

35º Encontro Anual da Anpocs

GT 26 – Pensamento social latino-americano

**PENSAMENTO E FORMULAÇÃO DA TEOLOGIA DA
LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA**

Luiz Ernesto Guimarães

PENSAMENTO E FORMULAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

O presente trabalho busca analisar as contribuições para a formulação da Teologia da Libertação na América Latina, seja por católicos ou por protestantes. Pretende-se assim, estudar o contexto da formulação desta teologia latino-americana e seus principais expoentes, bem como eventos que proporcionaram tal formulação, como é o caso da conferência de Medellín (1968) e a conferência de Puebla (1979). É importante destacar que este é um período de transformações político-sociais na América Latina, que, de certa forma, foram influenciados pela revolução cubana de 1959 e pela disseminação do pensamento marxista nos países latino-americanos, que, dessa maneira, corroboraram para que houvesse uma resignificação do pensamento social em vários setores, inclusive na própria religião. Para tanto, foram utilizadas pesquisa bibliográfica, além de sítios acadêmicos na Internet.

Introdução:

A América Latina foi palco da formulação de uma perspectiva teológica relativamente nova, no seio da Igreja Católica e nas igrejas protestantes¹. Analisando a história do cristianismo, pode-se observar que a Teologia da Libertação não é essencialmente uma teologia nova, mas podemos afirmar que na América Latina, tornou-se uma teologia contextualizada com a realidade sofrida em que grande parte da população convivia historicamente desde o século XVI.

Estudar os atores sociais que fizeram parte (e até hoje alguns ainda permanecem no mesmo objetivo) da formulação da Teologia da Libertação é o objetivo deste trabalho. A ousadia que muitos tiveram em revestir a teologia tradicional europeia com peculiaridades de um continente subdesenvolvido, mas que estava se preparando para entrar em um novo período de sua história,

¹ Neste artigo é utilizado o termo protestante, por referir especialmente às igrejas históricas, por serem estas as igrejas que mais contribuíram para a formulação do pensamento em que se estabeleceu a Teologia da Libertação. Embora já houvesse a presença das igrejas pentecostais, este artigo mantém o foco essencialmente nas igrejas históricas, tendo em vista a sua contribuição nesta nova perspectiva teológica.

buscando romper com um sistema que vigorava há séculos, opressor e perpetuador de desigualdades das mais variadas.

Apesar da Teologia da Libertação ser denominada por muitos estudiosos como uma maneira da Igreja Católica não perder seus fiéis em uma sociedade que estava em grandes transformações (Löwy, 1991), embora em alguns aspectos isto tenha fundamentos, percebe-se na forma de engajamento deste pensamento teológico que a formulação desta teologia não foi somente com intuito da Igreja continuar com seu prestígio diante dos fiéis, mas que de fato havia algo novo que os movia nesta direção, acarretando sérias dificuldades, chegando alguns até mesmo a perder a vida.

Neste processo de formulação da Teologia da Libertação, destacamos sua análise histórica dos problemas sociais causados desde os colonizadores, bem como o pensamento de alguns dos formuladores desta teologia, abordando a contribuição das ciências sociais, em especial o pensamento marxista na América Latina a partir da Revolução Cubana de 1959 e abordando, por fim, as conferências de Medellín e Puebla, que receberam influência dos teólogos da libertação, ainda que não completamente, afinal, a ala conservadora esteve atuando com o objetivo de minar o pensamento que estava sendo discutido entre os progressistas.

Este trabalho também poderá ser útil para nos levar a refletir na fundamentação do pensamento social no cristianismo atualmente em relação àquele de algumas décadas atrás, buscando compreender a configuração do campo religioso nesta nova sociedade latino-americana.

1. Libertação na teologia latino-americana

Por meio de uma observação através do processo histórico do cristianismo na América Latina é que se percebe a força que o tema acerca da libertação ganhou neste continente a partir da década de 1960, algo que de outra forma seria de difícil compreensão. Nesta perspectiva da longa duração,

proposta por Norbert Elias, a Teologia da Libertação foi formulada, enfatizando que, assim como os desatinos, a libertação também viria no processo histórico.

De acordo com José Comblin, o tema acerca da libertação sempre esteve presente na história do cristianismo ao longo de sua história. No entanto, a partir do século XIV, “o evangelho da liberdade ficou quase esquecido diante do triunfo de um catolicismo clerical, patriarcal, verticalista e de inspiração imperial” (Comblin, 2005, p.6). Embora o domínio no âmbito católico tenha se tornado essencialmente clerical, houve sempre a presença de pessoas, ainda que em um pequeno número, reunidas em torno do sentido da libertação.

Assim, é errôneo, portanto, evidenciar esta teologia latino-americana como um pensamento estritamente novo. O que se percebe na Teologia da Libertação é justamente uma tentativa de resgatar um pensamento já existente no cristianismo, mas que foi suprimido em parte de sua história. Os teólogos da libertação não inventaram uma nova teologia. Nota-se que, em última instância, se valeram de uma situação concreta e histórica, dada em um período de tempo e espaço específicos e em um contexto político-social particular, proporcionando o amadurecimento de um pensamento que partisse da realidade latino-americana e se desenvolvesse sob o viés do cristianismo.

Na Teologia da Libertação encontra-se a incapacidade de se posicionar ao lado da parcela que detêm o poder, o que contribuiria para aumentar ainda mais o fosso existente entre as classes sociais. Nesta perspectiva, assume uma característica da “religião clandestina”, em que Ernst Bloch a caracteriza por subversiva, se afastando da “igreja oficial”, a serviço dos poderosos (Löwy, 1991).

De acordo com Bloch “nas suas formas contestatórias e rebeldes, a religião é uma das configurações mais significativas da *consciência utópica...*” (Löwy, 1991, p.21 – grifos do autor).

A análise que faz Manoel Bomfim, especialmente sob a perspectiva dos povos colonizados, é importante para situar autores que abordam a Teologia da Libertação. Bomfim em sua obra *América Latina: males de origem*, expressa o que muitos pensadores latino-americanos em contato com a academia europeia deixaram de analisar, assumindo, muitas vezes, um viés histórico em que se destaca o lado mais forte e vencedor – neste caso, os colonizadores europeus.

A contribuição que Bomfim faz, no início do século XX, está em apontar para as causas das mazelas entre os povos latino-americanos, ao afirmar que o resultado da situação de atraso e desigualdade está ligado diretamente à forma parasitária em que ocorreu a colonização na América Latina. “O regime parasitário sob o qual nasceram e viveram as colônias da América do Sul influenciou naturalmente sobre o seu viver posterior, quando já emancipadas” (Bomfim, 2005, p.135).

Embora a análise de Manoel Bomfim seja feita em uma perspectiva sociológica muito próxima das ciências naturais², o resultado a que chega o autor possui grande relevância para se pensar a América Latina hoje, ainda que sob uma diferente abordagem teórico-metodológica.

Manoel Bomfim aponta três efeitos gerais como resultantes da maneira predatória em que ocorreu a colonização europeia: “o enfraquecimento do parasitado; as violências que se exercem sobre ele, para que preste uns tantos serviços ao parasita – além do encargo capital de nutri-lo; finalmente, a adaptação do parasitado às condições de vida que lhe são impostas” (Bomfim, 2005, p.135).

O padre chileno Segundo Galilea, já no início de seu ensaio sobre a Teologia da Libertação declara que esta se apresenta “com a originalidade de incluir, como inerente a ela, a *situação histórica* e a *realidade social dos povos latino-americanos*” (Galilea, 1985 – grifo nosso). Para o autor, o processo de formulação da Teologia da Libertação é um novo momento na história da América Latina. Seu olhar se distancia do Vaticano e é colocado nas massas espoliadas historicamente neste continente.

Apesar de ter contado com a contribuição de lideranças católicas de outros continentes, a Teologia da Libertação foi marcada especialmente por cristãos latino-americanos. Ondina e Justo González destacam, dentre vários, três personagens cuja contribuição à esta teologia foi muito significativa: o peruano Gustavo Gutiérrez, o uruguaio Juan Luis Segundo e o brasileiro Leonardo Boff (González; González, 2010). A atuação desses líderes católicos

² Além de atuar nas áreas de psicologia, pedagogia e história (para não falar da sociologia), Manoel Bomfim tinha formação em medicina, o que contribuiu significativamente para o desenvolvimento de sua obra sob o paradigma das ciências naturais.

se deu das mais variadas formas, especialmente na publicação de livros³, que contribuiu na difusão do pensamento que envolve a Teologia da Libertação na América Latina e em outros continentes.

Além destes três teólogos, outros também contribuíram na mesma perspectiva de libertação latino-americana. O filósofo italiano Battista Mondin destaca, além desses, outros nomes: Richard Schull, Joseph Comblin, Rubem Alves, Hugo Assmann, Eduardo Pirônio, Jose Miguez Bonino e Helder Câmara⁴. Michael Löwy complementa a lista citando Carlos Mesters, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria, Segundo Galilea, Ronando Muñoz, Pablo Richard, Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel (Löwy, 1991).

De acordo com Michael Löwy, a produção de textos a partir da década de 1970 por estes autores é o que se denomina a Teologia da Libertação. Mas antes disso, na década de 1960, já havia vastos movimentos sociais.

Esse movimento envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Juventude Operária Cristã, redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs), bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs; clubes de mulheres, associações de moradores, sindicatos de camponeses ou trabalhadores, etc. (Löwy, 2000, p.56, 57).

Contando com um considerável número do clero e leigos pertencentes à Igreja Católica, bem como pastores e membros de algumas igrejas protestantes, em diversos movimentos espalhados pela América Latina, a Teologia da Libertação não poderia ser homogênea em sua formulação. De acordo com o padre Segundo Galilea, esta teologia não é unívoca. Existem vários matizes neste campo teológico. “Há teólogos latino-americanos que dão mais importância às raízes culturais e históricas do povo latino-americano e ao seu significado pretérito e atual no processo de libertação” (Galilea, 1979, p.39, 40).

³ A principal obra de Gustavo Gutiérrez foi *Teología de La liberación*; Juan Luis Segundo se destacou com a obra *A libertação da teologia*; Leonardo Boff tem como grande obra *Igreja: carisma e poder*, cuja publicação lhe custou um período de silêncio imposto pelo Vaticano em 1985 (González; González, 2010).

⁴ Para maior conhecimento sobre estas lideranças, consultar: MONDIN, Battista. Os teólogos da libertação. São Paulo: Paulinas, 1980.

Existe neste aspecto de interpretação a abordagem da religião popular e sua dimensão libertadora, abordando o conceito de povo.

De acordo com Galilea, existe também outro grupo que valoriza mais os aspectos “econômicos e ideológicos da injustiça; insistem nas classes sociais em conflito como ponto de partida para a libertação. Nesta tendência dão-se mais coincidências com elementos da análise marxista” (Galilea, 1991, p.40).

Apesar de divergências em alguns pontos, os pensadores sob o viés da Teologia da Libertação tinham elementos em comum: denúncia contra o sistema capitalista; utilização da teoria marxista na compreensão da realidade social latino-americana; opção pelos pobres; desenvolvimento de comunidades de base como nova forma de ser Igreja, contrariamente ao modo de vida individualista; uma releitura da Bíblia especialmente na passagem do Êxodo, etc. (Löwy, 1991). Para Galilea, todos têm a mesma perspectiva do pobre e explorado historicamente na América Latina. Para este autor, “as próprias diferenças nunca são unilaterais e nem se excluem mutuamente. Situam-se antes como insistências e matizes” (Galilea, 1979, p.41). É difícil, portanto, elaborar classificações rígidas sobre as tendências existentes na Teologia da Libertação, porque, além disso, existe uma grande variação na abordagem do objeto, buscando assim, de acordo com Galilea, uma interpretação mais fidedigna do oprimido na América Latina.

Neste processo de formulação de uma libertação na América Latina, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) exerceram grande contribuição neste continente. Em Medellín falou-se sobre a importância de pequenos grupos que pudessem servir de “contrapeso” aos grupos minoritários – ou elites (González; González, 2010). No entanto, antes mesmo de Medellín já havia grupos se formando neste sentido, especialmente no Brasil.

Estas comunidades conseguiram reunir um grande número em torno de suas comunidades locais primeiramente para expressar sua fé cristã, mas também para refletir sobre o cotidiano e os problemas sociais que a comunidade enfrentava, propondo métodos de intervenção na realidade social.

Por ser cuidada por leigos, não havia nesses grupos a verticalização que José Comblin destaca no catolicismo tradicional. Ao contrário, a liberdade de se expressar e a participação na “liturgia”, possibilitou um rápido crescimento

dessas comunidades, que não se limitaram ao sentido espiritualista que estavam acostumados na Igreja oficial. As CEBs não representam um rompimento com a Igreja institucionalizada; mas uma nova Igreja, não formulada pelo Vaticano, mas pelo povo da América Latina.

De acordo com Leonardo Boff, nas comunidades de base existe uma “nova distribuição do poder na comunidade, muito mais participado, evitando-se toda centralização e dominação a partir de um centro de poder” (Boff, 1982, p.25). Para este autor, a comunidade cristã e a comunidade política não são espaços fechados, mas devem interligar-se, onde o cristão, ator social, deve circular por ambos os espaços.

A experiência das CEBs tem frequentemente levado uma nova qualidade aos movimentos sociais e políticos que elas tem irrigado: um enraizamento na vida cotidiana das camadas populares e suas preocupações humildes e concretas, um encorajamento à auto-organização de base, uma desconfiança face à manipulação política, a tagarelice eleitoral, ao paternalismo do Estado (Löwy, 1991, p.47).

A comunidade de base é, para Leonardo Boff, ao mesmo tempo, um espaço de se viver a fé cristã e também um lugar do “exercício da democracia real do povo, onde tudo é discutido e decidido junto e se aprende o pensamento crítico. [...] O significado da comunidade eclesial, desborda de seu sentido religioso e assume assim, um alto significado político” (Boff, 1982, p.26).

Ondina e Justo González ao abordar as comunidades de base na América Latina afirmam que a pauta “mais comum dos encontros das CEBs incluía um período de compartilhamento e solidariedade, discussão e análise das condições sociais das suas próprias comunidades e suas causas e possíveis soluções, oração e estudo bíblico” (González; González, 2010, p.374).

Gustavo Gutiérrez, assim como Segundo Galilea, destaca este novo momento na América Latina em que sucede um período de ignorância da própria realidade, de forma induzida pelos detentores do poder, chegando assim a uma “compreensão menos parcial e anedótica, mais global e estrutural da própria situação” (Gutiérrez, 1979, p.75). Para este autor, tal conhecimento não se pauta em mera descrição ou em dados estatísticos e sim o cuidado e

atenção com as questões mais profundas da sociedade latino-americana em uma perspectiva histórica.

Esta conscientização contribuiu para identificar as causas do subdesenvolvimento que se encontrava neste continente, que, segundo Leonardo Boff, era

conseqüência do tipo de desenvolvimento capitalista no interior dos países cêntricos que para manter os níveis de aceleração e acumulação a que chegaram necessitam estabelecer relações profundas dissimétricas com os países mais atrasados tecnologicamente e ricos em matérias-primas; estes são *mantidos* no subdesenvolvimento que aparece, então, como a outra face do desenvolvimento (Boff, 1982, p.23 – grifos do autor).

Esta dependência gerou opressão econômica, política e social. Assim, para Boff, a estratégia de libertação encontra-se em um modelo de desenvolvimento auto-sustentável, que focalize as reais necessidades dos países que se encontram em situação de atraso em relação aos países desenvolvidos. Leonardo Boff propõe um método pertinente a tal objetivo, ao afirmar que “o sujeito histórico desta libertação seria o povo oprimido que deve elaborar a consciência de sua situação de oprimidos, organizar-se e articular práticas que intencionem e apontem para uma sociedade alternativa menos dependente e injustiçada” (Boff, 1982, p.23, 24).

Leonardo Boff une o campo político e o campo religioso como algo necessário em busca da libertação. Pessoas que participavam de círculos bíblicos e que também se engajavam em movimentos sociais, manifestações operárias, passeatas estudantis, etc., sendo denominados subversivos pelos conservadores.

Gustavo Gutiérrez compartilha do mesmo pensamento de Leonardo Boff, ao afirmar que o subdesenvolvimento na América Latina é “resultado de um processo, e portanto, deve ser estudada em perspectiva histórica, quer dizer, em relação ao desenvolvimento e expansão dos grandes países capitalistas” (Gutiérrez, 1979, p.78).

As ciências sociais contribuíram muito no pensamento teológico, mas isto em tempos recentes. Por muito tempo elas foram denominadas como “heresia moderna”, de acordo com Michael Löwy. Apenas depois da II Guerra Mundial e

especialmente no Concílio Vaticano II, passou a haver uma recomendação mais precisa sobre a utilização das ciências sociais pela Igreja. “No entanto, na América Latina e especialmente no Brasil, sob a influência do padre Lebrecht e de seus Centros de Economia Humanista, as ciências sociais vêm sendo utilizadas bastante sistematicamente desde os anos cinquenta” (Löwy, 2000, p.92). Ou seja, antes mesmo do Concílio Vaticano II, a Igreja latino-americana já utilizava as contribuições das ciências sociais em sua teologia. A partir da década de 1960 a ciência social marxista tornou-se um dos principais instrumentos de análise do segmento progressista cristão.

De acordo com Löwy, no entanto, o objetivo desta nova concepção teológica “não é submeter as ciências sociais aos imperativos religiosos” (Löwy, 2000). Existe o reconhecimento da autonomia das ciências sociais no campo científico por parte dos religiosos.

No entanto, apesar do empenho desses líderes, a Teologia da Libertação teve um alcance pequeno, influenciando “uma minoria das Igrejas latino-americanas, na maioria das quais a tendência predominante é bastante conservadora ou moderada” (Löwy, 2000, p.64).

2. Contribuições do pensamento marxista

Por ter sido formulada em um contexto latino-americano, marcado por profundas desigualdades e problemas sociais, uma das especificidades da Teologia da Libertação se faz presente em sua ligação com a teoria marxista, cuja influência foi grande neste continente. Ainda que comumente seja afirmada a incompatibilidade entre religião e marxismo⁵, percebe-se que estes dois elementos se entrelaçam na formulação da Teologia da Libertação, dando a esta um novo aspecto. A dialética e a luta de classes tornam-se conceitos

⁵ Para Michael Löwy, a famosa frase “religião é o ópio do povo”, embora utilizada por Marx, não é propriamente dele, podendo ser encontrada em outros autores como Kant, Feuerbach, Bauer, etc. A observação que Marx faz da religião, embora que de forma sucinta, está em sua fase madura, na *Ideologia alemã*, em que a religião, para Marx, é apenas uma, de várias outras ideologias encontradas nas diversas construções humanas presentes nas relações sociais (Löwy, 1991).

importantes para se compreender a realidade social, política e econômica latino-americana, em adição à teologia – que sozinha, não tinha outra contribuição a fazer, senão a legitimação do Vaticano e da perpetuação das classes dominantes e hegemônicas, desde o início da colonização europeia.

Este papel duplo que a teologia tradicional estabelecia, remonta, mesmo em um período pós-independência (em que muitas nações enfrentaram, como é o caso do Brasil – e em especial com o advento da República), a estreita ligação entre Igreja e Estado, ou, religião e política, algo muito comum na Idade Média e também nos primeiros séculos da colonização europeia na América Latina. Dessa maneira, esta “teologia oficial” defendia o *status-quo*, aumentando ainda mais as mazelas sociais resultantes deste posicionamento.

Neste caso, percebe-se na Teologia da Libertação, uma singularidade no processo histórico da teologia latino-americana, em que sua aproximação com questões de ordem político-social tornaram-se centrais, refletindo e moldando sua práxis, sob uma nova orientação calcada no materialismo histórico. Muitas paróquias e seminários foram influenciados sob esta nova perspectiva; líderes pertencentes às mais variadas hierarquias da Igreja Católica assumiram este posicionamento progressista, juntamente com muitos fiéis católicos, leigos, que se espalharam por diversos movimentos sociais, no campo, na cidade, no meio estudantil e operário.

A relevância deste tema torna-se claro na afirmação de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi: “não é a religião enquanto conservação e permanência que deve interessar à sociologia, mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação, a mudança religiosa e, portanto, a mudança cultural” (Pierucci; Prandi, 1996, p.9).

Otto Maduro em sua obra *Religião e luta de classes* compartilha do mesmo ponto de vista e busca compreender as relações sociais na América Latina, tendo a Igreja Católica contribuído para o enriquecimento, político e econômico, de uma pequena parcela da sociedade. Maduro procura, portanto, estabelecer por meio da teoria marxista da religião, elementos que possibilitem uma abordagem que responda ao contexto da sociedade atual. Otto Maduro, entretanto, se encontra diante da necessidade de uma reinterpretação desta teoria, remodelando-a de acordo com a realidade latino-americana da segunda

metade do século XX. Otto Maduro aborda a possibilidade de interligação entre cristianismo e marxismo, observando que o resultado disso, ou seja, a práxis, é um elemento que possibilita mudanças sociais, ruptura com uma ordem estabelecida. De acordo com este autor, a incompatibilidade entre marxismo e cristianismo nasceu na história e, portanto, historicamente superável (Maduro, 1981).

Este é, portanto, o pressuposto pelo qual a teoria marxista ganhou expressão na América Latina, nos segmentos do cristianismo aqui existentes, inclusive o segmento protestante, que neste aspecto, aproximou-se da ala católica, algo pouco comum, visto que em ambas as esferas do cristianismo possuem especificidades teológicas que contribuem para o seu afastamento.

A Teologia da Libertação, sob a ótica da dialética marxista, promoveu a união de grupos progressistas da Igreja Católica e das igrejas protestantes, em busca de solucionar, ou pelo menos minimizar, por via política, os efeitos desastrosos, que também haviam sido efetuados por meio do setor político, de acordo com Manoel Bomfim (2005). Afinal, “aplicada aos fenômenos historicamente produzidos, a ótica dialética cuida de apontar as contradições constitutivas da vida social que resultam na *negação* e *superção* de uma determinada ordem” (Quintaneiro; Barbosa; Oliveira, 2009, p.29 – grifos do autor).

Embora a Teologia da Libertação enfatize o campo político como mecanismo de transformação da realidade social – mesmo setor pelo qual a colonização ocorreu – a singularidade deste pensamento teológico se encontra no meio pelo qual a posição dos atores sociais ocorre neste cenário: ao contrário dos europeus, que se inseriram no campo político em um sentido de cima para baixo, por meio do domínio e legitimação do poder por parte de um pequeno grupo de indivíduos, percebe-se nesta teologia latino-americana um posicionamento diferente, de baixo para cima, embora dentro da mesma esfera política. Nesta perspectiva, o objetivo ganha característica democrática, seja político, econômico ou cultural⁶.

⁶ Isto não se refere essencialmente à figura dos leigos, afinal, houve a participação de alguns membros do clero. Michael Löwy não credita os leigos nem o clero nesse processo de mudança. Para o autor, a renovação ocorrida no cristianismo latino-americano foi “da periferia para o

Existe no pensamento de Marx e Engels certo distanciamento de Hegel e o que os distinguem de Hegel e de seus seguidores de direita, e até mesmo alguns de esquerda, como Feuerbach, está em certa parte, pela não aceitação de uma visão de mundo contemplativa, em que não há meios de intervenção ou mudanças. Encontramos, assim, a ênfase na interligação entre teoria e práxis. “Para Marx e Engels, a alienação associa-se às condições materiais de vida e somente a transformação do processo de vida real, por meio da *ação política*, poderia extingui-la” (Quintaneiro; Barbosa; Oliveira, 2009, p.30 – grifo nosso).

Em sua obra *Marxismo e alienação*, Leonardo Konder separa um capítulo para abordar o sentido de alienação política. Para o autor, não é possível ignorar o sentido da política na vida em sociedade, bem como das ações individuais, que refletem na coletividade.

Por suas palavras como por seus silêncios, por seus gestos ou por seus exemplos, por comando, sugestão, conselho ou oposição, querendo ou não querendo, tendo ou não tendo consciência do que fazem, os indivíduos influem uns sobre os outros, condicionam-se reciprocamente, moldam suas respectivas atitudes em face das instituições vigentes, colaboram com os movimentos tendentes a manter inalterada ou a modificar a estrutura socioeconômica existente em um momento dado (Konder, 2009, p.183).

Para Konder, o apolitismo surge da alienação. Observando as duas esferas da vida – público e privada – a ilusão da alienação se demonstra ao enfatizar a vida privada, em que o indivíduo pode se eximir de qualquer envolvimento com as questões públicas, ou seja, de exercer seus direitos como cidadão⁷. A alienação cria, portanto, em muitos casos, a ideia de que é a “desigualdade natural dos indivíduos que determina a desigualdade da influência política de que dispõem” (Konder, 2009, p.184).

centro”, tornando-se um pensamento marginal na instituição católica, não importando a esfera hierárquica em que se fazia presente (Löwy, 1991).

⁷ Benjamin Constant faz a mesma observação ao contrapor a liberdade dos antigos em relação à liberdade dos modernos. Enquanto a liberdade dos antigos acontecia no âmbito da vida pública, portanto política, a liberdade dos modernos, ao contrário, insere-se na esfera particular, negligenciando em grande parte o envolvimento e engajamento de ordem coletiva. Para maior aprofundamento no tema, ver CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. **Revista Filosofia Política**, nº. 2, 1985.

Para Leandro Konder, de fato os indivíduos são desiguais. Mas a sociedade em que se assenta a propriedade privada não permite que haja condições iguais para o desenvolvimento desses indivíduos desiguais (Konder, 2009). Assim, o apolitismo impele as classes destituídas do poder a permanecer neste mesmo estado em que já se encontram, contribuindo para a manutenção e hegemonia da classe dominante, por meio de seus mecanismos de controle.

O pensamento marxista em que o homem escreve a sua própria história (Marx; Engels, 1998), se fez presente nesta perspectiva teológica, retirando de Deus qualquer responsabilidade e atribuindo-a ao homem, politizado e engajado nos diversos setores sociais. Em uma igreja cujo fundamento estava estritamente ligado ao pensamento platônico e aristotélico de mundo, em que a “verdade reside em umas essências a-históricas, imutáveis e universais” (Gotay, 1981, p.139), o cristianismo revolucionário rompe com esta maneira de compreender o mundo e passa a dar créditos à concepção histórica da realidade.

Marx em *Ideologia alemã* questiona o sistema hegeliano, contrapondo a filosofia alemã com a realidade alemã:

as premissas de que partimos não são bases arbitrárias, dogmas; são bases reais que só podemos abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de existência, tanto as que eles já encontraram prontas, como aquelas engendradas de sua própria ação. Essas bases são pois verificáveis por via puramente empírica (Marx, 1998, p.10).

Os indivíduos reais, sua condição de existência e liberdade para fazer a sua própria história (Marx, 1998) estão presentes entre os que formularam a Teologia da Libertação na América Latina, cuja teologia e realidade não eram correspondentes, bem como Marx observou a filosofia e realidade alemã no seu tempo. Evidenciou-se neste pensamento, uma forma de garantir que as classes menos favorecidas pudessem ter condições reais de fazer sua própria história.

De acordo com Ondina e Justo Gonzáles, “os escritos de Karl Marx tiveram um impacto profundo sobre a maioria dos teólogos da libertação – bem como sobre muitas outras pessoas da América Latina” (González; González,

2010, p.380). A radicalização de setores do catolicismo a partir da década de 1960, muitas vezes em parceria com cristãos protestantes, contribuem, segundo Löwy, para a reinterpretação do “Evangelho à luz dessas práticas e, por vezes, descobre-se no marxismo uma chave para a compreensão da realidade e um guia para a ação libertadora” (Löwy, 1991, p.39).

Esta convergência da teologia cristã com o marxismo na América Latina resultou em interpretações e práticas diferentes. Houve desde posturas moderadas até as mais radicais, como é o caso do padre Camilo Torres, líder de movimento popular revolucionário, que afiliou-se posteriormente ao Exército de Libertação Nacional da Colômbia em 1965 e foi morto em combate contra militares em 1967 (Löwy, 1991).

Apesar de encontrar casos mais radicais como o de Camilo Torres e da imprensa geralmente se referir a eles como “defensores da violência, a maioria dos teólogos da libertação se pronunciava contrária a toda e qualquer forma de violência” (González; González, 2010, p.380). Na verdade, Ondina e Justo González observam que estes teólogos compreendem o significado de violência não apenas atrelado ao ato revolucionário, mas também à opressão existente no sistema capitalista.

Uma das contribuições para o surgimento de setores mais radicais dentro da Igreja, sem dúvida está na Revolução Cubana de 1959, em que Fidel Castro e seu grupo assumiram o poder da ilha, destituindo do poder o ditador Fulgencio Batista. Para Emir Sader a revolução em Cuba não se caracteriza simplesmente pelo fato de Fidel ter tomado o poder, mas sim pelo desenvolvimento de um processo de “transformações radicais das estruturas econômicas, sociais, políticas e ideológicas que fizeram de Cuba o primeiro país socialista da América Latina e do mundo ocidental” (Sader, 1985, p.5).

De acordo com Emir Sader, a Revolução Cubana são um dos poucos exemplos que se pode considerar como revolução neste sentido descrito acima, tornando-se um marco histórico no sentido de libertação na América Latina. “Foi a revolução cubana que atualizou a revolução no nosso tempo e nos espaço latino-americano. Dela se pode indiscutivelmente dizer que, depois do seu surgimento, nada foi como antes no nosso continente” (Sader, 1985, p.6).

Diferente de outras “revoluções” existentes na América Latina, como na Argentina, Brasil, Chile e Uruguai, marcadas por regimes conservadores, a revolução em Cuba se apresenta sob um viés socialista, fundamentada no pensamento marxista.

Em um *outdoor* colocado na Praça da Revolução por ocasião da comemoração do 20º aniversário da Revolução Cubana, estampam-se as figuras de Marx, Fidel Castro e Lênin, com os dizeres: “A continuar avanzando por el camino victorioso del socialismo” (Sader, 1985, p.73) não deixa dúvidas acerca da influência que o marxismo exerceu nesta revolução, contribuindo dessa maneira, para a formulação de novos movimentos de esquerda na América Latina, inclusive a Teologia da Libertação, conforme afirma Michael Löwy: “Para lutar eficientemente contra a pobreza precisamos entender suas causas. É aqui que a teologia da libertação converge, uma vez mais, com o marxismo” (Löwy, 2000, p.125).

No entanto, fora do Brasil e América Central, os participantes da Teologia da Libertação ou “Igreja dos Pobres”, como denomina Löwy, evitam o envolvimento com o pensamento marxista hoje. De acordo com Löwy, isto não ocorre tanto por interferência do Vaticano e sim por desconfiança do envolvimento político explícito, além dos acontecimentos de 1989 na Europa. “Podemos dizer que hoje existe uma tendência geral a que não se dê muita ênfase ao relacionamento entre o cristianismo da libertação e o marxismo” (Löwy, 2000, p.134).

Diante da pobreza que atingia a grande massa latino-americana, “o marxismo aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas dessa pobreza, e como única proposição suficientemente radical para a sua abolição” (Löwy, 1991, p.95).

De acordo com Michael Löwy o interesse pelo pobre é milenar no cristianismo, remontando desde o início da igreja no primeiro século. O que de fato se percebe na Teologia da Libertação e que se coloca em divergência com o passado é que “os pobres não são mais essencialmente objeto de *caridade*, mas os *sujeitos da sua própria libertação*. A ajuda ou a assistência paternalista são substituídos por uma atitude de *solidariedade* com a luta dos pobres por sua *auto-emancipação*” (Löwy, 1991, p.96 – grifos do autor).

Nesta perspectiva, encontra-se a junção do marxismo ao cristianismo, em que, para Marx, os trabalhadores são responsáveis por efetuar sua própria emancipação na história. “Essa mudança é, talvez, a novidade política mais importante e a mais rica das conseqüências trazidas pelos teólogos da libertação em relação à doutrina social da Igreja” (Löwy, 1991, p.96).

3. As conferências de Medellín e Puebla

As décadas de 1960 e 1970 foram importantes na formulação do pensamento em que envolve a Teologia da Libertação na América Latina. Isto porque neste período ocorreu a II e III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano⁸.

A II Conferência Geral foi realizada em Medellín, Colômbia, em 1968 – ano emblemático no âmbito político mundial: na França, por exemplo, ocorreu a manifestação dos estudantes conhecida como *Mai de 68*; no México 48 pessoas são mortas pelo exército durante manifestação estudantil; no Brasil é o ano em que foi decretado o Ato Institucional nº. 5 (AI-5), iniciando o período mais fechado e violento do governo militar.

A Conferência de Medellín, assim, complementa este cenário político-social de 1968, visto que assumiu uma nova perspectiva que já há algum tempo estava se formulando na Igreja latino-americana, visando um rompimento com o pensamento ultramontano, ligado ao Vaticano, mas apenas epistemologicamente, mantendo-se o vínculo institucional.

Referindo-se a Medellín, Dom Paulo Evaristo Arns declara que foi uma espécie de Vaticano II “traduzido para a América Latina” e o padre José Oscar Beozzo complementa: “Medellín refaz, num certo sentido, o Vaticano II e, em muitos pontos, dá um passo além” (apud. Brito, 2010, p.82).

D. Paulo Evaristo Arns e Beozzo apontam algumas características da Conferência de Medellín ao Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965,

⁸ A I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorrida em 1955, no Rio de Janeiro, não trouxe muita expressão e relevância para o setor progressista da Igreja Católica.

justamente entre a I Conferência no Rio de Janeiro em 1955 e a II Conferência de Medellín em 1968. Percebe-se, portanto, que o Concílio Vaticano II exerceu influência nas parcelas progressistas da Igreja Católica na América Latina, embora este concílio não tenha assumido um viés totalmente progressista. O concílio Vaticano II apenas incorporou “um conjunto de demandas consideradas avançadas e *parte* de seus documentos finais foi considerada bastante progressista” (Brito, 2010, p.82 – grifo nosso). José Comblin ao falar sobre o catolicismo clerical, também faz uma afirmativa semelhante: “esse tipo de catolicismo foi enfrentado pelo Vaticano II, que não pôde vencê-lo” (Comblin, 2005, p.6).

O campo religioso em que a Teologia da Libertação foi formulada foi marcado por inúmeros embates, mostrando a heterogeneidade da Igreja Católica, havendo vários campos e formas de atuação dentro da mesma instituição religiosa.

Medellín, mesmo não sendo uma conferência como o setor progressista da Igreja gostaria que se tornasse, assumiu uma linguagem “dependência-libertação. Torna-se solidária com a libertação” (Andrade Filho, 1982, p.34). Segundo este filósofo, o primeiro passo tomado em Medellín é o da conscientização, a partir de uma visão global. A compreensão da realidade, sob o viés de um processo histórico, é o meio de despertar massas adormecidas e alheias a uma consciência revolucionária.

A conscientização foi a primeira etapa na tarefa de libertação na busca de uma transformação da situação latino-americana. Neste processo, união de teoria e práxis – desalienante e libertadora, o homem oprimido percebe e modifica sua relação com o mundo e com os outros homens. [...] O oprimido [...] adquire conhecimento de sua situação, encontra sua própria linguagem e torna-se, ele próprio, menos dependente, mais livre, comprometendo-se na transformação e construção da sociedade (Andrade Filho, 1982, p.35).

Para Andrade Filho o processo de libertação da América Latina não foi homogêneo. Na década de 1950 e, portanto, antes da Conferência de Medellín, era forte a tentativa de um desenvolvimento via industrialização, auto-suficiente. Buscava-se uma “outra alternativa”, entre o capitalismo clássico e a solução

marxista; ou seja, um desenvolvimento tecnocrático, ainda que contando com a participação do homem. Para o autor, é uma mudança dentro do sistema já vigente, reformista.

A América Latina já havia, na verdade, experimentando certo desenvolvimento na década de 1950. Michael Löwy afirma que este tipo de desenvolvimento contribuiria ainda mais para o desenvolvimento, tendendo a “agravar a dependência, aprofundar as contradições sociais, estimular o êxodo rural e o crescimento das cidades, concentrando nas zonas urbanas uma classe trabalhadora nova e, sobretudo, um imenso ‘proletariado’” (Löwy, 1991, p.33).

A ideia de libertação pensada na década seguinte, 1960, assumiu um novo viés, em que se fazia por uma ruptura estrutural. “Insistia-se por estratégias políticas que levassem a romper os laços opressores e encaminhassem a um processo libertador. O desenvolvimento supõe a mutação da própria estrutura social e a criação de uma nova sociedade” (Andrade Filho, 1982, p.37).

Em 1959 com a Revolução Cubana, Löwy destaca que a partir desse momento “se abre na América Latina um novo período histórico, caracterizado pela intensificação das lutas sociais, a aparição de movimentos de guerrilha, a sucessão de golpes militares e a crise de legitimidade do sistema político” (Löwy, 1991, p.33, 34). Existe, portanto, uma mudança importante na maneira de pensar o tema da libertação no continente latino-americano entre as décadas de 1950 e 1960, e isto, trouxe não apenas reflexão sobre o assunto para dentro da Igreja, mas levou também a diferentes formas de se compreender e buscar tal libertação.

Richard Shaull, teólogo presbiteriano norte-americano que residiu no Brasil e na Colômbia, afirma que tecnologia e revolução caminham juntas, apesar de serem antagônicas. Para este autor, uma contribui para o desenvolvimento e afirmação da outra. “De fato, a maior floração da tecnologia ocorreu, não nas sociedades ontocráticas do Oriente, mas naqueles países em que o espírito revolucionário produziu um impacto profundo” (Oblesby; Shaull, 1968, p.245). Em Shaull, a significado da revolução não quer dizer que todo o resto seja ruim. Para o autor, ela pode gerar um sistema mais humano ou também criar situações de desumanização. Ainda assim, está na revolução a

chave para as transformações que vislumbramos no futuro da humanidade. Para o autor, o que deve ser observado é qual a contribuição que o indivíduo pode dar para que esta tenha êxito.

O setor da Igreja Católica ao assumir este viés revolucionário ou essa “opção por uma ruptura radical do sistema vigente leva a uma visão mais conflituosa do problema. O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de uns povos com relação a outros” (Andrade Filho, 1982, p.38). A tentativa de fazer melhorias dentro do sistema ou, adaptação do sistema, era irrelevante.

A ideologia revolucionária, que se empenhava por realizar a ruptura com o sistema vigente, em uma perspectiva histórica de estagnação, não se fazia de outra maneira senão a de disseminar entre a massa oprimida da América Latina este novo pensamento, estabelecendo uma reflexão sobre a ideologia imposta pela classe dominante anteriormente. Esta mudança de pensamento entre a população historicamente expropriada deste sentido de libertação não ocorre naturalmente e, portanto, somente com a “obra da reflexão dos intelectuais revolucionários, seria capaz de fundamentar uma consciência revolucionária: a verdadeira consciência do proletariado” (Andrade Filho, 1982, p.39). Para este autor, de outra maneira, ficaria prisioneiro das representações ideológicas disseminadas pela classe dominante.

As condições para este novo modelo de igreja, denominado por Michael Löwy (1991) de *Igreja dos pobres* surge na América Latina a partir da confluência dessas duas maneiras de se pensar o desenvolvimento e “em Medellín, com efeito, a comunidade cristã começa a ler politicamente os sinais dos tempos na América Latina. Surgem grupos cristãos comprometidos com a libertação de seus povos” (Andrade Filho, 1982, p.40).

Ainda que este modelo de igreja seja percebido em Medellín, alguns pesquisadores afirmam que nesta Conferência a Teologia da Libertação ainda era muito incipiente, algo que estava ainda iniciando sua formulação, não podendo, portanto, afirmar que em 1968 houve uma evidência clara da esquerda católica em seus documentos finais. José Oscar Beozzo afirma que em Medellín apenas “esboça-se a Teologia da Libertação”; Enrique Dussel

pronuncia-se de igual modo, apontando que naquele momento “uma nova teologia se manifesta em estado germinal” (Brito, 2010, p.83).

Mesmo Medellín levantando diferentes formas de compreensão, seja como uma manifestação sob uma perspectiva progressista mais ampla ou não, o que deve ser levado em consideração é este novo processo no qual a Igreja Católica experimentou na América Latina e as proposições formuladas para a mudança do atual quadro de subdesenvolvimento, problema este apontado nos setores conservador e progressista da Igreja.

Andrade Filho tem uma visão mais otimista de Medellín, pois a partir daí, “a opção pelo pobre tornou-se a expressão de fé do cristão. A solidariedade com o pobre, o compromisso com a libertação das classes exploradas, a entrada no mundo da política, levaram a uma releitura do Evangelho” (Andrade Filho, 1982, p.42).

Além disso, Andrade Filho alega que neste Concílio também foi criticada o viés sob o qual os reformistas acreditavam na mudança social, condenando o sistema capitalista, demonstrando que os problemas sociais estão na raiz do sistema capitalista, sobretudo na forma de dependência que é criada aos países latino-americanos, tornando-se irreversível tal mudança, se não for substituídas as bases desta estrutura (Andrade Filho, 1982).

Nesta forma de Andrade Filho analisar Medellín, percebe também o destaque que a Conferência deu à educação, como um elemento de transformação social. Utilizando das contribuições de Paulo Freire, é proposta uma pedagogia libertadora, em que o indivíduo se instrumentaliza de mecanismos para alcançar libertação. Nos documentos finais, encontra-se a afirmação de que a educação é “efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão e fazê-los subir de condições de vida menos humanas a condições mais humanas, levando em conta que o homem é o responsável e o artífice de seu êxito ou de seu fracasso” (Andrade Filho, 1982, p.44).

A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano ocorreu em Puebla, México, em 1979, um ano após o estipulado, visto que o papa João Paulo I faleceu em 1978, mesmo ano em que assumiu o pontificado. Adiada para o ano seguinte, a Conferência de Puebla contou com a presença do novo

papa, João Paulo II, cuja maior missão⁹, segundo Lucelmo Brito, foi combater o pensamento da Teologia da Libertação, apoiando de forma clara o setor conservador da Igreja Católica, beneficiando este segmento, diante do embate político que já estava se estabelecendo entre progressistas e conservadores. (Brito, 2010).

Conduzida pela CELAM¹⁰, que estava sob os cuidados dos conservadores, a Conferência de Puebla foi objeto para a retomada de poder por este setor, afinal, desde Medellín, a ala progressista havia se fortalecido e desenvolvido. Lucelmo Brito afirma que desde 1968 a esquerda católica contava “com um vasto número de teólogos, bem formados e de prestígio público, além de movimentos eclesiais, tais como as pastorais e as Comunidades Eclesiais de Base” (Brito, 2010, p.85).

Além da organização do evento ter tomado vários cuidados para que pudessem sair vitoriosos da Conferência, contando inclusive com o apoio do Vaticano, na pessoa do papa João Paulo II, de acordo com Michael Löwy, a CELAM “interditou aos teólogos da libertação a sua participação na conferência” (Löwy, 1991, p.44). Para Lucelmo Brito, esta tentativa de proibir a participação desse setor da Igreja foi, na verdade, um “mecanismo de marginalização dos teólogos da libertação da confecção do texto final” (Brito, 2010, p.86).

A interpretação que estudiosos fazem de Puebla também gera divergências. Andrade Filho, por exemplo, afirma que Puebla formula o mesmo projeto histórico de Medellín, partindo da “análise da realidade para confrontá-la com a teologia cristã e formular indicações para a práxis. Este método é indicado esquematicamente como VER-JULGAR-AGIR” (Andrade Filho, 1982, p.237). Já Robinson Cavalcanti percebe que em Puebla houve uma contribuição para a esquerda católica bem menos significativa do que em Medellín, que foi um “marco, com a instituição abandonando a sua antiga proposta de cristandade, legitimando o envolvimento político, deixando espaços para os teólogos da libertação” (Cavalcanti, 1988, p.193). Um dos motivos que Cavalcanti aponta para este distanciamento de Puebla à Medellín é o fato da

⁹ Para Lucelmo Brito, além da Teologia da Libertação, João Paulo II também travou batalha com o comunismo e a teologia liberal europeia (Brito, 2010).

¹⁰ Conselho Episcopal Latino-Americano.

América Latina estar mais fechada no final da década de 1970, e os países que começavam a evidenciar algum tipo abertura política, como é o caso do Brasil, era algo incerto.

Apesar do forte aparato conservador para conferir vantagem ao seu grupo, ainda assim Puebla se destaca ao fazer a *opção preferencial pelos pobres*, resultado em grande parte pela influência dos teólogos da libertação, que estavam em Puebla, embora oficialmente afastados da Conferência (Löwy, 1991). Robinson Cavalcanti afirma que o documento gerado em Puebla é ambíguo e de caráter menos ecumênico (Cavalcanti, 1988). Para Lucelmo Brito o potencial que tinham os progressistas poderia ter resultado em algo mais profundo, mas percebe-se, ainda que timidamente, a influência da esquerda católica nesta Conferência. Segundo Brito, a *opção preferencial pelos pobres* foi uma “saída conciliada que atendia tanto aos progressistas, desejosos do protagonismo dos despossuídos, quanto para os conservadores, ansiosos por responder à pobreza latino-americana com uma ampla ação de caridade que focasse os pobres” (Brito, 2010, p.86).

Esta *opção pelos pobres* ganhou diferentes interpretações nas alas progressistas e conservadoras da Igreja Católica, fazendo que o próprio Concílio também recebesse um significado diferente. O discurso do papa João Paulo II na abertura do evento, por exemplo, teve variadas maneiras de compreensão. Embora criticasse a esquerda católica, o papa no final ressaltou a importância da Igreja se posicionar a favor da luta pelos direitos humanos. Este discurso só foi aprovado por setores progressistas devido o pronunciamento do arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, logo após a fala do papa, readaptando e contextualizando o discurso do pontífice, de acordo com as necessidades que os setores progressistas consideravam relevantes na América Latina (Brito, 2010).

Em Puebla caracterizou-se, portanto, um momento em que ocorreu o “primeiro embate público entre progressistas e conservadores no interior da Igreja, evento que viria a ser conhecido como a *batalha de Puebla*” (Brito, 2010, p.85 – grifos do autor). A formulação da Teologia da Libertação ganhou mais força, ainda que com aparente vitória da ala conservadora, contribuindo para

que o paradigma clericalista da Igreja Católica, pelo menos, fosse repensado nas diversas esferas hierárquicas do catolicismo.

Considerações finais:

O tema acerca da Teologia da Libertação na América Latina continua relevante nos dias atuais, em que muito se fala sobre a “morte” deste pensamento. E com razão.

As Comunidades Eclesiais de Base já não estão mais organizadas como nas décadas de 1960 e 1970. Continuam a existir, mas em menor número e com objetivos diferentes dos primeiros, tendo muitas delas se tornado “grupos de reflexão” (bíblica). Praticamente perdeu-se o engajamento político e social das décadas anteriores.

Com o surgimento do movimento da Renovação Carismática, principalmente na pessoa do padre Marcelo Rossi no Brasil, dentre outros que seguiram o mesmo caminho, os elementos litúrgicos voltaram a ser utilizados, embora sob uma perspectiva diferente, devido à grande influência das igrejas pentecostais nestes movimentos da Renovação Carismática, em que a música, a oração, a homilia (todos estes nos moldes das igrejas evangélicas) tornaram o ponto central deste segmento católico.

O desenvolvimento econômico conquistado nos últimos anos, elevando a condição de vida das classes baixas, diminuiu o engajamento político e social que havia em outras épocas quando as mazelas econômicas eram mais sentidas entre a população. Ou seja, o contexto atual em que se percebe a elevação do poder econômico de indivíduos na sociedade, ao mesmo tempo abre-se espaço para o individualismo – típico do sistema capitalista vigente.

Diante desse quadro, o tema acerca da Teologia da Libertação tem perdido espaço na atualidade, momento este em que Ratzinger ou, papa Bento XVI, ocupa o lugar mais alto na hierarquia católica. Combatente ferrenho dos teólogos da libertação na época em que era prefeito da Congregação para a

Doutrina da Fé, hoje já não necessita preocupar-se tanto com esta vertente teológica que tanto combateu em outras épocas.

A análise do processo histórico, muito abordada na formulação da Teologia da Libertação, parece estar sendo esquecida hoje. A “Igreja dos pobres”, conforme Michael Löwy denomina, já não encontra espaço em uma sociedade composta por novas classes emergentes social e economicamente. O interesse pelo privado ocupa espaço principal, deixando o público e os interesses da coletividade para segundo plano, característica da alienação política, de acordo com Leandro Konder.

A Teologia da Libertação por ser o que mais de original o campo religioso latino-americano produziu, tem sido deixada em troca de novos pensamentos, confirmando, dessa maneira, o que Marx e outros pensadores já explicitaram sobre a religião: o ópio do povo.

No entanto, o campo religioso pode demonstrar o contrário, tornando-se um setor da sociedade vinculado ao compromisso de transformação, sem se render ao segmento minoritário, dos dirigentes, que continuam sob o mesmo viés dos primeiros colonizadores quando aqui chegaram.

Referências bibliográficas:

ANDRADE FILHO, Francisco Antônio. **Igreja e ideologias na América Latina, segundo Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1982.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. **Espaço acadêmico**, nº. 111, Ago. 2010.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**. 2ed. Niterói: Vinde, 1988.

COMBLIN, José. **A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina**. 2ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Vocação para a liberdade**. 4ed. São Paulo: Paulus, 2005.

GALILEA, Segundo. **Teologia da Libertação**: ensaio de síntese. 4ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

GONZÁLEZ, Ondina E.; GONZÁLEZ, Justo L. **Cristianismo na América Latina**: uma história. São Paulo: Vinda Nova, 2010.

GOTAY, Samuel Silva. Origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: RICHARD, Pablo et al. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n.4, Mai/2009.

KONDER, Leonardo. **Marxismo e alienação**. 2ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1991.

MADURO, Otto. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MONDIN, Battista. **Os teólogos da libertação**.

OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. **Reação e mudança**. Paz e terra: Rio de Janeiro, 1968.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia Monteiro de. **Um toque de clássicos**. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SADER, Emir. **A revolução cubana**. São Paulo: Moderna, 1985.

SHAULL, Richard. **De dentro do furacão**: Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana, 1985.