

A HISTORIOGRAFIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA E A QUESTÃO DOS PARES ASSIMÉTRICOS

Mairon Escorsi Valério*

RESUMO: O objetivo deste artigo é apresentar como a historiografia da teologia da libertação na América Latina foi influenciada por uma literatura militante que construiu uma interpretação deste movimento a partir de pares assimétricos conceituais. O texto busca desconstruir um desses pares assimétricos, Igreja Popular/Igreja Oficial, apontando sua limitação explicativa.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia – Teologia da Libertação – América Latina

ABSTRACT: The aim of this paper is to present how the historiography of liberation theology in Latin America was influenced by a militant literature which has built an interpretation of this movement from conceptual asymmetrical pairs. The text seeks the deconstruction of one of these asymmetrical pairs, Popular Church / Official Church, indicating its explanatory limitation.

KEYWORDS: Historiography - Liberation Theology - Latin America

A LITERATURA MILITANTE E OS PARES ASSIMÉTRICOS

Os estudos teóricos sobre a teologia da libertação são abundantes e diversificados. Eles contêm 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, um autor ou nome significativo específico. Esta bibliografia construiu abordagens conceituais distintas para definir a teologia da libertação como um acontecimento social e institucional. Usualmente, boa parte dessa literatura utilizou conceitos como *Igreja Popular*, *Igreja Progressista* ou *Igreja dos Pobres*, para explicar o desenvolvimento da teologia da libertação na América Latina e sua manifestação interna à estrutura da Igreja Católica.

No entanto, é escassa nesta bibliografia uma análise da teologia da libertação como discurso com uma lógica inerente de saber/poder. Pelo contrário, a maior parte da literatura

* Doutor em História Cultural pela UNICAMP. Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul.

tura analítica, descritiva ou narrativa da teologia da libertação reproduz em parte o discurso construído pelos próprios teólogos da libertação e que foi reforçado por uma literatura apologética e militante que reproduziu em larga escala as matrizes desse discurso.

Essa literatura militante² da teologia da libertação reduziu em suas análises a complexidade social do fenômeno a um embate bipolar entre o *catolicismo oficial* e a Igreja influenciada pela *teologia da libertação*, denominada de *Igreja Popular*. O primeiro era sempre 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. Estabelecia-se assim, uma série de oposições assimétricas³ bem simplistas entre: o *progressismo* e o *conservadorismo católico*; o surgimento de um projeto eclesial construído desde *as bases* e o 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 *religião libertadora* e *alienação religiosa*.

A literatura militante estruturou esse discurso baseado em pares assimétricos ao reproduzir as percepções da própria teologia da libertação sobre si e os acontecimentos históricos que a circundaram. Sua forte presença discursiva acabou influenciando outros trabalhos que também reproduziram uma estrutura narrativa e analítica enviesada pelas oposições assimétricas⁴.

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 Blan-

² 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.

³ Segundo Reinhart Koselleck, os pares de conceitos assimétricos 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 autoimagem 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 Counterconcepts". In KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MIT Press, 1985.

⁴BURDICK, 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.

carte⁵, e pelo artigo escrito pelo dominicano mexicano Miguel Concha Malo⁶ 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”⁷ e deu-lhe “um lugar social: os esforços e as lutas dos cristãos para a libertação de qualquer tipo de opressão que se ergueu na história”⁸. 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 “o mais estratégico”, e “o nível profissional, organicamente ligada às duas anteriores”⁹. 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”¹⁰.

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 a teologia da libertação legitimidade institucional, colocando-a 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 retomava o discurso de justificação da mesma. Longe de uma análise precisa destas dinâmicas, eles 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, assentaram suas reflexões acerca da teologia da libertação a partir das matrizes *Igreja popular, basismo, religião libertadora*.

⁵ 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 teologia na Alemanha e doutorou-se pela Universidade Gregoriana de Roma. Foi professor de teologia em instituições jesuítas 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.

⁶ 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 orden dominicana e graduou-se em filosofia (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 teologia 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 tornou-se professor da UNAM. Em 1979 fundou o Centro de Estudos Sociais e Culturais Antonio de Montesinos do qual foi presidente. Ligado a instituições de direitos humanos foi considerado um expoente da teologia da libertação no México.

⁷ DEL VALLE, Luis. “Teología de la liberación en México”, p.233.

⁸ DEL VALLE, Luis. “Teología de la liberación en México”, p.238.

⁹ 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 teologia da libertação? Cf: BOFF, Clodóvis &BOFF, Leonardo. Como fazer teologia da libertação? Petrópolis, RJ, Vozes, 1985.

¹⁰ CONCHA MALO, Miguel. “Teologia de la liberación”, p.1558.

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 Maqueo¹¹, um colaborador próximo do teólogo peruano Gustavo Gutierrez¹²; Samuel Silva Gotay¹³, um pastor protestante de Porto Rico, que estava ligado a redes ecumênicas da teologia da libertação; e Philip Berryman¹⁴, sacerdote norte-americano e ex-missionário na América Central.

O texto de Samuel Silva Gotay é icônico. 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. 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, ele observou que a teologia europeia se definia a partir de “países dominantes do centro”¹⁵, enquanto a teologia latino-americana começou a partir da “realidade regional” da América Latina como um dispositivo de “realidade periférica” e “dependentes”¹⁶. A base da linguagem teológica europeia, como “discurso ideológico” construído a partir “das classes dominantes do Ocidente”, explicava “a ontologia mesma dessa linguagem”, na qual havia se tornado “impossível a incorporação da problemática da justiça social e reconstrução radical do mundo” a sua “estrutura de pensamento”¹⁷.

¹¹ OLIVEROS, Roberto, *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, Lima, CEP, 1977. Roberto Oliveros Maqueo sacerdote jesuíta licenciado em filosofia e ciências sociais e doutor em teologia e professor do Centro de Reflexões Teológicas, assessor da Confederação Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Posicionou-se no campo como um Historiador da teologia da libertação na América Latina.

¹² Gustavo Gutiérrez Merino nasceu em Lima, Peru, em 1928. Sofreu de osteomielite na infância e adolescência, permaneceu em 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 de 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 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).

¹³ 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*. Salamanca, Sígueme, 1981. Samuel Silva Gotay é um pastor porto-riquenho identificado com a teologia da libertação. Doutor em teologia é professor de ciências sociais na Universidade de Porto Rico.

¹⁴ 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 Comittee, sediada na Guatemala, porém dando assistência em toda a América Central. Retornou para os EUA em 1980 e tornou-se professor de estudos latinoamericanos da Universidade de Temple.

¹⁵ SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 94.

¹⁶ SILVA GOTAY, Samuel, *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 95.

¹⁷ SILVA GOTAY, Samuel. *El pensamiento cristiano revolucionario...* p. 95.

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.

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”¹⁸, 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”¹⁹. Essa relação pareceu constituir o problema fundamental da nova teologia. A teologia da libertação, portanto, criou, para Silva 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”²⁰.

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 acabou por retomar o 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 de Chile, um pólo 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”²¹.

No entanto, uma abordagem da dinâmica das redes transnacionais, destacaria a presença de estrangeiros que contribuíram para o desenvolvimento da teologia da

¹⁸ SILVA GOTAY, Samuel. El pensamiento cristiano revolucionario... p. 95

¹⁹ SILVA GOTAY, Samuel. El pensamiento cristiano revolucionario... p. 96.

²⁰ SILVA GOTAY, Samuel. El pensamiento cristiano revolucionario... p. 96

²¹ 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 jesuíta 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 Hinklamert (alemão) que se aproximaram da Unidade Popular (bloco socialista que elegeu Salvador Allende) e iniciaram um diálogo de aproximação com o marxismo.

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 Silva Gotay que identificou *latino-americano/teologia da libertação* versus *européu/conservadorismo católico*.

Aos reducionismos bipolares 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 marxista²² ou então apontaram as contradições entre a ideia de Igreja Popular e o magistério eclesiástico católico²³.

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 considerada a vanguarda do progressismo católico. A própria teologia da libertação em si surgiu a partir da nebulosa desse catolicismo antiliberal²⁴. Do mesmo modo, os detratores da teologia da libertação não podem ser reduzidos 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 no campo católico²⁵.

²² 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 Joséph. O Caminho Pascal: curso de Exercícios Espirituais realizado no Vaticano na presença de S.S. João Paulo II. Loyola, São Paulo, 1986. RATZINGER, Cardeal Joséph. "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.

²³ KLOPPENBURG, Boaventura. Igreja Popular. Rio de Janeiro, Agir, 1983.

²⁴ VALÉRIO, Mairon Escorsi. O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992). Campinas, SP, Tese de Doutorado, UFCH/UNICAMP, 2012.

²⁵ 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 correspondente 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 idéias da teologia da libertação, Franz Hinkelammert), é constituída em seu testemunho. NOVAK, Michael. The catholic ethic and the spirit of capitalism, American Enterprise 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.

No entanto, baseados numa leitura bipolar 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-ecclesial e ajudavam a reforçar um discurso baseado na dicotomia das oposições assimétricas, negando retoricamente inclusive a uma característica institucional da Igreja Católica, a de criar possibilidades de convivência interna entre as mais diversas leituras, interpretações e práticas religiosas do catolicismo.

Entretanto, entre os diversos pares assimétricos estabelecidos pela leitura militante da teologia da libertação, um dos mais relevantes, é o do *basismo* versus *verticalismo*, ou seja, o do surgimento de um projeto ecclesial construído desde as bases que teria dado origem a uma Igreja Popular, em oposição ao apego tradicional da Igreja Católica ao seu princípio vertical de autoridade.

DESCONSTRUINDO O PAR: IGREJA POPULAR/BASISMO X IGREJA OFICIAL/VERTICALISMO

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 a fim de que seu próprio discurso não seja reafirmado sem considerações críticas.

John Burdick, Warren Hewitt, Scott Mainwaring e Daniel Levine escreveram e coordenaram obras que acabaram influenciadas pelas matrizes conceituais assimétricas produzidas pela literatura militante²⁶. 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 devia assumir a responsabilidade política para o avanço da justiça social. A dimensão popular destas dinâmicas, tais como apresentados por Daniel Levine, estava centrada na emergência da identidade ecclesial e social popular no seio do catolicismo latino-americano, promovido por ativistas leigos, clérigos e alguns membros a hierarquia católica.

A noção de uma Igreja Popular vislumbra a totalidade do processo para se focalizar na experiência popular e comunitária de uma religião conscientizada. Por outro lado, a Igreja Popular, vislumbra 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 à instituição e não paralela a ela. A Igreja Popular

²⁶ 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.

foi assim apresentada como nascida do povo. 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 (o 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 sacrifício”²⁷. Ela 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 binômio *Igreja Oficial/Igreja Popular*, e simultaneamente identificar a teologia da libertação como expressão ideológica desta Igreja Popular, é reproduzir 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, obscurece 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* obscurece a grande diversidade interna à Igreja e 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 considerado um dos maiores representantes da Igreja Popular incentivava os chamados grupos de oração que engrossariam as fileiras da chamada Renovação Carismática. Bispos como D. Pedro Casaldáliga, nome dos 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, ou mesmo atribuídas numa estrutura discursiva bipolarizada à Igreja Oficial²⁸. Essa bipolaridade conceitual não é capaz de explicar essas controvérsias de posicionamentos que não se encaixam num esquema dicotômico.

Outro ponto a ser discutido é que o termo *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).

²⁷ LEVINE, Daniel. Popular voices in Latin American Catholicism. pp.6-7.

²⁸ VALÉRIO, Mairon Escorsí. 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 Assembléia da CNBB, realizada em Roma, 1965. O PPC “propugnava uma renovação da Igreja no Brasil segundo a imagem do Vaticano II”²⁹. 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’³⁰.

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 Roniere Ribeiro do 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 CL³¹, 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 foram criadas 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 hierarquia³².

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 de formação³³. David Lehman também questionou esta ideia da autonomia das comunidades eclesiais de base, destacando suas submissões ao controle eclesiástico da Igreja Católica³⁴.

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

²⁹ TEIXEIRA, Faustino. A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos. São Paulo, Paulinas, 1988, p. 125.

³⁰ ALMEIDA, Ivan Antônio de. A Síntese de uma Tragédia. Movimento Fé e Política. Ouro Preto, Editora da UFOP, 2000, p. 84-85.

³¹ CL – catolicismo da libertação. (Nota explicativa minha)

³² AMARAL, Roniere Ribeiro do. Milagre político: catolicismo da libertação. Brasília, Tese de Doutorado, UNB, 2006, p. 122.

³³ ALMEIDA, Ivan Antônio de. A Síntese de uma Tragédia. p. 81

³⁴ LEHMANN, David. Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America, Cambridge, Polity Press, 1996.

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 tradicional³⁵.

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 para as CEBs. Havia na primeira geração de teólogos, dos quais Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman são os grandes representantes, uma espécie de esperança 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, eclesíasticas, 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 experimentava desde meados dos anos 1960 este contexto de repressão política que acabou fazendo da Igreja um pólo agregador das oposições políticas e reforçando o peso institucional que, representada pela CNBB, passou a se contrapor ao estado militar brasileiro. Neste momento ganham mais destaques às metáforas bíblicas do *cativeiro* e do *exílio*, a tradição do catolicismo intransigente se revigora na ênfase a dimensão comunitarista e identitária da fé católica e as CEBs

³⁵ BETTO, Frei. O que é Comunidade Eclesial de Base? São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 68-71.

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 que identifica a *religiosidade da libertação* como fenômeno das classes médias urbanas universitárias é esclarecedora. Para o sociólogo, o *catolicismo da libertação* não nasceu *da base*, mas *da periferia institucional*, concordando com a proposição de Michael Löwy³⁶ e de outros autores como Victor Gabriel Muro González³⁷ – que susteve tese equivalente para o caso mexicano – e Christian Smith³⁸, 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 relativiza de modo singular a idéia de Igreja Popular.

Muro González também rechaçou o simplismo da divisão entre os modelos de Igreja, uma *popular* e outra representativa *da ideologia da cristandade*. Do mesmo modo recusou 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 que os bispos mexicanos, assim como o Vaticano, eram opostos a essa polarização Igreja *versus* Estado. Para Muro González, 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 eclesiais obtinham assim certa legitimidade em um contexto de profundas mudanças sociais e secularização crescente³⁹.

Christian Smith, por sua vez, ateu-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 eclesiais de alto nível, assim como a frequente participação deles 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 Löwy: a posição dos atores – no entroncamento entre a periferia e o centro – 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 social⁴⁰.

³⁶ LOWY, Michael. A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2000.

³⁷ 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.

³⁸ SMITH, Christan. The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

³⁹ MURO GONZÁLES, Victor Gabriel. “La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica”. pp. 155-174.

⁴⁰ SMITH, Christan. The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

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 idéia de que o catolicismo da libertação esteve em suas origens ligado à base ou ao de baixo. Segundo o autor, tal religiosidade ocupou importantes espaços institucionais e posteriormente as CEBs – aí sim numa chegada aos de baixo, ou populares, sem perder de vista que nelas, o catolicismo da libertação foi cultivado por freiras, agentes pastorais, sacerdotes, religiosos⁴¹.

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.

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 idéia 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 e 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”⁴².

Apesar do discurso dos teólogos da libertação buscar essa identificação constante com os de baixo quando se trata de pensar a gênese da teologia da libertação, o surgimento e desenvolvimento dela estão mais relacionados, por um lado, com uma religiosidade vivenciada por leigos e clérigos comprometidos com o *catolicismo social radicalizado* do início dos anos 1960 e que era denominado de *esquerda católica*, e por outro, relacionado à alta hierarquia que por meio de bispos e instituições estimulou os

⁴¹ “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 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”. As palavras são de D. Paulo Evaristo Arns. Cf. BITTENCOURT, Getúlio e MARKUM, Paulo Sérgio. O cardeal do povo, D. Paulo Evaristo Arns. São Paulo, Alfa-ômega, 1979. pp. 59-60.

⁴² CORTEN, André. Pentecostalism In Brazil. Emotion Of The Poor And Theological Romanticism. New York, Palgrave Macmillan, 1999.

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.

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 antitadadura, 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 Libertação⁴³

Para o 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”⁴⁴.

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

⁴³ AMARAL, Roniere Ribeiro do. Milagre político: catolicismo da libertação. pp. 81-82.

⁴⁴ BOFF, Clodóvis & BOFF, Leonardo. Como fazer teologia da libertação. pp. 112-113.

convocado e organizado pelo CELAM⁴⁵. Os objetivos do CELAM com a organização do evento vêm expressos da seguinte forma:

1. Ocasão para que um grupo de teólogos sulamericanos (se inclui o México) se conheçam melhor e intercambiem suas idéias.
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 latinoamericano*. A idéia 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 latinoamericanos, 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 latinoamericano⁴⁶.

Durante os anos 1960, havia uma clara postura episcopal, no intuito de incentivar uma produção teológica original na América Latina⁴⁷. 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 teológica⁴⁸. Pode-se contra-argumentar, porém que 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, no início dos anos 1960.

Porém, o CELAM, no contexto dos anos 1960, era composto por bispos comprometidos com um catolicismo mais social e, predominava entre os mesmos, 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

45 DUSSEL, Enrique. Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento. 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 Itapoá (Brasil), de 12 a 19 de maio de 1968.

46 OLIVEROS, Roberto. Liberación y Teología. p. 52.

47 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. São Paulo, Paulinas, 1998, p. 04.

48 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. Cf. ANDRADE, Paulo Fernandes Carneiro. Fé e Eficácia. São Paulo, Loyola, 1991, p. 33-34.

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 Concílio.

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, a entre 14 junho e 9 julho de 1965, e o de Cuernavaca, no México entre 4 julho e de 14 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 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 abril de 1968, sob a temática “Pastoral de missões”, e Itapoá, no Brasil, de 12 a 19 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 de 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”⁴⁹.

⁴⁹ Documento final de Medellín: a presença da Igreja na transformação atual da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. São Paulo, suplemento N° 1339, 29 setembro 1988.

Eram neste contexto teólogos e assessores do CELAM: Gustavo Gutierrez, Lucio Gera⁵⁰, José Marins⁵¹, Segundo Galilea⁵², Joséph Comblin⁵³, Cecílio de Lora⁵⁴, Jorge Alvarez Calderón⁵⁵, Edgard Beltran⁵⁶, Gonzalo Arroyo⁵⁷ e François Houtart⁵⁸, que

⁵⁰ Lucio Gera nasceu na Itália (era argentino nacionalizado) em 1924. Foi ordenado em 1947. Doutor em Teologia pela Universidade de Bonn, Alemanha, em 1956, Lúcio Gera fez parte do movimento Sacerdotes pelo Terceiro Mundo. Foi assessor ativo e relevante na II e III Conferência Episcopal Latinoamericana, Medellín e Puebla, 1968- 1979. Perito para o Sínodo de Bispos, designado pelo papa João Paulo II, em 1983. Foi membro da Comissão Teológica Internacional em seu primeiro quinquênio. 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.

⁵¹ 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 é denominado o apóstolo das CEBs.

⁵² Segundo Galilea nasceu em Santiago do Chile, em 1928, e faleceu em maio de 2010. Foi ordenado sacerdote em 1956 e integrou a Irmandade de Foucauld. Inicialmente trabalhou na preparação de missionários em Cuernavaca, México. Colaborou com o Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM) desde 1963. Animador de pastoral e de espiritualidade, foi diretor do Instituto Pastoral Latinoamericano (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 a Filipinas e África do Sul. Trabalhou nos Estados Unidos com comunidades de imigrantes. Em 2000 partiu para Cuba onde foi diretor espiritual do seminário de San Carlos.

⁵³ Joséph Comblin nasceu em Bruxelas, 1928 e morreu no Brasil, em 2011. Foi ordenado sacerdote em 1947 e se doutorou em teologia pela Universidade Católica de Louvain. Trabalhou na América Latina a partir de 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. A seguir lecionou na Faculdade de Teologia do Chile até 1965. Por meio do convite de Dom Hélder Câmara, foi para Recife, onde foi 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 durante o regime militar. Foi expulso do Brasil em 1971. Exilou-se no Chile por oito 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 Chile 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 foi professor no curso de pós-graduação em missiologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

⁵⁴ 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 Maria) na Colômbia. Desde 2002 se ocupa no Equador da animação da vida sacerdotal (retiros a dioceses) e religiosa (conferências, formação, exercícios, etc.).

⁵⁵ Jorge Alvarez Calderón é um sacerdote diocesano peruano comprometido com a teologia da libertação na América Latina. Atuou como assessor 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 Concílio Vaticano II, em Medellín. Atualmente é pároco da Paróquia San Marcos em San Juan de Lurigancho.

⁵⁶ Edgard Beltrán é originário de Bogotá, Colômbia. 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 Conferência de Bispos dos Estados Unidos onde trabalhou em nível nacional. Iniciou os Encontros Nacionais Hispânicos, além de impulsionar no país a implantação das CEBs. Atualmente faz parte ICLM, uma instituição de formação de lideranças hispânicas no meio oeste dos EUA.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ François Houtart nasceu na Bélgica em 1927. Foi ordenado sacerdote em 1949. Licenciado em ciências políticas e sociais pela Universidade Católica de Louvain, se doutorou 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 Concílio Vaticano II, Dom Hélder Câmara, então vice-presidente do CELAM conjuntamente com Monsenhor Larrain, bispo chileno, pede a Houtart para sintetizar esse estudo para distribuí-lo a todos os bispos no momento da abertura do Concílio, com a ideia de dar a conhecer 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 as conferências episcopais. Houtart também participou da formação de uma geração de sociólogos latino-americanos que estudaram 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 à revolução sandinista da Nicarágua.

foi rapidamente envolvido. Eles estavam, então, inseridos e sustentados no âmbito do CELAM por um pequeno 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), a conferência dos 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 partes 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 que 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 Peresson⁵⁹, 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), dependiam do CELAM, mas estavam sob a responsabilidade do 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.

⁵⁹ 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 programas populares de alfabetização na América Latina.

Na década de 1960, e sem residência permanente na América Latina, Giulio Girardi⁶⁰, Casiano Floristan⁶¹ e François Houtart também eram professores do IPLA. Casiano Floristan lecionou em diversos países pelos quais viajou 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 convite⁶². O mexicano Raúl Vidales⁶³ e o nicaraguense Rutílio Grande⁶⁴, então recolocados no campo, foram alunos do instituto.

Segundo Galilea assumiu a direção em 1966-1967⁶⁵. Ele não era novo nas redes do CELAM, pois já havia dirigido o CIP (Centro de Investigação Pastoral), em Cuernavaca, entre 1961 e 1966. Podemos também levar em conta a trajetória de um teólogo mais secundário, o peruano Noé Zevallos⁶⁶ 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 *crístianismo 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/

⁶⁰ Giulio 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).

⁶¹ Casiano Floristan nasceu em Arguedas, Espanha, 1926. Foi ordenado sacerdote em 1956 e doutorou-se pela Universidade de Tubinga (1959). Na década de 1960 lecionou na Universidade Pontifícia 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 eorganizador da obra coletiva *Conceptos fundamentales de pastoral* (1983).

⁶² FLORISTAN, Casiano, “Yo y la teología latinoamericana” In SUSIN, Luiz Carlos (org.), op. cit., pp.65-78.

⁶³ Raúl 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 Centro Bartolomeu de Las Casas fundado por Gustavo Gutiérrez.

⁶⁴ Rutílio Grande nasceu em El Paisnal, El Salvador. Estudou no seminário de San José de la Montaña, onde iniciou em 1967 sua amizade com Oscar Romero, outro estudante do seminário. Mantiveram a amizade por anos e em junho de 1970, Rutílio Grande serviu como mestre de cerimônias na ordenação de Romero como bispo auxiliar de San Salvador. Em 1972 tornou-se pároco de Aguilares, a mesma onde havia passado sua infância e juventude. Ali foi um dos jesuítas responsáveis de estabelecer as Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e organizar os líderes, chamados de Delegados da Palavra. Se engajamento social e político e a organização regional dos camponeses resultou em seu assassinato em março de 1977, a mando dos latifundiários da região.

⁶⁵ 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 Izquierdo. Segundo Galilea parece ter assumido a direção da instituição em 1966. Entretanto, Enrique Dussel havia sido convidado por Gómez Izquierdo a dar cursos na mesma época.

⁶⁶ Noé Zevallos nasceu em Arequipa, em 1928. Ingressou no noviciado em 1944. Sallista (irmãos de La Salle), Zevallos graduou 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.

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 explicita 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.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ivan Antônio de. *A Síntese de uma Tragédia*. Movimento Fé e Política. Ouro Preto, Editora da UFOP, 2000.
- ANDRADE, Paulo Fernandes Carneiro. *Fé e Eficácia*. São Paulo, Loyola, 1991.
- AMARAL, Roniere Ribeiro do. *Milagre político: catolicismo da libertação*. Brasília, Tese de Doutorado, UNB, 2006,
- 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.
- BITTENCOURT, Getúlio e MARKUM, Paulo Sérgio. *O cardeal do povo, D. Paulo Evaristo Arns*. São Paulo, Alfa-ômega, 1979. pp. 59-60.
- BOFF, Clodóvis & BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação?* Petrópolis, RJ, Vozes, 1985.
- BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in urban Brazil's religious arena*. Berkeley, University of California Press, 1993.

- CANTO, Manuel (coords.). *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, México, El Colegio de Michoacán, UAM-X, 1991, pp. 155-174.
- 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.
- 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.
- DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- DOCUMENTO final de Medellín: a presença da Igreja na transformação atual da América Latina à luz do Concílio Vaticano II. São Paulo, suplemento N° 1339, 29 setembro 1988
- EZCURRA, Ana María. *El Vaticano y la administración Reagan: convergencias en Centroamérica*, Mexico, Nuevomar, 1984.
- FLORISTAN, Casiano, “Yo y la teología latinoamericana” In SUSIN, Luiz Carlos (org.), *op. cit.*, pp.65-78.
- HEWITT, Warren y BURDICK, John (eds.). *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism*. Londres, Praeger, 2000.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja Popular*. Rio de Janeiro, Agir, 1983.
- KOSELLECK, Reinhart. “The Historical-Political Semantics of Asymmetric Counter-concepts”. In KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MIT Press, 1985.
- 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.
- LOWY, Michael. *A Guerra dos Deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2000.
- 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.

MURO GONZÁLES, Victor Gabriel. “La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica”, In V. MURO GONZALEZ e

NOVAK, Michael. *The catholic ethic and the spirit of capitalism*, American Enterprise Institute, Simon and Schuster, 1982.

OLIVEROS, Roberto, *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, Lima, CEP, 1977.

RATZINGER, Cardeal Joséph. *O Caminho Pascal: curso de Exercícios Espirituais realizado no Vaticano na presença de S.S. João Paulo II*. Loyola, São Paulo, 1986.

RATZINGER, Cardeal Joséph. “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.

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*. Salamanca, Sígueme, 1981.

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.

VALÉRIO, Mairon Escorsi. *O continente pobre e católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)*. Campinas, SP, Tese de Doutorado, UFCH/UNICAMP, 2012.

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.