

O deslocamento institucional foi acompanhado de um deslocamento geográfico dos principais polos de produção do discurso da teologia da libertação. A partir dos anos 1970 a América Central e o México se tornam importantes polos da teologia da libertação, surgindo ali importantes centros ecumênicos de suporte às redes da teologia da libertação, enquanto observa

um declínio acentuado no cone Sul, com a exceção brasileira. O posicionamento da CNBB na oposição à ditadura militar no país favoreceu o crescimento institucional da teologia da libertação no Brasil. Enquanto isso, México e América Central recebiam os exilados das ditaduras no sul do continente, o que constituiu um fator de valorização de seus papéis enquanto polos da teologia da libertação nos anos 1970 e nos anos 1980.

Essa realocação institucional foi acompanhada de uma transformação no cerne do discurso da teologia da libertação. O clima de espera por uma libertação política iminente por meio de um amplo processo revolucionário foi substituído por temáticas internas de reorganização da Igreja por baixo, pela ideia de mobilização e conscientização das CEBs. As lutas políticas internas também promoveram uma valorização da identidade católica e religiosa. As metáforas bíblicas do cativeiro e do exílio ganharam força numa significação religiosa crescente do contexto histórico da América Latina e da Igreja latino-americana. As análises sócio-econômicas foram perdendo ímpeto diante da hermenêutica bíblica, da mobilização dos signos religiosos. Esse recentramento religioso e a ideia de uma libertação de longo prazo aprofundaram as discussões acerca do sujeito dessa libertação e de sua natureza social, política e cultural. Os pobres emergeriram com força no discurso da teologia da libertação como o sujeito dessa libertação. Seu significado bíblico-religioso superou as análises sócio-econômicas e na busca de elementos que modificassem a percepção vanguardista de povo como massa de manobra alienada tentou-se encontrar na cultura popular, pensada a partir da religiosidade popular como sua essência, elementos positivos que indicassem potenciais libertadores.

Nesse percurso, a ideia de substrato católico emerge como característica capaz de fornecer os elementos necessários à mobilização e conscientização. A ideia do final dos anos 1960 de rejeição do catolicismo popular por parte da corrente majoritária da teologia da libertação se atualiza em meados dos anos 1970 para uma percepção de depuração do mesmo catolicismo popular, essência da identidade católica latino-americana e elemento capaz de servir ao projeto de concientização de longo prazo das massas exploradas.

Em meio a este processo de deslocamento institucional e adequação discursiva ao novo contexto dos anos 1970 o discurso da teologia da libertação buscou a afirmação da identidade de seu sujeito libertador: os pobres. Para isso elaborou uma memória-histórica trágica do povo pobre e crente da América Latina. Estabeleceu critérios narrativos que se remeteram à estruturação de uma grande comunidade imaginada – a América Latina – cuja geografia servia de palco para uma

história de dominação e sofrimento vivido pelos reais herdeiros do continente: o povo crente e oprimido.

Ao narrar a saga trágica do povo crente e oprimido, a teologia da libertação ocupou-se de colocar a verdadeira Igreja Católica – aquela que não se corrompeu com os poderes coloniais ou imperialistas, mas antes se posicionou ao lado dos oprimidos, e a qual, a própria teologia da libertação advoga ser a legítima representante – como sua fiel escudeira, promovendo uma defesa institucional, demonstrando não só a relevância da Igreja no passado ao lado do povo crente da América Latina mas também no presente, como única força capaz de tranformar a essência homegeinizadora dos pobres continentais, seu substrato cultural católico, numa força de libertação do continete pobre e oprimido.

Por fim apontamos como a articulação entre povo, território e história que constituiu a concepção da América Latina como pobre e católica arraigou-se no CELAM, manifestando-se de modo evidente em Puebla e ainda, posteriormente, em Santo Domingo. Apesar da teologia da libertação ter perdido força institucional ao longo dos anos 1980 e 1990, sua reinvenção da América Latina como América pobre e católica prosseguiu. O seu peso simbólico permaneceu e exigiu o comprometimento do CELAM com demandas específicas do campo da teologia da libertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe uma teologia latino-americana que já produziu seus bons frutos
ao nível teórico, espiritual e principalmente prático.
Ela brota da reflexão sobre nossos problemas latino-americanos
à luz da fé cristã.
Leonardo Boff

As preocupações que conduziram este trabalho eram inicialmente de duas naturezas: primeiramente definir o que era a teologia da libertação, conhecer quem eram os que a produziam, como o faziam, para quem e para quê. Posteriormente, era necessário compreender o quê eles escreviam, de onde o faziam e qual a relevância da ideia de América Latina nesse processo.

O primeiro problema enfrentado foi o de constatar uma enorme bibliografia acerca do tema teologia da libertação. Uma vasta literatura, em sua grande maioria simpática ao movimento, geralmente escrita por pessoas que estiveram ligadas direta ou indiretamente ao campo da teologia da libertação e que traziam para o campo das reflexões acadêmicas uma espécie de olhar militante. Por outro lado, havia também obras críticas, porém bastante ideologizadas que arregimentavam uma série de discursos contramilitantes, com perfil conservador ou neoconservador próprio dos adversários do movimento no campo católico.

Entretanto, a dificuldade de se desvencilhar do arcabouço discursivo criado por esta literatura militante, de seus conceitos e de seu olhar enviesado evidenciava a força discursiva da própria teologia da libertação que desde seus primeiros passos produziu muitas narrativas sobre si se autodefinindo e se auto-historicizando. Era preciso distanciar-se criticamente desse conjunto de enunciados constitutivos do objeto, produzidos pelos textos fundadores da teologia da libertação e por uma literatura militante que se propôs analisá-la, sem cair nas armadilhas de um debate profundamente ideologizado.

Neste sentido, o esforço do primeiro capítulo foi o de especificar os principais elementos discursivos que definiam a teologia da libertação na literatura militante e procurar analisá-los mediante o contexto da produção de uma identidade institucional desta vertente teológica.

Assim, questionou-se primeiramente como o próprio termo teologia da libertação, dentro da literatura militante, procurou sua legitimidade remetendo suas origens históricas ao processo

de constituição de uma religiosidade católica de esquerda – como era assim definida no início dos anos 1960 – geradas nos seio dos movimentos laicos da Ação Católica ligados principalmente aos setores estudantis como JEC, JUC, JOC e movimentos como o MEB no Brasil.

Além deste processo de fabricação de suas origens associada a uma espécie de movimento espontâneo proveniente da base, ou da periferia do catolicismo – como a definiu Michel Lowy –, a literatura militante produziu um conjunto de afirmações sobre a teologia da libertação que gerou sua própria identidade.

Essa identidade se constituiu discursivamente a partir de categorias descritivas de análise baseada em oposições assimétricas. Segundo Reinhart Koselleck, os pares de conceitos assiméticos são formações que visam à criação de estruturas binárias que supervalorizam um enquanto inferioriza o outro. Cada par é composto por um conceito positivo, assumido como identidade do grupo que nomeia, e um negativo que corresponde à mera inversão semântica do elemento positivo. O outro é a pura negação da auto-imagem do eu e geralmente o outro não se reconhece nessa definição e experimenta uma espécie de ofensa na definição que lhe é imposta.

Deste modo, os pares de conceitos assimétricos constituídos pela literatura militante da teologia da libertação foram: *Igreja Popular* versus *Igreja Oficial*, *progressismo* versus *conservadorismo*; *basismo democrático* versus *verticalismo autoritário*, *distanciamento institucional* versus *institucionalismo burocrático*, *latino-americanidade* versus *europeísmo*, *práxis* versus *academicismo intelectual*, *concretude* versus *abstração*, *religião libertadora* versus *alienação religiosa*. A bibliografia militante apegou-se ao discurso produzido pela própria teologia da libertação e encantou-se sobremaneira com suas ideias reproduzindo o olhar da teologia da libertação sobre os eventos históricos no âmbito de uma suposta análise crítica.

No centro dessas análises militantes que auxiliavam no processo de constituição e legitimação do discurso da teologia da libertação sobre si enquanto movimento político, social e religioso, apareceu o instrumental teórico que analisava a teologia da libertação como *amplo movimento social*. Esta ferramenta era uma espécie de cimento que vinculava a teologia da libertação às CEBs e a uma parte da hierarquia comprometida com suas ideias.

No entanto, o conceito de *amplo movimento social* apagava as especificidades da teologia da libertação enquanto discurso teológico com sua lógica inerente de saber-poder. Enfatizava seu caráter popular e basista, mas não abordava a questão dos veiculadores deste discurso, do lugar social específico de um conjunto de intelectuais-religiosos que se propuseram a legitimar dentro

da instituição Igreja Católica uma subjetividade religiosa comprometida socialmente (que abarcava de leigos a bispos) por meio de uma produção discursiva. A teologia da libertação estruturou um projeto de poder/saber do catolicismo social de esquerda no âmbito institucional e se autolegitimou como expressão mais acabada dessa postura. Sua definição como *amplo movimento social* não destacava o caráter profundamente intelectualista e institucional deste projeto.

O olhar crítico sobre a literatura militante permitiu desconstruir as narrativas da teologia da libertação sobre si mesma e, ao invés de defini-la como *amplo movimento social*, evidenciou-se como essa teologia da práxis nasceu e ocupou um importante lugar na alta hierarquia católica, como teologia oficial do CELAM. A partir desta constatação se tornou possível uma crítica da oposição *Igreja Popular* versus *Igreja Oficial* construída pela própria teologia da libertação e sua literatura militante.

Pautar uma análise do desenvolvimento da teologia da libertação a partir do conceito de Igreja Popular era dizer implicitamente que existia seu oposto, uma *Igreja que não era popular (Igreja Oficial)*, cujas características eram opostas à da primeira, ou seja, não se comprometia com a luta por justiça social, não tinha visão tranformadora da sociedade e estava atrelada aos modelos da cultura dominante. Esse par assimétrico não era capaz de dar conta das dinâmicas própria do catolicismo, mas tinha uma força simbólica capaz de constituir a identidade da teologia da libertação.

Para tanto, procurou-se desvencilhar a associação imediata entre os termos teologia da libertação – Igreja Popular – CEBs, apontando o surgimento histórico desta última antes mesmo da teologia da libertação e como forma da Igreja organizar as camadas populares de cima para baixo. Além disso, as tensões existentes entre a religiosidade praticada nas CEBs, muito mais próximas do catolicismo popular e o catolicismo da libertação proposto pelos teólogos e seus porta-vozes locais, relativizam essa identificação automática e o próprio conceito de Igreja Popular.

Com base em um método prosopográfico, de análise de biografias coletivas, descreveu-se também a origem e trajetória dos principais atores intelectuais do campo, o que permitiu identificá-los em instâncias institucionais estratégicas da Igreja Católica na América Latina. Essa análise permitiu a desconstrução do discurso da Igreja Popular, organizada de baixo para cima, evidenciando as origens intelectuais e institucionais da teologia da libertação.

A retórica popular e basista do discurso da teologia da libertação, presente na literatura militante e constituinte do par *Igreja Popular/Igreja Oficial*, construiu simultaneamente uma auto-imagem de certo distanciamento institucional, ou seja, do afastamento da teologia da libertação em relação à própria instituição Igreja Católica. Apesar de contraditória, esta representação do movimento construída pelos seus articuladores e pela literatura militante, era sustentada pela noção de uma ampla abertura aos setores laicos e populares. Não significa que a teologia da libertação não estimulava essa abertura ao leigo. Sim, ela estimulava na medida em que era herdeira de toda a preocupação de abertura ao leigo derivada do Vaticano II. A explícita defesa das CEBs pela teologia da libertação aponta para esse convite a uma maior participação do laicato, apesar de em última instância buscar sempre uma tutela sobre essa participação.

Porém, a literatura militante, que explicava a teologia da libertação pela tríade: *amplo movimento social –Igreja Popular –basismo*, reforçava este discurso, pois se o percurso evolutivo que culminava na teologia da libertação era proveniente *da periferia até o centro* ou então *de baixo para cima*, isso significava também um distanciamento maior do núcleo vertical do poder institucional da Igreja e uma concepção teológica na qual o leigo e o meio popular teriam papéis privilegiados.

Entretanto, a contrapelo do discurso do distanciamento institucional, a desigualdade simbólica entre as bases e as figuras centrais da teologia da libertação apontava na direção oposta, de celebração institucional. O desnível simbólico aparece no panteão de mártires do movimento e na própria história e memória heroicizadas pelas narrativas, que privilegiam o clero católico em detrimento do laicato, e os intelectuais em detrimento das chamadas pessoas comuns. A literatura hagiográfica, apologética e heroicizante dos bispos-profetas proporcionam a relativização da auto-imagem do distanciamento do mundo clerical construída pela teologia da libertação e sua literatura militante.

Outro fator importante foi apontar os limites do par conceitual *progressimo/conservadorismo* para explicar a teologia da libertação. O termo Igreja Progressista foi utilizado por alguns autores para definir uma Igreja que dava atenção especial aos pequenos grupos locais conhecidos como Comunidades Eclesiais de Base, que aderiu à teologia da libertação e à crença de que a Igreja deveria assumir uma responsabilidade política para o avanço da justiça social.

De certa forma os termos Igreja Progressista e Igreja Popular eram quase utilizados como sinônimos. Entretanto, quando se estabelece uma análise de oposição assimétrica averiguamos que o termo *progressista* se distingue, pois inclui a ideia de aceitação da modernidade e de sua concepção de progresso, possível apenas a partir da aceitação do humanismo secular – um paradigma da Ilustração. A *Igreja Conservadora*, o par assimétrico da *Progressista*, além de verticalista, burocrática e aliada das elites, rejeitaria a modernidade e seus paradigmas, incluindo o do humanismo secular, em detrimento de uma perspectiva providencialista da história.

Entretanto, tal oposição binomial *conservadora/progressista* não explicava uma dinâmica mais complexa de relações que apontavam para o peso das origens intransigentes da *Igreja Progressita* e da própria teologia da libertação. Ao identificar o peso do instransigentismo católico na formação do terceiro-mundismo católico e posteriormente na gênese da teologia da libertação, recolocamos a teologia da libertação dentro do universo político–religioso do catolicismo, como uma de suas práticas e com muitos elementos comuns ao denominado conservadorismo, o que possibilitou a desconstrução do par *progressismo/conservadorismo*.

Entre os conceitos binários que estruturaram o discurso identitário da teologia da libertação, destacou-se outro importante par de oposições: *teologia europeia, abstrata e exógena* versus *uma teologia latino-americana, concreta, periférica*. Ao valorizar sua identidade latinoamericana e periférica, tal oposição binomial não ressaltou a relevância das relações transcontinentais e transnacionais que contribuiram para a constituição e desenvolvimento da teologia da libertação. Essas relações intensas entre periferia e centro, América Latina e Europa, são evidentes quando se analisa a trajetória de formação dos principais atores intelectuais da teologia da libertação e das redes transnacionais e transcontinentais de atuação deste atores.

Os elementos que autorizam a constatar a natureza transnacional e transcontinental de suas dinâmicas são numerosos: sua genealogia exógena no terceiro mundismo católico e protestante; a presença importante de atores europeus e norte-americanos bem posicionados no campo – entre os quais muitos residiram de maneira definitiva na América Latina, América do Norte e Europa – ; a formação dos atores em universidades e seminários europeus (Bélgica, França, Alemanha, Áustria) que se constituam como centros de renovação do pensamento cristão e, em particular, católico, além de estudos na Universidade Gregoriana de Roma e também na Espanha; o papel inicial desempenhado pelo CELAM, pelas ordens religiosas – representadas pela Conferência Latinoamericana de Religiosos (CLAR) – e os movimentos laicos internacionais; a multiplicação

posterior de redes de solidariedade internacional e os apoios financeiros e morais resultantes da Europa e dos EUA; a regularidade dos encontros teológicos internacionais na América Latina e Europa, com participantes de ambos os continentes.

A noção de *práxis (teologia concreta)* também reforçava discursivamente a identidade basista subestimando a importância do caráter intelectual da teologia da libertação atribuindo somente à teologia européia essa característica. Entretanto, a análise dos principais teólogos, da trajetória de formação intelectual de cada um na Europa ou nos EUA, da influência de estruturas de pensamento teológico produzidas nestes centros, do relevante papel desempenhado por atores intelectuais exógenos capazes de mobilizar apoio financeiro, moral e político; além da atuação acadêmica correlacionada à atuação institucional na Igreja Católica dos principais atores da teologia da libertação que apontam para o intelectualismo academicista e relativiza o discurso da práxis.

Deste modo, ao se demonstrar as relações transcontinentais das redes da teologia da libertação, o peso dos atores exógenos e a interdependência entre o centro e a periferia na constituição dos canais de viabilização e visibilidade discursiva e também dos atores do campo, essa oposição assimétrica entre *teologia europeia, abstrata e exógena* versus *uma teologia latino-americana, concreta, periférica*, também foi relativizada.

Ao final do primeiro capítulo demonstramos como todas estas representações discursivas da teologia da libertação tiveram uma ampla difusão editorial. Voltada para o público acadêmico e militante, os textos e obras da teologia da libertação eram um retrato de seu posicionamente entre esses dois campos. Seu peso institucional permitiu que a maioria das obras da teologia da libertação fosse publicada por editoras católicas. Houve também o interesse de tornar os elementos discursivos centrais da teologia da libertação acessíveis a um público mais amplo, popular, a fim de que suas preceptivas intelectuais se disseminassem, contribuindo para a mobilização das CEBs e todo o trabalho pastoral levado a cabo pelos que militavam dentro da Igreja e fora dela, que compartilhavam os ideais da teologia da libertação.

Defendeu-se, portanto, neste capítulo, a tese de que a teologia da libertação era antes de qualquer coisa um movimento intelectual, transnacional, levado a cabo por intelectuais religiosos ligados predominantemente à Igreja Católica na América Latina e suas instâncias de poder institucional, especialmente o CELAM.

O discurso teológico produzido por estes intelectuais, assim como suas ligações institucionais definem o *lócus* social privilegiado da teologia da libertação, configurando uma elite transnacionalizada de intelectuais em rede compartilhando o mesmo projeto de saber/poder político-religioso. Essa delimitação da teologia da libertação como movimento discursivo de uma elite intelectual religiosa e transnacionalizada ligada à Igreja Católica restringe as ampliações cronológicas e as distorções analíticas que a definiram como um amplo movimento social.

Além disso, tal definição levou ao questionamento da representação construída acerca da América Latina como espaço privilegiado deste projeto específico de saber/poder, capaz de dar legitimidade a essa atuação transnacional em rede destes intelectuais-religiosos, e ser, simultaneamente, a plataforma institucional de um projeto pastoral católico transacional, mais especificamente, continental.

No segundo capítulo, portanto, procurou-se identificar como as estreitas relações entre a teologia da libertação e o CELAM no momento de seu aparecimento no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 fizeram da teologia da libertação a teologia oficial do CELAM, ou seja, um discurso teológico de legitimação de um determinado projeto-político pastoral da Igreja Católica para a América Latina.

No cerne desse processo, uma determinada representação da América Latina como um espaço cultural, geográfico, político e histórico, distinto e específico se impôs como *conditio sine qua non* para o próprio CELAM como instituição, que colocou como condicionante na produção de um saber teológico o peso simbólico deste *espaço imaginário* que estruturava e delimitava a amplitude de seu próprio poder.

Assim, é justamente a partir dessa *geografia imaginária* comum, da ideia de uma América Latina – base para a estrutura de poder do CELAM e condicionante de uma nova teologia – que se dá a articulação do discurso de saber/poder da teologia da libertação e sua instrumentalização pelo CELAM.

Entretanto a ideia de América Latina, base das reflexões da teologia da libertação dialogava com formulações anteriores produzidas pela intelectualidade latino-americana. Segundo Eduardo Deves Valdes, historicamente, as reflexões intelectuais acerca da América Latina circularam em torno de dois polos centrais, um identitário e outro modernizador. A partir dos anos 1930, com o fortalecimento das posturas nacionalistas e antiimperialistas, se desenvolve na América Latina uma reorientação identitária, que passa a privilegiar os aspectos econômico-sociais na construção

da identidade latino-americana em detrimento da abordagem racial-culturalista presente e predominante entre a intelectualidade latino-americana desde finais do século XIX.

O privilégio dado aos aspectos econômicos e sociais derivados de posições nacionalistas e antiimperialistas desembocou em algumas visões do CEPAL, no industrialismo e nas teorias de desenvolvimento, que definitivamente estabeleceram uma *identidade econômica inferior* da América Latina, como um continente oprimido, pobre e subdesenvolvido. Essa identidade acabou reproduzida posteriormente pela teoria da dependência, ainda que esta vislumbrasse as dinâmicas econômicas condicionadas pela relação de dependência entre centro-periferia no capitalismo e não partilhasse do ideario desenvolvimentista cepalino.

Quando o CELAM se voltou nos anos 1960 para produzir uma pastoral *aggiornada* e voltada para as *especificidades latinoamericanas*, incentivando inclusive a produção de uma *teologia latinoamericana* que respondesse à *realidade latinoamericana*, emergiu na cena dos debates intelectuais dentro da Igreja a *identidade econômica inferior* da América Latina. A teologia da libertação estruturou sua reflexão teológica a partir deste primado. As ciências sociais definiam a *realidade latinoamericana* como de pobreza, subdesenvolvimento, dependência, como resultado de uma história imperialista e colonialista do sistema capitalista mundial. A grande comunidade imaginada, América Latina, era essencialmente um *continente pobre e oprimido* e sua história era a história de sua opressão pelas potências estrangeiras. O cimento que dava liga e sentido para esta grande comunidade imaginada transnacional era uma história de opressão colonialista que resultara num continente empobrecido.

A identidade econômica inferior e a história comum de colonialismo eram, portanto, os pilares desta comunidade imaginada. América Latina, subdesenvolvimento e pobreza, nos anos 1960, eram sinônimos. Uma ideia estava intrinsecamente relacionada à outra. Por essa razão, o próprio CELAM, não tinha como pensar em qualquer projeto político-pastoral para a América Latina que não tocasse em pobreza, subdesenvolvimento, colonialismo, dependência, opressão – ou seja, no léxico que compunha o universo dessa identidade econômica inferior e que se tornara o sinônimo de América Latina. Deste modo, o discurso teológico voltado para a especificidade latinoamericana seria inevitavelmente um discurso baseado nessa identidade econômica inferior.

Para além deste diálogo estabelecido com as ciências sociais, principalmente com a teoria da dependência, na busca de uma identidade latino-americana, identificou-se outras mediações intelectuais importantes para a constituição do paradigma da teologia da libertação: o pensamento

católico europeu de renovação dos anos 1940 e 1950 e também os diálogos com o marxismo, em especial, com o novo marxismo humanista. Ambos abriram as portas para um maior diálogo da teologia com as ciências sociais modernas e, em especial, com o marxismo, produzindo um contexto intelectual do qual a teologia da libertação foi fruto.

Destacou-se que apesar de ser uma referência significativa para os três primeiros textos fundadores da teologia da libertação, Hebert Marcuse não teve impacto significativo nas formulações da vertente católica. Esta, vinculada ao projeto de saber/poder do CELAM para a América Latina, buscou na teoria da dependência a especificidade latino-americana, uma resposta para seu desejo de identidade continental.

Apesar das diferenças internas de referências teóricas, procurou-se definir os motes centrais do paradigma da teologia da libertação que surgiu de forma plural, com duas vertentes católicas – definidas como *dominante* e *argentina* – e uma *protestante*, porém, partilhando como eixo comum o mesmo *pressuposto filosófico-teológico* (considerar uma única história humana, na qual a perspectiva do Reino de Deus era o ponto culminante da luta pela libertação humana política e justiça social) e uma mesma *posição epistemológica* (considerava a relevância do discurso teológico como inseparável dos aportes e contribuições da ciência social crítica, sem sacrificar a especificidade do ponto de vista teológico). Além disso, o paradigma repousava sobre *três noções-chave* com seus respectivos correlatos, que se referiam a uma nova ordem de experiências históricas, religiosas e humanas entendidas em termos de *práxis* e descritos a partir da perspectiva da *periferia* e identificados ao surgimento de um *novo humanismo*.

Analisou-se o texto fundador da vertente protestante da teologia da libertação destacando as opções intelectuais de Rubem Alves. Seu texto partiu da constatação do surgimento de uma nova consciência, associado a sujeição histórica das periferias contra o modelo imposto das sociedades opulentas e alienadas. Ainda assim, foi menos especificamente focada em questões latino-americanas e manteve-se indiferente com a teoria marxista da dependência. Deste modo, a ausência da questão América Latina indica como válida a tese de que o dilema identitário estava muito mais vinculado ao polo católico e o contexto institucional de sua produção. Evidenciou-se, por fim, o deslocamento da vertente protestante num campo que se tornou hegemonicamente católico e que submeteu a ele sua própria agenda político-social e reflexiva.

Por fim, analisou-se o desenvolvimento das outras duas correntes centrais da teologia da libertação, ambas católicas, que postularam diferentes concepções de América Latina: a corrente dominante e a corrente argentina.

A corrente dominante representada pelos trabalhos de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann, dialogando diretamente com os teóricos da dependência reproduziu a identidade econômica inferior da América Latina, cujo rompimento só era viável a partir de um processo de libertação revolucionário afinado com as perspectivas marxistas.

Já a corrente argentina da teologia da libertação optou pelo peronismo e seu projeto antiimperialista de revolução nacional-populista. Ela se distanciou da corrente dominante que, rompendo com o populismo nacionalista, identificava a possibilidade de uma verdadeira libertação nacional por meio de um socialismo latino-americano. Tal distância também se deu em termos de análise, pois a corrente argentina mostrou preferência pela antropologia científica em detrimento da crítica econômica e sociológica, sobretudo marxista, assumida pela corrente dominante cujas análises incidiam sobre os conflitos internos do capitalismo dependente na América Latina.

Outro fator relevante é a diferença de posições quanto à ideia de religiosidade popular. O programa revolucionário da corrente dominante via no catolicismo popular potencial de libertação, porém muitas evidências de alienação e passividade. Já para a corrente argentina, o catolicismo popular era o núcleo identitário cultural maior da América Latina, aquilo que dava coesão e homogeneidade civilizacional. Se por um lado, a corrente dominante esforçou-se por definir a América Latina como um continente pobre e oprimido, a corrente argentina buscava caracterizá-lo como essencialmente cristão, ou mais especificamente, católico.

A concepção culturalista da América Latina presente no discurso da corrente argentina da teologia da libertação teve grande sucesso institucional. Se internamente ao campo da teologia da libertação esta vertente era acusada de populismo, num campo mais amplo da Igreja Católica latino-americana fez fortuna e influenciou sobremaneira o Encontro de Puebla em 1979.

Seu caráter institucional-pastoral era mais evidente do que o da corrente dominante. Sua opção pelo discurso da unidade nacional em nome da concepção peronista de povo pela concepção homogeneizadora e essencialista da cultura latino-americana e o reforço da catolicidade latino-americana a distanciava da opção socialista e do discurso mais estritamente

sócio-econômico da corrente dominante que expunha de modo mais claro a influência da luta de classes e do marxismo em suas análises.

Num contexto que após 1973 se tornou cada vez mais repressivo, tanto interna quanto externamente à Igreja latino-americana, a vertente argentina, apesar de minoritária no campo, passou a ter maior sucesso institucional que a corrente dominante.

Entretanto, pode-se afirmar que ambas as vertentes da teologia da libertação buscaram conhecer a especificidade do continente latino-americano para formular uma teologia. A diretriz desse esforço partia do CELAM e do desejo institucional de reforçar seu próprio poder a partir da objetivação da América Latina e da naturalização dessa comunidade imaginada cujo espaço era a plataforma político-geográfica do próprio CELAM. Os teólogos da libertação agiam como intelectuais orgânicos, porém não no sentido de defender os interesses das classes populares como seu próprio discurso propugnava, mas no sentido de reforçar a instituição ao qual estavam umbilicalmente ligados.

A objetivação e naturalização da América Latina como continente pobre, explorado, subdesenvolvido, dependente e também *cristão* viabilizava o projeto de poder institucional do CELAM e junto com ele o da teologia da libertação que se afirmava autenticamente latino-americana e, por conseguinte, a única teologia legítima por atentar às especificidades da América Latina.

Uma identidade e legitimidade transnacional para uma instituição transnacional produzida por elite intelectual-religiosa transnacional. Reforçar o poder do CELAM, contribuir para sua legitimidade institucional, defender seu projeto político-pastoral era também reforçar seu próprio poder construído a partir de seu lugar institucional e sua credibilidade discursiva. Não é por menos que o próprio Enrique Dussel afirmou: "*Num determinado momento, a teologia da libertação foi a teologia oficial do CELAM, mas a partir de 1972 deixou de sê-lo*"[582].

Esse processo histórico de refluxo institucional da teologia da libertação no CELAM conduziu para as questões que desembocaram no objetivo do terceiro capítulo que foi o de evidenciar em primeiro lugar esses deslocamentos institucionais ocorridos a partir dos anos 1970. A perda de um espaço privilegiado inicial junto ao CELAM no final dos anos 1960 deu lugar a um desalojamento da instituição ao longo dos anos 1970. A ascensão interna de monsenhor Afonso Lopez-Trujillo e de bispos que não se identificavam com o discurso da teologia da

[582] DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana II*, p. 130.

libertação forçou a maior parte dos teólogos a se reposicionarem em instituições ecumênicas, de caráter híbrido localizadas na intersecção do campo acadêmico e do campo religioso.

O deslocamento institucional foi acompanhado de um deslocamento geográfico dos principais polos de produção do discurso da teologia da libertação. A partir dos anos 1970, a América Central e o México se tornam importantes polos da teologia da libertação, surgindo ali centros ecumênicos de suporte às redes da teologia da libertação, enquanto se observa um declínio acentuado no cone Sul, com a exceção brasileira. O posicionamento da CNBB na oposição à ditadura militar no país favoreceu o crescimento institucional da teologia da libertação no Brasil. Enquanto isso, México e América Central recebiam os exilados das ditaduras no sul do continente, o que constituiu um fator de valorização de seus papéis enquanto polos da teologia da libertação nos anos 1970 e nos anos 1980.

Essa realocação institucional foi acompanhada de uma transformação no cerne do discurso da teologia da libertação. O clima de espera por uma libertação política iminente por meio de um amplo processo revolucionário foi substituído por temáticas internas de reorganização da Igreja por baixo, pela ideia de mobilização e conscientização das CEBs.

As lutas políticas internas também promoveram uma valorização da identidade católica e religiosa. As metáforas bíblicas do cativeiro e do exílio ganharam força numa significação religiosa crescente do contexto histórico da América Latina e da Igreja latino-americana. As análises sócio-econômicas foram perdendo ímpeto diante da hermenêutica bíblica, da mobilização dos signos religiosos.

Esse recentramento religioso e a ideia de uma libertação de longo prazo aprofundaram as discussões acerca do sujeito dessa libertação e de sua natureza social, política e cultura. Os pobres emergeriram com força no discurso da teologia da libertação como o sujeito dessa libertação. Seu significado bíblico-religioso superou as análises sócio-econômicas e na busca de elementos que modificassem a percepção vanguardista de povo como massa de manobra alienada tentou-se encontrar na cultura popular – pensada a partir da religiosidade popular como sua essência – elementos positivos que indicassem potenciais libertadores.

Nesse percurso, a ideia de substrato católico emerge como característica capaz de fornecer os elementos necessários à mobilização e conscientização. A ideia do final dos anos 1960 de rejeição do catolicismo popular por parte da corrente majoritária da teologia da libertação se atualiza em meados dos anos 1970 para uma percepção de depuração do catolicismo popular.

Em meio a este processo de deslocamento institucional e adequação discursiva ao novo contexto dos anos 1970, o discurso da teologia da libertação buscou a afirmação da identidade de seu sujeito libertador: os pobres. Para isso elaborou uma memória-histórica trágica do povo pobre e crente da América Latina. Estabeleceu critérios narrativos que se remeteram à estruturação de uma grande comunidade imaginada – a América Latina – cuja geografia servia de palco para uma história de dominação e sofrimento vivido pelos reais herdeiros do continente: o povo crente e oprimido.

Ao narrar a saga trágica do povo crente e oprimido, a teologia da libertação ocupou-se de colocar a verdadeira Igreja Católica – aquela que não se corrompeu com os poderes coloniais ou imperialistas, mas antes se posicionou ao lado dos oprimidos, e a qual, a própria teologia da libertação advoga ser a legítima representante – como sua fiel escudeira, promovendo uma defesa institucional, demonstrando não só a relevância da Igreja no passado ao lado do povo crente da América Latina mas também no presente, como única força capaz de tranformar a essência homegeinizadora dos pobres continentais, seu substrato cultural católico, numa força de libertação do continente pobre e oprimido.

Por fim, apontou-se como a articulação entre povo, território e história que constituiu a concepção da América Latina como pobre e católica arraigou-se no CELAM, manifestando-se de modo evidente em Puebla (1979) e ainda, posteriormente, em Santo Domingo (1992).

Apesar da teologia da libertação ter perdido força institucional ao longo dos anos 1980 e 1990, sua reinvenção da América Latina como América pobre e católica prosseguiu. O seu peso simbólico permaneceu e exigiu o comprometimento do CELAM com demandas específicas do campo da teologia da libertação. No início dos anos 1990, América Latina do CELAM era ainda a América Latina da teologia da libertação: uma América pobre e católica.

BIBLIOGRAFIA

A) FONTES

ALVES, Rubem. *Towards a theology of liberation*, Princeton, University of Princeton, 1968.
_____. *Religion: ópio o instrumento de liberacion*?Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
ASSMAN, Hugo. *Liberación-opresión: desafio a los cristianos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1971.
BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: De João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1993.
_____. "As Américas negras e a História da Igreja: questões metodológicas". In *CEHILA* 1987.
_____. "Perspectiva histórica" In http://www.cehila.org/Historia_de_CEHILA_Persp.html
BEOZZO, José Oscar. "Puebla e a realidade latino-americana". In SANTOS, Pe. Beni dos (coord.). *Puebla: análises, perspectivas, interrogações*. São Paulo, Paulinas, 1979.
BEOZZO, José Oscar. "História da Igreja na América Latina". In Boletim da CEHILA, n. 12-13, p. 14, março de 1978.
BETTO, Frei. *Oração na ação*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
_____. *Das catacumbas: cartas da prisão (1969-1971)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978
_____. *Diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.
_____. *Nicarágua livre: o primeiro passo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
_____. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1981.
_____. *CEBs: rumo a nova sociedade*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1983.
_____. *O fermento da massa: o 4º. Encontro Intereclesial das Comunidades Eclesiais de Base*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1983.
BOFF, Clodóvis. *Teologia e Prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1978.
_____. *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
_____. *Comunidade eclesial, comunidade política: ensaios de eclesiologia*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978.
_____. *Sinais dos tempos: princípios de leitura*. São Paulo, Ed. Loyola, 1979.
_____. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1980.
_____. & BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1986.
_____. & BOFF, Leonardo. "A Concise History of Liberation Theology" In www.landreform.org/boff2.htm, acessado em 25/06/2006.
BOFF, Leonardo. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
_____. & BETTO, Frei. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1974.
_____. *Quem é Jesus Cristo no Brasil?* São Paulo, Aste, 1974.
_____. BOFF, Leonardo. "Qué es hacer teología desde América Latina?" In *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, Encuentro Latino-americano de Teología, México, 1975.

_____. *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, CRB, 1976.
_____. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1976.
_____. "A libertação em Puebla". In *Boletim da CEHILA*, n. 12-13, p. 35-58, março de 1978.
_____. *Puebla: análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1979.
_____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro, CODECRI, 1980.
_____. *Teologia da libertação e do cativeiro*. São Paulo, Círculo do Livro, 1980.
_____. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, Vozes, 1982.
_____. *Mestre Eckhart: a mística de ser e de não ter*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1983.
_____. *Do lugar do pobre*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1984.
_____. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis, Vozes, 1985.
_____. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja nasce do povo*. Petrópolis, Vozes, 1986.
_____. *Nova Evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Fortaleza, CE, Ed. Vozes, 1990.
_____. *A fé na periferia do mundo*.Petrópolis, Vozes, 1991.
_____. *América Latina: Da Conquista à Nova Evangelização*. São Paulo, Ed. Ática, 1992.
_____. (Orgs) *A teologia da libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo, Ática, 1996.
BONINO, José Miguez Bonino. "Prefacio" In ALVES, Rubem. *¿Religión: opio o instrumento de liberación?* Montevideo, Tierra Nueva, 1970.
CEHILA, *Bartolomé de Las Casas (1474-1974) y Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, 1976.
CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio-Conclusões de Medellín*. Petrópolis, Ed. Loyola, 1977
_____. *A evangelização no presente e no futuro da América Latina-Conclusões de Puebla*. São Paulo, Edições Loyola, 1979.
_____. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio-Conclusões de Medellín*.Petrópolis, Ed. Loyola, 1977.
_____. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã/ IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. Petrópolis, Vozes, 1993.
_____. *Directorio Católico Latinoamericano*, Bogota, CELAM, 1968.
_____. *Elementos para sua historia*, Bogota, CELAM, 1982.
COLETIVO DA LIBERTAÇÃO. *O reino de Deus sofre violências*. São Paulo, Ícone Ed., 1985.
DEI. "¿Qué pasos?" In *Pasos*, segunda época, San José, DEI, n°1, juin 1985.
DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969
_____. *História de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492 – 1973)*. Nova Terra, Barcelona, 1972.
_____. "Sobre la historia de la teología en América Latina" In *Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América latina*, Encuentro Latinoamericano de Teología, Mexico, 1975.
_____. *Desintegración de la cristianidad colonial y liberación*. Salamanca, Sígueme, 1978.
_____. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504 – 1620)*.Ciudad de México, CRT, México, 1979.

_____. *América Latina e consciência cristiana*. Ipla, Quito, 1970.
_____. *De Medellín a Puebla - Uma década de sangue e esperança* (3 vol). São Paulo, Ed. Loyola, 1982.
_____. *Caminhos da libertação latino-americana (4 vol)*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
_____. *Para uma ética da libertação latino-americana (5 vol)*. São Paulo, Editora Loyola, 1982.
_____. *Ética comunitária*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1986.
_____. "Un proyecto ético y político para América Latina" In *Anthropos*, Barcelona, 1998.
_____. *Teologia da Libertação*: *um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 1999.
_____. *Las metaforas teológicas de Marx*. Estella, Verbo Divino, 1993.
_____. (Orgs). *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo, Paulinas, CEHILA, 1992.
FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
GALILEA, Segundo**.** *Evangelização na América Latina*. Petrópolis, Editora Vozes, 1976
_____. *Teologia da libertação: ensaio de síntese*. São Paulo, Paulinas, 1977.
_____. *Responsabilidade missionária da América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983.
_____. *Anúncio de esperança: reflexões homiléticas anos A, B e C*. São Paulo, Paulinas, 1986.
_____. *O caminho da espiritualidade; visão atual da renovação cristã*.São Paulo, Paulinas, 1985.
_____. "O rosto latino-americano da espiritualidade". REB, 39/156 (dez. 1979): 563-570.
_____. *Responsabilidade missionária da América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 49.
_____. *As raízes da espiritualidade latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1986.
GERA, Lúcio & RODRÍGUEZ MELGAREJO, Guilhermo. *Apuntes para una interpretación da la Iglesia en Argentina*. Montevidéu, MIEC-JEC, 1970.
GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1985.
_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1981.
_____. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1984.
_____. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo, Paulinas, 1980.
_____. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis, Vozes, 1987.
_____. *Deus ou o ouro nas Índias (século XVI)*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983
HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.
_____. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1979.
_____. "A caminhada da CEHILA popular". In *Boletim da CEHILA*, n. 25, p.16, jan-jul, 1984.
LIBANIO, João B. *Conferência de Aparecida*. In http://www.jblibanio.com.br/modules/smartsection/comment_new.php?com_itemid=8&com_order=0&com_mode=nest
Liberación y Cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina, Mexico, Encuentro Latinoamericano de Teología, 1975.
LUCHAREMOS – método de alfabetización liberadora, Bogota, Dimensión Educativa, 1979.
VENCIMOS. Nicaragua: cruzada nacional de alfabetización, Managua, Ministerio de Educación, Dimensión Educativa y CELADEC, 1988.
MESTERS, Carlos. *A Bíblia como memória dos pobres*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1972.

_____. “O futuro do nosso passado” In *REB*, 35: (138) junho de 1975.
PIXLEY, George. *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. A 135 d. C.*), San José, DEI, 1991.
RICHARD, Pablo (Orgs) *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1988.
_____. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja: análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1982.
_____. *La Iglesia de los pobres en América Central : un análisis socio-político y teológico de la Iglesia centroamericana*. San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1982.
_____. *O homem Jesus*. São Paulo: Moderna, 1995.
_____. *Virada do século na América Latina*. São Paulo, EDUSC, Edições Paulinas, 1984.
_____. *Religião e política na América Central: por uma nova interpretação da religiosidade popular*. São Paulo, Paulinas, 1983.
_____. *A força espiritual da Igreja dos pobres*. Vozes, Petrópolis, 1989.
SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
_____. *Perspectivas Eclesiológicas de la “Teologia del Pueblo” em la Argentina.* In Biblioteca Católica Digital, http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.html.
_____. “Trinta años de teología en América Latina” In SUSIN, Luis Carlos (org). *O mar se abriu. Trinta anos de teología na América Latina*. São Paulo, Edições Loyola, 2000.
SANTOS, Pe. Beni dos (coord.). *Puebla: análises, perspectivas, interrogações*. São Paulo, Paulinas, 1979.
SEGUNDO, Juan Luís. *Teologia Aberta para o Leigo Adulto* (5 vol) São Paulo, Ed. Loyola. 1976.
_____. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo, Paulinas, 1981.
_____. *Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos*. São Paulo, Loyola, 1978.
_____. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo, Loyola, 1975.
_____. *Teologia de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid, Cristandad, 1985.
_____. *The Liberation of Theology.* Translated by John Drury. Maryknoll (NY): Orbis Books. 1976.
_____. *Faith and Ideologies.* Translated by John Drury. Maryknoll (NY): Orbis Books, 1984.
SOBRINO, Jon**.** *Espiritualidade da libertação*. Estrutura e conteúdos. São Paulo, Loyola , 1992.
_____. “Espiritualidad y seguimiento de Jesus” In: *Mysterium liberationis*. *Conceptos fundamentales de la Teologia de la Liberación*. Madrid, Trotta, 1990, vol. 2, p. 449-476.
_____. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1983.
_____. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador: depoimento*. São Paulo, Edições Loyola, 1990.
_____. (Orgs) *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monsenhor Oscar Arnaulfo Romero*. San Salvador, UCA, 1986.
_____. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982.

VIGIL, José Maria. "25 anos do martírio de D. Oscar Romero: memória, discernimento e futuro" In *REB (Revista Eclesiástica Brasileira)*, 65/258, Petrópolis, Brasil, 2005.

B) BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA (Teologia da Libertação, Igreja Católica e América Latina)

ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia: Movimento Fé e Política*. Ouro Preto, Editora UFOP, 2000.
ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1979.
_____. *O Cristo do Povo*. Rio de Janeiro, Ed. Sabiá, 1968.
AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. Brasília, Tese de Doutorado, UNB, 2006.
BASTIAN, Jean-Pierre, (dir.), *Europe latine-Amérique latine : la modernité religieuse en perspective comparée*, Paris, Karthala, 2001.
BARAGLIA, Mariano. *O poder na Igreja e as Comunidades Eclesiais de Base*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 1991.
BATSTONE, David *et al*. *Liberation theologies, post modernity, and the Americas*. London, NY, Routledge, 1997..
BERRYMAN, Phillip. *Liberation Theology. The essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*. New York, Pantheon Books, 1987.
BIGO, Pierre. *Débat dans l'Eglise : théologie de la libération*. Mareil-Marly, Aide à l'Eglise en Détresse, 1990.
BIDEGAIN, Ana Maria. *A organização dos movimentos de juventude da Ação católica na América Latina*. Universidade Católica de Louvain, 1979. mimeo.
BITTENCOURT, Getúlio e MARKUM, Paulo Sérgio. *O cardeal do povo, D. Paulo Evaristo Arns*. São Paulo, Alfa-ômega, 1979.
BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia católica en Mé*xico, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992.
BLANCARTE, Roberto, (comp.). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1996.
BONFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
BRAVO, Álvaro Fernandez. *Los relatos de Viaje em América Latina*. In http://explora.educ.ar/coleccion-sociales/cuadernillo_04.html.
BRUIT, Héctor. *A invenção da América Latina*. In *http://www.ifch.unicamp.br/anphlac/anais/encontro5/hector5.htm,* Acesso em 25/06/2006.
BRUNEAU, Thomas C. *O Catolicismo Brasileiro em Época de Transição*. Ed. Loyola, 1974.
_____. *Religião e Politização no Brasil-A Igreja e o Regime Autoritário*. São Paulo, Ed. Loyola, 1979.
BUCHRUKER, Christian. *Nacionalismo y peronismo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987.
BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*. Berkeley, University of California Press, 1993.
CAPELATO, Maria Helena. "Populismo latino-americano em discussão" In FERREIRA, Jorge (org). *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro, Civilização Barsileira, 2001.
CARDOSO, Fernando Henrique. Mudanças sociais na América Latina. São Paulo, Difusora Européia do Livro. 1965.

_____ & FALETTO, Enzo. Dependência e desenvolvimento na América Latina. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
CARVALHO, Eugênio R. *Ideias e Identidade na América: quatro visões*. http://www.ifch.unicamp.br/anphlac/anais/encontro5/hector5.htm.
CARVALHO, José Murilo de. "A utopia de Oliveira Viana", In *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 7, 1991.
CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
CASTAÑEDA, Jorge. *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Mexico, Planeta, 1993.
CHAUOCH, Malik Tahar. *La Theologie de la liberation en Amerique Latine : champ et paradigme d'une expression historique*. Paris, Tese de Doutorado, Paris III - Sorbonne Nouvelle, 2005.
COCKCROFT, James D; FRANK, André Gunder & JHONSON, Dale L. *Dependence and underdevelopment : Latin America's political economy*. New York, Ancher, 1972.
COMBLIN, Joseph. *Théologie de la révolution. Théorie*.Paris, Presses Universitaires, 1970.
COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud. Le modèle malgré lui*, Paris, Septentrion, 2003.
CONGAR, Yves. *Se sois as minhas testemunhas : conferência sobre laicato, Igreja e mundo*. São Paulo, Paulinas, 1967.
CONCHA MALO, Miguel. "Teología de la liberación" In BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (dir.), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1997, pp. 1557-1563.
CORONADO, Jesus Castilho. *Livres e responsáveis. O legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo, Paulinas, 1998.
CORTEN, André. *Pentecostalism In Brazil. Emotion Of The Poor And Theological Romanticism*. New York, Palgrave Macmillan, 1999.
DAYREL, Eliane G. & IOKOI, Zilda M. Gricoli. *América Latina contemporânea: desafios e perspectivas*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, São Paulo, Edusp, 1996.
DANIÉLOU, Jean & DE LUBAC, Henry *et al*. *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Le Cerf, 1967.
DELLA CAVA, Ralph. "A Igreja e a Abertura, 1974-1985", *In* KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott. *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre, LP&M, CEDEC, 1986, p.73-100.
_____. "Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro", *In Estudos CEBRAP*, n.12, 1975, p.5-52.
_____. "Política a curto prazo e Religião a longo prazo", *In Encontro com a Civilização Brasileira*, n.1, 1978.
DOMEZI, Maria Cecília. *A Devoção na CEBs: entre o Catolicismo Tradicional Popular e a Teologia da Libertação*. São Paulo, Tese de Doutorado, PUC, 2006.
DULLES, Avery. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1978.
ELIAS, Roseli. "CEBs: movimento de base da igreja ou popular?" in *Cadernos do CEAS*, n.69, 1980.
ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, Ed. da Unicamp, 2000.
EZCURRA, Ana María, *El Vaticano y la administración Reagan: convergencias en Centroamérica*, Mexico, Nuevomar, 1984.

FERES JR, João. *A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos*. Bauru, SP, Edusc, 2005.
FERREIRA, Jorge (org). *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro, Civilização Barsileira, 2001.
FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro, Zahar. 1973.
_____. *A integração do negro na sociedade de classes. Vol. 01 – O legado da raça branca*. São Paulo, Editora da USP, 1965.
_____. A *integração do negro na sociedade de classes. Vol 02 – No limiar de uma nova era*. São Paulo, Ática, 1978.
FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo, Annablume, 2003.
FUNES, Patrícia. *América Latina: los nombres del Nuevo Mundo* In http://explora.educ.ar/wp-content/uploads/2010/03/CSSOC02-Los-nombres-del-nuevo-mundo.pdf.
FURTADO, Celso. *A hegemonia dos estados unidos e o subdesenvolvimento da América Latina*. Rio de Janeiro, CivilizaçãoBrasileira,1968.
_____. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.
GALEANO, Eduardo. *Memórias do fogo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.
GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo. Con las ponencias de K.Rahner y J.B. Metz*. Barcelone, Ariel, 1971.
GARRETÓN, Manuel Antonio, *Hacia una nueva era. Estudio sobre las democratizaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
_____. "Las sociedades latinoamericanas y la perspectiva de un espacio cultural" In *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado: debates y perspectivas*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1999, pp.2-28.
GASBARRO, Nicola. "Missões: a civilização cristã em ações". *In* MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.
GERBI, Antonello. *O Novo Mundo. História de uma polêmica (1750 – 1900)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
GERMAN, Christiano. *Politik und Kirche in Lateinamerika: Zur Rolle der Bischofskonferenzen in Demokratisienrungsprozeb Brasiliens un Chiles*. Frankfurt: Vervuet Verlag, 1999.
GIMÉNEZ, Gilberto. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México, Centro de Estudios Ecumênicos, 1978.
GIRARDI, Giulio. *Marxismo y cristianismo: hacia un proyecto común.* Bogotá, Dimension Educativa, 1976.
_____ & CHAVEZ RENTERIA, Leticia, (coord.), *Don Sergio Méndez Arceo, patriarca de la solidaridad liberadora*, Mexico, Dabar, 2000.
GONZÁLEZ, Fernán. "La formación de investigadores en la acción investigativa: la experiencia del CINEP (1972-1997)" In *Nómadas*, Universidad Central, Bogota, n° 7, setembro 1997- março 1998, pp. 97-111.
GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ática, 1978.

GOTAY, Samuel Silva. *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones*, Salamanque, Sígueme, 1981.
HAYA DE LA TORRE, Victor Raul. *E antiimperialismo y el APRA*. Santiago, Ercilla, 1935.
HEWITT, Warren & BURDICK, John (eds.). *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Londres, Praeger, 2000.
HOUTART, François. *Sociologie et pastorale*, Paris, Flaurus, 1963.
_____. *Débat chrétiens-marxistes*, Bruxelles, Cercle d'Education Populaire, 1964.
_____. *L'Eglise latino-américaine à l'heure du Concile*, Fribourg, Feres, 1963.
_____. & PIN, Emile. *L'Eglise à l'heure de l'Amérique Latine*, Tournai, Casterman, 1965.
_____. "Théologie de la libération et doctrine sociale de l'Eglise" In *La Pensée*, n°314, Paris, abril-junho de 1998.
IANNI, Octavio. *A formação do estado populista na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira,1974.
_____. *Imperialismo na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1974.
KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja Popular*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1983.
LADRIÈRE, Jean, *Foi, science et propriété privée et quelques autres problèmes vus par un chrétien et par un marxiste*, Bruxelles, Cercle d'Education Populaire, 1965.
LARRAIN IBANEZ, Jorge. Modernidad razón e identidad en América Latina. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, 1996.
LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. São Paulo, Ática, 1992.
LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge, Polity Press, 1996.
LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A visão dos vencidos*. Porto Alegre, RS, L&PM, 1987.
_____. *A conquista da América vista pelos índios*. Petrópolis, Vozes, 1985.
LEVINE, Daniel. *Popular voices in Latin American Catholicism*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
_____. & MAINWARING, Scott (eds.). *Religion and Popular Protest in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1986.
LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil - Hipóteses para uma interpretação*. Petrópolis, Ed.Vozes, 1979.
LINZ, Juan & STEPAN, Alfred. *Problems of democratic transition and consolidation in Latin American and Southern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
LIPSET, Seymour Martin. *Elites in Latin America*. New York: Oxford University Press, 1967.
LONDOÑO, Fernando Torres. "Enrique Dussel: perfil de um intelectual católico latino-americano na procura da libertação". In LAMPE, Armando (org). *História e Libertação – festschrift Enrique Dussel*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995.
LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: Política e Religião na América Latina*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2000.
MASSARÃO, Leila Maria. "Combatendo no Espírito: a renovação carismática na Igreja Católica (1969-1998)". Campinas, SP, Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2002.
MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
MAINWARING, Scott y WILDE, Alexander (eds.). *The Progressive Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988.

MALLIMACI, Fortunato. *El catolicsimo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Editorial Biblos.1988.
MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial : o homem unidimensional*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo, Alfa-Omega, 1975.
MENDES, Cândido. *Memento dos Vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1966.
METZ, Johann Baptist. *Teologia Política.* Porto Alegre, RS, EST, 1976.
_____. "Respuesta a Garaudy" In GARAUDY, Roger. *Del anatema al diálogo*. *Con las ponencias de K.Rahner y J.B. Metz*. Barcelone, Ariel, 1971.
MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/ Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, UFMG, 2003.
MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.
MOTTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.
MURO GONZALEZ, Victor Gabriel & CANTO CHAC, Manuel (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-X, 1991
_____. "La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica". In MURO GONZALEZ, Victor Gabriel & CANTO CHAC, Manuel (coords.), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-X, 1991.
NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro, processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
NEIRA-FERNANDEZ, German. *Religião católica popular latinoamericana: três líneas de interpretación (1960 – 1980).* Bogotá, Editorial Pontifial Universid Javeriana, 2007.
NOVAK, Michael. *The catholic ethic and the spirit of capitalism*, American Entreprise Institute, Simon and Schuster, 1982.
NUNEZ C., Emílio A. *Liberation Theology*. Chicago, Moody, 1985.
O'DONNEL, Guillermo & SCHIMITTER, Philippe. *Transitions from authoritarian rule*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. "Oprimidos: a opção pela igreja" in REB, 41 (164): 644, 1981.
OLIVEROS, Roberto. *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, Lima, CEP, 1977.
ORTIZ, Fernando. *Contrapuento cubano del tabaco y del azúcar*. Havana, La Habana, 1940.
PAIVA, Vanilda. "A Igreja Moderna no Brasil", *In Igreja e Questão Agrária*. São Paulo, Ed. Loyola, 1985.
PELLETIER, Denis. *Economie et Humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Le Cerf, 1996.
PERITORE, N. Patrick. *Socialism, communism, and liberation theology in Brazil*. Ann Arbor, UMI, 2002.
PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. "Comunidades eclesiais: origens e desenvolvimento" in *Novos Estudos*, CEBRAP, abril de 1982.
PIN, Emile. *Les classes sociales*. Paris, Spes, 1962.

POULAT, Emile. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai, Casterman, 1977.
QUIJANO, Anibal. *El processo de urbanización em Latinoamérica*. CEPAL, Santiago do Chile, 1966.
RAHNER, Karl. *Schriften zur theologie*, Zurich, Benziger, 1962.
_____. "Utopía marxista y futuro cristiano del hombre" In GARAUDY, Roger. *Del anatema al dialogo. Con las ponencias de K.Rahner y J.B. Metz*. Barcelone, Ariel, 1971.
RATZINGER, Cardeal Joseph. *O Caminho Pascal: curso de Exercícios Espirituais realizado no Vaticano na presença de S.S. João Paulo II*. Loyola, São Paulo, 1986.
_____. "Algumas observações preliminares sobre a teologia da libertação". In RATZINGER-MESSORI. *A fé em crise: o Cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo, EPU, 1985
REGA, Lourenço Stelio. *A "outra" História da Igreja na América Latina escrita a partir do Outro, pobre e oprimido – a Alter-História construída por Enrique Dussel*. São Paulo, Tese de Doutorado em Ciências da Religião, PUC, 2007.
REGAN, David. *Igreja para a libertação: retrato pastoral da Igreja no Brasil*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1986.
RIGOL, Pedro N. *Fé y política: sociologia latino-americana y teologia de la liberation*. Montevidéu, Tierra Nueva, 1973.
RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Campinas, SP: Unicamp, 1991
ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o estado*. São Paulo: Kairós, 1979.
_____. "A Igreja Socialista é um mito", *In Revista Senhor*, n. 326, 1988.
ROUQUIÉ, Alain. *O Extremo-Ocidente :introdução à América Latina*. São Paulo, Edusp, 1991.
_____. *Les forces politiques en Amérique centrale,* Paris, Karthala, 1991.
_____. *Guerres et paix en Amérique Centrale*, Paris, Le Seuil, 1992.
ROWLAND, Christopher, (ed.), *La teología de la liberación*. Madrid, Cambridge University Press, 2000.
SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reinventar a Democracia*, Lisboa, Gradiva, 1998.
SANTOS, Theotônio dos. "La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependência em América Latina". In *La dependência plítico-econômica da América Latina.* México, FC, 1966.
_____. *Imperialimo e corporações multinacionais*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1977.
SARMIENTO, Domingo F. *Conflitcto y armonia de las razas en América*. México DF, Universidad Autônoma de México, 1978.
_____. *Facundo: civilização e barbárie*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1996.
SCHUTTE, Ofélia. *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*. Albany, State University of New York, 1993.
_____. *Teologia da Libertação: uma advertência à Igreja*. São Paulo. Ed. Paulinas, 1987.
SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco, raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
SILVA, Eliane Moura; BELLOTTI, Karina K.; CAMPOS, Leonildo S. *Religião e Sociedade na América Latina*. São Bernardo do Campo, UMESP, 2010.
SILVA, Eliane Moura. "Entre Religião, Cultura e História: a Escola Italiana das Religiões". In *Dossiê Cultura Religiosa em Minas Gerais*, REVISTA de Ciências Humanas da Universidade Federal de Viçosa, Volume 11, nº 2, julho-dezembro de 2011, 225-235. ch.ufv.br/revista/pdfs/vol11/artigo1vol11-2.pdf

SILVA, Eliane Moura; MOURA, Carlos André Silva; SANTOS, Mario Ribeiro; SILVA, Paulo Julião. *Religião, Cultura e Política no Brasil: perspectivas históricas.* Campinas: São Paulo. Série IDEIAS 10. IFCH/UNICAMP, 2011.
SILVA, Eliane Moura. "A fenomenologia de Mircea Eliade, a escola romana de história das religiões e a história cultural: questões teóricas e metodológicas". IN MARIN, Jérri Roberto. *Religião e Identidades.* MS: Dourados, Editora da UFGD, 2011, pp.185-200.
SMITH, Christian. *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*, Buenos Aires, Paidós, 1994
SOUSA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos Operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 2002.
SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1984.
_____. "A política e os cristãos", *In Tempo e Presença*, n. 213, CEDI, 1986, p.6-12.
_____. *Classes populares e Igreja nos caminhos da História*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1982.
_____. *Igreja e Sociedade: elementos para um marco teórico*. Petrópolis. Ed.Vozes, 1978.
SPIEKER, Manfred. *Diálogo marxismo-cristianismo*. Pampelune, Universidad de Navarra, 1977.
SUNKEL, Oswaldo. *O marco histórico do processo de desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro, Forum Editora. 1971.
SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo, Edições Loyola, 2000.
SMITH, Christan. *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
TEIXEIRA, Faustino. *A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos*. São Paulo, Paulinas, 1988.
TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1998.
TOURAINE, Alain. *Palavra e sangue. Política e sociedade na América Latina*. Campinas, Trajetória Cultural, 1989.
TSCHANNEN, Olivier. *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
TUR, Carlos M. "Cultura hispânica y autoritaria em El Peru", In *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, n 4,1987.
VALDÉS, Eduardo Deves. *El pensamiento latinoamericanos en el siglo XX. Entre la modernização y la identidad. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Buenos Aires, Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
_____. *El pensamiento latinoamericanos en el siglo XX.Entre la modernização y la identidad. Tomo II: Desde la Cepal ao neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires, Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
_____. "O Pensamento Nacionalista na América Latina e a Reivindicação da Identidade Econômica (1920-1940)". In *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 2, No 20, CPDOC/FGV, 1997. Acessível em http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2053.
VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: D. Pedro casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. Campinas, Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, 2007.
VALLIER, Ivan. *Catholicism and Social Control and Modernization in Latin America*. Englewood Cliffs, N.Y. Prentice Hall, 1970.

WACHTEL, Nathan. *Los Vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530 – 1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
XHAUFFLAIRE, Marcel. *La teología política*. Salamanca, Sígueme, 1974.
ZEA, Leopoldo. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México, DF: Universidad Nacional, Autónoma de México, 1990.
_____. *Filosofia y cultura latinoamericanas.* Caracas, Venezuela: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1976.
_____. América Latina en sus ideas. Buenos Aires, Siglo XXI, 1986.

C) BIBLIOGRAFIA GERAL

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.
ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1983.
_____. *O Que é Política*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.
ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus. O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
BAUMAN. Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vechi.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
_____. *Comunidade; a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.
_____. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998
_____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998
BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1981.
BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001).
BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa, DIFEL, 1990.
_____. *À beira da falésia: A História entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre, Editora da Universidade/UFRGS, 2002.
CRISTI, Renato & RUIZ, Carlos. *El pensamiento conservador*. Santiago, Editorial universitária, 1992.
COMBLIN, José. *A Ideologia da Segurança Nacional*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.
DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 2000.
_____. *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1994.
_____. *A invenção do cotidiano – Morar, cozinhar*. Petrópolis, Vozes, 1996.
_____. *Cultural no plural*. Campinas, Papirus, 1995.
FEBVRE, Lucien.*Combates pela história*. Lisboa, Presença, 1986.
FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.
_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986.
_____. *História da Sexualidade 1: vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984.
_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
_____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro, Nau Editora, 2001.
GEARY, Patrick J. *O Mito das Nações: a inveção do nacionalismo*. São Paulo, Conrad Editora do Brasil, 2005.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo, Annablume, 2007.
GUMBRECHT, Hans Ulrich. "Os lugares da tragédia" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
HALL, Stuart. *A Questão da Identidade Cultural*. Textos Didáticos. Campinas, IFCH/Unicamp, 1998.
_____. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte, MG, UFMG, 2003.
HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte, MG, UFMG, 1999.
KARNAL, Leandro. "As veias fechadas da América Latina" In https://autoria.ggte.unicamp.br/tinymce/plugins/filemanager/files/historia/modulo_02/historia_americas_portuguesa_espanhola/Artigo.pdf . Acesso: 20/08/2011.
KARNAL, Leandro & FREITAS NETO, José Alves (orgs.). *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais.* São Paulo, Instituto Cultural Banco Santos, 2004.
KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Combridge, the MIT Press, 1985.
LACAPRA, Dominick. *History & Criticism*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1985.
_____. Rethinking Intellectual History and Reading Texts, in LACAPRA, D.; KAPLAN, S. (eds.). *Modern European Intellectual History: Reappraisal and New Perspectives* Ithaca, Cornell U. P., 1985.
_____. *History, Politics, and the Novel*. Ithaca, Cornell U. P., 1987.
LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas, SP, Ed. da UNICAMP, 2003.
LEWIS, Martin W. & WIGEN, Kären E. *The myth of continents: a critique of metageography.* Berkeley, University of California, 1997.
LOWY, Michael. *Revolta e Melancolia; o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 1995.
MARTINS, Élvio Rodrigues (2007): "Geografia e Ontologia: o fundamento geográfico do ser", *GEOUSP*, São Paulo, Nº 21, pp. 33 – 51: http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geousp/Geousp21/Artigo_Elvio.pdf
MIGNOLO, Walter. *The Idea of Latin America*. Oxford, Blackwell Publishing, UK, 2007.
MOST, Glenn W. "Da tragédia ao trágico" In ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001
NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares", in *Projeto História* (São Paulo, PUC, n. 10, 1993).
ROSENFIELD, Denis F. *Filosofia & literatura: o trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.
SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo* São Paulo, Companhia das Letras, 1995).
_____. *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
_____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
SIRINELLI, Jean-François. "Os intelectuais" In RÉMOND, René [org]. *Por uma história política*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.
WHITE, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo, EDUSP, 1995.
_____. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo, EDUSP, 2001.