

**QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO**

Capítulo 2 da tese:

**A AÇÃO TERRITORIAL DE UMA IGREJA RADICAL:
Teologia da Libertação, Luta pela Terra e a Atuação da Comissão Pastoral da
Terra no Estado da Paraíba**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Ariovaldo Umbelino de Oliveira

São Paulo
2008

M a Mitidiero Junior, Marco Antonio

A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da comissão pastoral da terra no Estado da Paraíba./ Marco Antonio Mitidiero Junior. – São Paulo: USP, 2008.

500f.: il. Color

Orientador: Prof. Dr. Ariovaldo Umbelino de Oliveira
Tese (Doutorado) - Programa de Pós Graduação em Geografia Humana - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.

Referências: f. 475-500.

1. . I. Oliveira, Ariovaldo Umbelino de. II. Programa de Pós Graduação em Geografia Humana - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. III. T.

CDD:

CAPÍTULO 2
QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

2 QUANDO A IGREJA SE FEZ VERBO: O SURGIMENTO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Pode-se encontrar na bibliografia relativa ao tema proposto uma infinidade de expressões, tais como: nova teologia, teologia dos pobres, teologia dos oprimidos, teologia revolucionária, entre outras, para se referir à Teologia da Libertação e a todo movimento religioso e social desencadeado por ela. Contudo, todas essas expressões fazem referência à releitura bíblica e à construção intelectual de uma interpretação da fé religiosa advinda de teólogos que estabeleceram uma ponte religiosa, filosófica, política e sociológica entre a realidade terrena e a mensagem evangélica da religião católica. Desde então, foi afastado qualquer tipo de pré-determinação divina que justificasse problemas sociais mundanos; a velha idéia de que a pobreza é uma virtude agradável aos olhos de Deus *caiu por terra*. A utopia do Reino de Deus passa a ser pensada como etapas de transformações sociais necessárias na realidade terrena. A Teologia da Libertação nasce, portanto, da tentativa e do engajamento de parte dos setores eclesiais¹ para *territorializar a Igreja*, dando uma feição mais real e objetiva à missão dessa instituição no mundo.

Certamente foi em razão da constatação dessa objetividade ou dessa feição mais real que um grande estudioso do tema, Michael Lowy (2000), passou a considerar a Teologia da Libertação como um fenômeno mais amplo e profundo do que uma mera corrente teológica: um “vasto movimento social”, “com conseqüências políticas de grande alcance”².

¹ É importante, nesse momento, fazer a ressalva de que, quando uso a expressão “parte dos setores eclesiais” ou “parte da igreja”, refiro-me ao pequeno contingente de teólogos, clérigos e cristãos que adotaram essa teologia como a teologia da sua Igreja e da sua vida. Não obstante, é notório para todos os setores que a Igreja Hierárquica (do Vaticano) é quem domina o discurso teológico oficial (e tradicional). O que quero afirmar é que, em termos quantitativos (números de cristãos, paróquias, dioceses, comunidades, movimentos eclesiais e clérigos), a teologia oficial é supremacia.

² Lowy (1994, 2000) analisa e historiografa muito bem esse amplo movimento social na América Latina, entretanto particulariza, dando um peso maior aos acontecimentos (e resultados) decorridos na Igreja brasileira. “A Igreja brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que é a única Igreja no continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva. A importância desse fato é evidente, se considerarmos que a Igreja brasileira é a maior Igreja católica do mundo. Além disso, os novos movimentos populares – a radical confederação dos sindicatos (CUT), os movimentos de trabalhadores sem terra (MST), as associações de moradores das áreas pobres – e sua expressão política, o novo Partido dos Trabalhadores, são até certo ponto produto da atividade comunitária de cristãos dedicados, agentes leigos das pastorais e comunidades de base também cristãs (2000. p 135).” Evidentemente, contextualizar essa frase desse autor com o momento político atual mostraria que a CUT não é um sindicato radical – dada a crise do sindicalismo no Brasil e no mundo – e que o PT não é expressão das classes populares. O importante aqui, por enquanto, é frisar que foi a Igreja

Nesse ponto, parte da Igreja, imbuída pelos ideais teológicos dessa nova interpretação da fé, muda a sua forma de atuação frente à realidade que a circundava e ocorre uma espécie de mudança do discurso, que acarreta diretamente mudança da prática e, por outro lado, simultaneamente uma mudança na prática, que influencia diretamente a construção de um novo discurso. A mudança da prática significa colocar-se como ator que age e como sujeito que incentiva as ações que objetivam a realização de um mundo mais fraterno, solidário e igualitário, palavras provindas de uma raiz bíblica, e não da revolução democrático-burguesa. Na busca por sujeitos históricos que realizassem tal empreitada, os teólogos da libertação, inspirados pela história e missão de Jesus Cristo na terra, elegeram o pobre e o oprimido como portadores incondicionais do gesto e da palavra libertadora.

Esse movimento produziu uma arquitetura teológica (e lógica), por meio da qual o cotidiano direto das comunidades de fiéis e das sociedades passou a ser, dialeticamente, referência de resistência e de transformação diante do “desenvolvimento” de condições sociais opressoras e injustas.

A teologia tornou-se o discurso, e a idéia de libertação, a prática. No que diz respeito a uma teoria da ação social, o binômio teologia *versus* prática transformadora pretende-se realizar, ou seja, a teologia serve como incentivadora das ações sociais transformadoras, serve como “fermento” subjetivo, cultural e simbólico dos sujeitos na luta pela libertação. Na verdade, esse discurso teológico produz manifestações de luta, ao contrapor a teologia tradicional, centrada na salvação individual e no conformismo político, à ação comunitária contestatória das condições sociais perversas. É, em primeira instância, um discurso que se **verbaliza**, na mesma medida em que possui forte referencial territorial.

Neste capítulo, além de propor uma seqüência histórica de eventos que reconstituam o nascimento da Teologia da Libertação, terei a preocupação de narrar e comentar a produção desse discurso teológico para, em seguida, descrever com base no material empírico a ação territorial da Igreja Libertadora. Assim, procurarei deixar clara a relação umbilical entre Teologia da Libertação e ação territorial desse fragmento de Igreja.

2.1 Breve histórico da teologia da libertação

Nenhum dos teólogos e autores mais importantes da Teologia da Libertação, entre eles Gustavo Gutiérrez (1981), Leonardo Boff (1980, 1992, 1998, 2000, 2004), Frei Betto (1981, 1998), Henrique Dussel (1981, 1987, 2007), Clodovis Boff (1987, 1989, 1991) Joseph Comblin, (1983, 1996, 2002, 2003), João Batista Libânio (1982, 1984, 2001), Sírio Lopez Velasco (1991), arrisca datar o surgimento dessa nova interpretação do Evangelho. Em entrevistas que realizei com pessoas adeptas e envolvidas com esse segmento da Igreja e com clérigos que participaram desse movimento (Dom Tomás Balduino e Joseph Comblin) nenhum deles precisa uma data ou um fato criador dessa teologia, mas todos deixam pistas do processo formador da Teologia da Libertação. O Concílio Vaticano II (1962 -1965) e, principalmente, os encontros episcopais de Medellín na Colômbia (1968) e Puebla no México (1979), contextualizados pela realidade sócio-econômica e política da América Latina, certamente são reconhecidos por todos como as raízes de uma abertura na Igreja Católica, que possibilitou a emergência de críticas à teologia tradicional e a formação de uma nova hermenêutica da fé, portanto de um novo viés interpretativo da Bíblia Sagrada e do Cristianismo.

A América Latina, mergulhada em um ambiente de miséria e exploração, foi o centro geográfico para o encaminhamento dessa nova teologia. Foi nesse continente que perguntas indigestas mexeram com os dogmas de muitos religiosos. A questão fundamental foi constatar que aquela organização social marcada pela pobreza não estava nos projetos de Deus e que a Igreja mostrava-se inerte e, muitas vezes, colaborava com a realidade injusta presente no cotidiano dos latino-americanos.

Eduardo Galeano, em seu célebre livro “As Veias Abertas da América Latina”, descreve a paisagem perversa dos diferentes países e resume a história desse continente, vítima do processo de sucessivas pilhagens por parte dos projetos imperialistas das nações poderosas. Com a divisão internacional do trabalho remodelada após a formação das empresas multinacionais (décadas de 1960 e 1970), a América Latina ganhou novamente a função de produtora e reprodutora do capital com base na exploração da mão-de-obra e das riquezas naturais. Galeano (2002) apresenta essa nova (e antiga) divisão internacional do trabalho pela divisão entre os que ganham e os que perdem, no caso, a América Latina torna-se especialista em perder.

O imperialismo europeu e, principalmente, o norte-americano, fez jorrar da latino-américa tudo que era de valor ou tudo que poderia constituir valor monetário. A febre gananciosa pela captura de todas as fontes possíveis de matérias-primas, o saque do ferro, do carvão, do petróleo; a articulação por meio das ferrovias dos domínios das áreas submetidas; os empréstimos vorazes dos monopólios financeiros; as expedições militares e o apoio às ditaduras militares; a invasão dos bancos na captura das poupanças dos latino-americanos, a exploração da mão-de-obra³, tudo isso se efetivou pari passu ao aumento da miséria da população, ao êxodo rural, à urbanização caótica e à industrialização subserviente⁴.

As elites nacionais, cada vez mais enriquecidas, serviam e servem como soldados fiéis do capital internacional. Essa pequena classe social dotada de hábitos requintados, a maioria deles imitação das elites dos países dominantes, sequer imaginou a possibilidade de desenvolvimento de um capitalismo mais nacional e distributivista aos moldes alavancados pelas elites dos países “avançados” (Cf. GALEANO, 2002; MARTINS, 1999).

O resultado dessa pilhagem generalizada foi a construção de uma região do globo terrestre marcada pela brutal desigualdade social e pela violência da miséria. Essa paisagem perversa foi um elemento essencial nos questionamentos sobre o real papel da Igreja no mundo contemporâneo e no incentivo ao surgimento de uma teologia que, além de dar respostas a essa situação, tentava trilhar os caminhos da mudança.

³ Segundo Galeano (2002), “venda o que venda, o principal produto de exportação da América Latina são seus braços baratos.”

⁴ “No quadro de aço de um capitalismo mundial, integrado em torno das grandes corporações norte-americanas, a industrialização da América Latina se identifica cada vez menos com o progresso e com a libertação nacional” (GALEANO, 2002, p. 225). No caso brasileiro, a submissão ao capital estrangeiro chegou a números alarmantes, “em 1968, 40% do mercado de capitais, 62% do comércio exterior, 82% do transporte marítimo, 67% do transportes aéreos externos, 100% da produção de veículos a motor, 100% dos pneumáticos, mais de 80% da indústria farmacêutica, 50% da indústria química, 59% da produção de máquinas, 62% das fábricas de autopeças, 48% do alumínio e 90% do cimento. A metade do capital estrangeiro correspondia a empresas dos Estados Unidos, seguidas em ordem de importância por firmas alemãs” (p. 235). Assim, o “esquema de funcionamento da indústria satelitizada, em relação com os seus distantes centros de poder, não se distingue muito do tradicional sistema de exploração imperialista dos produtos primários [...] as fábricas “argentinas”, “brasileiras” ou “mexicanas”, para só citar as mais importantes, também integram um espaço econômico que nada tem a ver com a sua localização geográfica. Formam, como muitos outros fios, a trama internacional das corporações, cujas matrizes transferem os lucros de um país a outro, faturando as vendas por cima ou por baixo dos preços reais, segundo a direção que desejam despejar os ganhos. As alavancas fundamentais do comércio exterior ficam, assim, em mãos das empresas norte-americanas ou européias que orientam a política comercial dos países, segundo o critério de governos e diretorias alheias à América Latina.” (p. 261)

Um grande obstáculo a esses caminhos de mudança encontrava-se nos estratos sociais mais atingidos pelo imperialismo e pela ganância e descaso das elites nacionais. Os pobres e oprimidos do sistema estavam imersos em um mundo de obediência e conformismo inerciais, sem contar com a desarticulação e fragmentação dos países da América Latina, aos quais Eduardo Galeano chega a intitular de “arquipélagos.” Um arquipélago de países desconectados entre si, que nasceu em consequência da frustração da unidade nacional. Para Galeano (2002, p. 278), após a independência dos países, a

América Latina aparecia no cenário histórico enlaçada pelas tradições comuns de suas diversas comarcas, exibia uma unidade territorial sem fissuras e falava dois idiomas fundamentalmente da mesma origem. Porém, nos faltava [...] uma das condições essenciais para constituir uma grande nação única: nos faltava a comunidade econômica.

A par disso, existia uma inata pobreza das organizações de contestação: partidos de esquerda dogmáticos, desarticulados e, freqüentemente, “rachados” e, paralelamente, pequenos movimentos revolucionários que, em pouco, souberam aglutinar a população oprimida⁵.

Pobres e oprimidos calados e sem representação, elites subalternas e fiéis às empresas multinacionais e aparelhos político-administrativos dilacerados formaram a tríade perfeita para a dominação externa⁶.

No caso brasileiro, a formação da identidade nacional calcou-se nessas peculiaridades malignas da formação sócio-territorial latino-americana. A filósofa Marilena Chauí (2001, p. 27-28) elegeu cinco características, entre os anos de 1950 e 1970, que serviram como formadores da identidade nacional: 1) ausência de uma burguesia nacional plenamente constituída, tal que alguma fração da classe dominante possa oferecer-se como portadora de um programa, não tendo, portanto, condições de se apresentar como classe dirigente (há um vazio pelo alto); 2) ausência de uma classe operária madura, autônoma e organizada, preparada para propor um programa político capaz de destruir o da classe dominante fragmentada;

⁵ Sobre a atuação no âmbito da academia, Velsaco (1991) indaga por que a filosofia nada disse e nada pensou sobre a situação de miséria da América Latina. E afirma que esta filosofia estava muito ocupada em limitar-se a transmitir e comentar literalmente o que havia pensado os autores que a tradição ocidental ordenava em seqüência cronológica e a-histórica.

⁶ Não é por menos que Eduardo Galeano lança como epígrafe de seu livro a seguinte frase: “[...] temos guardado um silêncio bastante parecido com a estupidez [...]” (Proclamação Insurrecional da Junta Tuitiva na cidade de La Paz, em 16 de julho de 1809).

por suas origens imigrantes e camponesas, essa classe tende a desviar-se de sua tarefa histórica, caindo no populismo (há um desvio embaixo); 3) presença de uma classe média de difícil definição sociológica, mas caracterizada por uma ideologia e uma prática heterônomas, oscilando entre atrelar-se à classe dominante ou ir a reboque da classe operária; 4) as duas primeiras ausências e a inoperância da classe média criam um vazio político que foi preenchido pelo Estado, o qual é, afinal, o único sujeito político e o único agente histórico; 5) a precária situação das classes torna impossível a qualquer delas produzir uma ideologia, entendida como sistema coerente de representações e normas com universalidade suficiente para impor-se a toda a sociedade, por esse motivo as idéias são importadas e estão sempre fora do lugar.

Todos esses elementos formadores estavam revestidos por uma ideologia nacionalista e patriótica imposta pelas elites e pelo Estado (apoiados pela Igreja Católica), que impedia a formação sólida de movimentos civis revolucionários. Chauí (2001, p. 20) pergunta: “Por que a luta de classes teve uma capacidade mobilizadora menor do que o nacionalismo?” Sobre o mesmo contexto, posso construir as seguintes indagações: Por que a religião, que tem como fundamentos a harmonia e a solidariedade entre os povos, o amor ao próximo e a partilha dos bens, teve menor importância para os católicos do que a aceitação de projetos políticos responsáveis pela nossa miséria social? Por que a sociedade civil sequer cogitou sobre a atuação da Igreja diante do mundo perverso, portanto contraditório em relação ao que o Evangelho prega? Por que a leitura óbvia e clara do Evangelho não enfeitiçou corações e mentes da maior nação católica do mundo (o Brasil) na intenção de contestar as situações sociais injustas?

Uma resposta já consagrada a essas indagações estaria no poder do colonizador e, ao mesmo tempo, da elite nacional dominante em construir uma ideologia aceita pela população. Então, a leitura da Bíblia, a prática religiosa, as formas de organização sócio-político-administrativa e as leis que regem a sociedade são construções vindas dos dominadores e aceitas por todos. Tudo leva o oprimido a crer na sua inferioridade no plano religioso e, contraditoriamente, a ter uma ilusão de igualdade jurídica no plano da organização do Estado. Moraes (1982) adverte que pode até ser que os dominadores tenham mais consciência do que fazem do que os dominados do que sofrem.

Diante dessa realidade, parte da Igreja **movimenta-se** na intenção de dar outro sentido à participação e missão dessa instituição no mundo: os setores progressistas ganham coragem e arriscam sucessivas modificações, enquanto a ala conservadora produz estratégias novas para dar respostas às transformações que começavam a ocorrer no seio da própria Igreja e no contexto social, político e econômico mundial. Essa movimentação, em minha opinião, formou três segmentos na Igreja Católica latino-americana e, em específico, na Igreja brasileira:

1) A Igreja Conservadora, avessa a qualquer tipo de transformação social e porta-voz da passividade, apoiava as ditaduras militares e a condução pelas elites do capitalismo selvagem que se estabelecera no continente. Essa Igreja tinha como lema “a ordem, o progresso e a fé”, não importando as condições sociais em que grande parte das sociedades se situava. Organizaram a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade” e revigoraram um segmento ultraconservador dos católicos chamado “Tradição, Família e Propriedade” (TFP). No Brasil, os principais representantes dessa ala foram os bispos Dom Sigaud de Diamantina, Dom Castro Mayer de Campos e o cardeal Barros Câmara do Rio de Janeiro.

2) A Igreja Progressista, que criticava abertamente os resultados perversos do capitalismo e as posições e privilégios da Igreja Conservadora, também criticava a idéia de revolução proletária e de sociedade comunista⁷. Ao mesmo tempo em que condenava os efeitos perversos do modo de produção dominante, defendia a “Aliança para o Progresso” e a proposição do “Estado do Bem Estar Social” (Welfare State)⁸, acatando a ideologia do país capitalista mais poderoso do mundo: os Estados Unidos⁹. Talvez o emblemático bispo de Olinda Dom Hélder Câmara tenha sido o maior representante dessa corrente. Ele mesclava, contraditoriamente, denúncias às injustiças sociais causadas pelo desenvolvimento do capitalismo com proposição de teses desenvolvimentistas. Dizia ele: “tenho meu modo de lutar contra o comunismo: lutando contra o

⁷ O importante para este estudo é evidenciar a influência que a Teologia da Libertação exerceu e exerce nos movimentos contestatórios da luta pela terra. Portanto, os outros setores da Igreja – o tradicional e o progressista - aparecerão marginalmente nesse texto e sempre na situação de conflito com a Igreja Libertadora.

⁸ Frei Betto, quando preso pela ditadura militar, lamentava ter a Igreja, até ali, condenado apenas os abusos do sistema capitalista, quando deveria condenar o próprio sistema como intrinsecamente mau (Cf. MORAIS, 1982), pontuando, em minha opinião, uma crítica deliberada a esses setores da Igreja.

⁹ “Melhor a Itália e a Holanda como modelos a serem seguidos, do que Cuba, argumentavam as lideranças.” (IOKOI, 1996, p. 30).

subdesenvolvimento”; por outro lado, denunciava: “um perigo maior que o comunismo ameaça o mundo, o responsável é o regime capitalista” (DUSSEL, 1981, p. 66)¹⁰.

3) A Igreja Libertadora representa uma crítica radical à atuação e à hierarquia da Igreja Católica e também à chamada “Teologia do Desenvolvimento” dos teólogos progressistas e, principalmente, ao modo capitalista de produção visto como pecado, como uma afronta à obra de Deus¹¹. Esse segmento elaborou uma teologia própria¹² – a Teologia da Libertação – fazendo aproximações entre religião e ciência, entre marxismo e política (socialismo), o que os levou a produzir um discurso político-religioso com o objetivo de intervir na realidade. Os principais representantes dessa parte da Igreja foram os teólogos Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Joseph Comblim, entre outros¹³.

¹⁰ Creio que Dom Hélder Câmara perambulou entre os estratos progressistas e libertadores da Igreja. Esse bispo combateu “vigorosamente a alienação da Igreja diante dos problemas do direito de propriedade e de renda, considerando a necessidade de enfrentar essa questão como elemento eficaz para refutar as teses marxistas sobre religião. D. Hélder, em seus argumentos durante a década de 1960, colocava-se contra o capitalismo liberal, apontando seus vícios de origem e sua responsabilidade ante a existência do comunismo” (IOKOI, 1996, p. 32), assim, ele defendia o desenvolvimento integral do homem e, por conseguinte, das forças produtivas mais igualitárias. Na década de 1970, Dom Hélder muda um pouco a ótica do seu discurso: “na América Latina abandonamos a palavra desenvolvimento que nos foi tão querida, mas que torna o rico mais rico e o pobre mais pobre. Esta palavra se presta a equívocos inaceitáveis. É por isso que adotamos a palavra libertação” (DUSSEL, 1981, p. 197). De qualquer maneira, Dom Hélder é reconhecido, pelos mais diferentes setores da Igreja e da sociedade civil, como um dos motores das transformações ocorridas na Igreja latino-americana.

¹¹ A fala irônica do padre Domingos Barbé é exemplificadora desse momento de contestação teológico-política: “Sei que a Igreja vive mal a inspiração de seu fundador. Mas sem ela, haveria ainda transmissão da mensagem de Jesus? Sou grato à Igreja de ser este canal, **mesmo medíocre**, que me permite conhecer Jesus.” (Cf. BOFF, 1987, p. 133).

¹² “Afim, os que a formularam precisavam se legitimar no seu campo próprio, o teológico e, para isso, usaram todo o seu capital cultural como demonstra a erudição das obras de Frei Beto e Leonardo Boff, entre outros.” (GONÇALVES, 2003, p. 412).

¹³ Para Löwy (1991, p. 29-30), podem-se distinguir pelo menos quatro tendências no seio das Igrejas latino-americanas: 1) Um grupo pequeno de integralistas, defensores de idéias ultra-reacionárias – e, às vezes, semi-facistas: como, por exemplo, o grupo Tradição, Família e Propriedade; 2) Uma forte corrente tradicionalista e conservadora, hostil à teologia da libertação e legada organicamente às classes dominantes (bem como à Cúria Romana); 3) Uma corrente reformista e modernista (manifestando uma certa autonomia intelectual em relação às autoridades romanas), pronta a defender os direitos do homem e a apoiar certas reivindicações sociais dos pobres; 4) Uma pequena mas influente minoria de radicais, próximos da teologia da libertação e capazes de solidariedade ativa com os movimentos populares, trabalhadores e camponeses. Para Libânio (1999), citado por Schwengler (2006), a Igreja divide-se, também, em quatro frentes de atuação: 1) a Igreja da Instituição, à qual é imposto um cenário institucional com o predomínio da estrutura da Cúria, da Diocese e da Paróquia, havendo maior relevância do Direito Canônico, das leis, das normas, das regras e dos ritos; 2) a Igreja Carismática, a qual representa o trunfo do carisma, da individualidade e da emoção como sentido de religiosidade, deixando a teologia em segundo plano; 3) a Igreja Pregação que centra seus esforços na pregação e no ensino da doutrina tradicional; e a Igreja da Práxis Libertadora, com a opção pelos pobres como eixo estruturante de toda ação da Igreja.

É importante comentar que a aproximação da Igreja Libertadora com o socialismo foi carregada de ambigüidades e contradições. Alguns teólogos aceitavam integralmente o conteúdo programático do partido comunista e da luta revolucionária, enquanto outros tinham posições mais brandas, expurgando qualquer possibilidade de violência na luta libertadora, dando ênfase ao processo de desenvolvimento pleno da humanidade e à idéia de uma revolução pacifista. De qualquer forma, essa aproximação foi evidente, como se pode constatar na leitura dos documentos do Primeiro Encontro Latino-Americano Camilo Torres, em que se discutiu a incorporação dos cristãos à luta revolucionária em 1968 no Uruguai (Cf. IOKOI, 1996, p. 222, nota 27), e do 1º Encontro Continental do Movimento Cristão para o Socialismo¹⁴ em 1972 no Chile, cujo texto final proclama a adesão dos cristãos engajados à luta pelo socialismo na América Latina, como se pode ver na seguinte citação:

A presença sensível da fé no coração da práxis revolucionária permite uma interação fértil. A fé cristã se torna um fermento crítico e dinâmico da revolução. A fé intensifica a exigência que a luta de classes procede com determinação no sentido da emancipação de todos os homens – em particular daqueles que sofrem as formas mais duras de opressão [...]. Os cristãos que participam do processo de libertação são levados a compreender de maneira viva as exigências da prática revolucionária [...] os forçam a redescobrir os temas centrais da mensagem evangélica [...] é preciso participar verdadeiramente do processo de libertação, aderindo aos partidos e organizações que são instrumentos autênticos da luta da classe operária (Cf. LÖWY, 1991, p. 43-44).

Retornando às raízes da Teologia da Libertação, o teólogo Joseph Comblin¹⁵ assinala que certo sentimento de revolta dentro da Igreja Católica latino-americana

¹⁴ Nesse encontro participaram também segmentos da Igreja Protestante.

¹⁵ O teólogo Joseph Comblin nasceu em Bruxelas na Bélgica em 1923. Ordenou-se padre em 1947 e tornou-se doutor em teologia pela Universidade Católica de Lovaina em 1950. Em 1958, impulsionado pela migração de missionários para a África e para a América Latina, veio ensinar teologia na Universidade Católica de Campinas. Entre os anos de 1962 e 1965, foi professor convidado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica do Chile. A convite de Dom Hélder Câmara, José Comblin vem morar em Olinda onde vai lecionar no Instituto de Teologia de Recife até 1972. Mesmo vivendo no Brasil ele foi professor do Instituto Pastoral Latino Americano no Equador. Em 1972 é expulso do Brasil pela ditadura militar sob a acusação de ser subversivo. Após a expulsão, Comblin estabelece residência no Chile onde foi proibido de lecionar após o golpe militar que derrubou o presidente Salvador Allende. Ele ficou conhecido no Chile pela sua luta contra o ditador Augusto Pinochet, sendo também expulso desse país em 1980. Entre os anos de 1981 e 1988, lecionou na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lovaina na Bélgica. Em 1986 recebeu a anistia do governo brasileiro e pôde retornar ao Brasil a convite do Arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires. Atualmente Joseph Comblin reside na cidade de Bayeux, vizinha à capital João Pessoa-PB. Com os seus mais de 80 anos, continua muito ativo dando aulas em vários cursos de teologia no Brasil, na América Latina e na Europa, além de prestar assessoria em cursos

já estava posto desde a década de 1940, mas é na década de 1960, com a ida de clérigos latino-americanos para os cursos de teologia e para as universidades européias, que se inicia a reflexão de uma nova teologia:

A teologia da libertação deve ter nascido na América Latina a partir de uma constatação que a tradição cultural latino-americana e a tradição política são católicas, quer dizer, o império espanhol e português impôs isso como cultura obrigatória. Então, são povos que têm uma longa tradição católica e, ao mesmo tempo, têm uma maior distância entre os pobres e os ricos. É porque essa sociedade que se apresenta como católica estava baseada na escravidão, então os negros e os índios eram tratados miseravelmente.

Ali apareceu a consciência desse antagonismo [...] um dos primeiros livros foi em 1941, antes da Teologia da Libertação, de um jesuíta chileno chamado Alberto Urtado, que agora vai ser canonizado pelo Papa. Ele publicou um livro chamado “Es Chile um país católico?” Então chegou à conclusão que o Chile não é um país católico porque um país que aceita a dominação, aceita a miséria com toda a tranqüilidade e com toda a classe alta que se considera muito católica. Então isso criou uma consciência. Mas quanto a se expressar em forma teológica, isso veio mais tarde [...] Urtado foi o primeiro que escreveu e isso teve muita repercussão no Chile e ficou conhecido também em outros países. Mas isso não atingia a teologia; nas escolas de teologia, se ensinava a teologia espanhola do século XVI, a maioria dos professores eram espanhóis, assim a estrutura da Igreja não ficava atingida.

Ficou atingida só quando alguns latino-americanos foram estudar na Europa. Então, ali, na Alemanha, alguns na Bélgica, na França aprenderam a metodologia crítica¹⁶, a metodologia que entrou na universidade da Alemanha depois de Napoleão, na fundação de Humboldt, quando se criou uma universidade nova em que se estabeleceu um método crítico. A teologia tradicional não era crítica a nada, simplesmente explicava os dogmas que a Igreja define, mas não tinha nada de discussão, só tinha discussão para refutar os protestantes, ser contra os protestantes, mas a autocrítica ou a crítica à situação da própria instituição não havia. Então, entraram ali alguns jovens como Gustavo Gutiérrez, assim como outros entraram na sociologia como Camilo Torres, e aí os teólogos descobriram essa metodologia de autocrítica (Entrevista, 02 ago. 2005).

Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e toda a relação de fundadores da Teologia da Libertação estudaram na Europa e de lá voltaram com um olhar crítico, com que começaram a observar a situação de miséria e opressão do povo latino-americano e a perceber o nascimento de vários movimentos sociais. Comblin (2002, p. 93) ressalta que esses jovens sacerdotes católicos que estudaram teologia e sociologia

de formação de lideranças populares. Comblin é, reconhecidamente, um dos grandes teólogos do século passado e um dos fundadores da Teologia da Libertação.

¹⁶ Essa metodologia começou fundamentalmente no estudo da história, como crítica à teologia católica tradicional e crítica a todas as instituições sagradas, ao império, à nobreza, e à distinção de classe. Fundamentalmente discutiam a sociedade antiga e como os cristãos e a própria instituição Igreja historicamente sempre estiveram distantes dos elementos essenciais presentes na Bíblia. Segundo Comblin, os elementos dessa metodologia crítica já vinham se formando desde o Renascimento, mas de modo universal foi estabelecido na universidade, justamente como reação às universidades anteriores à Revolução Francesa, que eram universidades católicas nas quais se ensinava a doutrina ortodoxa.

na Europa voltaram marcados pela idéia de descolonização da América Latina, que passou a significar, nessa nova concepção de mundo dos teólogos, libertar-se.

O entendimento da história da humanidade e desse contexto específico clarificou, aos olhos desses teólogos, a possibilidade de expressar essa realidade na forma de doutrina teológica, o que os obrigava a reler a Bíblia justamente por essa metodologia crítica, estruturando os pilares da Teologia da Libertação.

Não se pode esquecer que, nesse período, as portas da Igreja tradicional e hierárquica não se encontravam totalmente fechadas às transformações na sua teologia desde a realização do Concílio Vaticano II (de outubro de 1962 a dezembro de 1965). O Concílio fez parte de uma mudança interna na Igreja, que já vinha se delineando desde o final da Segunda Guerra Mundial. Novas correntes teológicas começaram a aparecer, principalmente na Alemanha (Bultmann, Molmann, Metz, Rahner) e na França (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duboq), surge o cristianismo social (dos padres operários, a economia humanista do padre Lebret) e alguns setores da Igreja passam a ter uma espécie de diálogo com a filosofia moderna e com as ciências sociais (LÖWY, 1991, p. 33).

Antes de evidenciar o papel do Concílio, é importante refutar duas noções problemáticas a respeito do surgimento da teologia libertadora: a primeira refere-se à hipótese de que essa nova teologia teria surgido como estratégia interna da própria Igreja para combater o crescimento de outras correntes religiosas e, principalmente, dos movimentos de esquerda com inspiração marxista¹⁷. Essa hipótese é frágil se confrontada com a realidade histórica do desenvolvimento da nova teologia, ou seja, essa teologia contém inspiração marxista e prega o ecumenismo; a segunda refere-se à hipótese, mais fantasiosa, de que a teologia libertadora surgiu porque o povo (os leigos) se apoderou e assumiu a instituição eclesial. Ora, a Igreja Católica sempre foi e continua sendo um forte símbolo dos dogmas criados por essa religião, um deles é que o povo ocupa o lugar do rebanho a ser conduzido e a Igreja, o lugar dos pastores condutores.

Também é preciso evidenciar dois fatos que contribuíram diretamente para uma maior abertura na Igreja: primeiro o papel das ordens religiosas – com destaque para jesuítas e dominicanos – detentoras de certa autonomia no seio da Igreja, já que são menos submetidas ao controle direto da hierarquia episcopal em

¹⁷ Essa hipótese é levantada por Thomas Bruneau (apud LÖWY, 1991, p. 31).

comparação com o clero diocesano. Isso possibilitou a essas ordens maior aproximação dos movimentos políticos de contestação; e, em segundo lugar, o papel dos padres estrangeiros¹⁸ que migraram para a América Latina, principalmente espanhóis, franceses e norte-americanos que, provavelmente, representavam setores da Igreja sensíveis aos problemas sociais do terceiro mundo (LÖWY, 1991) ou, a meu juízo, partiram de posições individuais imbuídos pela fé e pela idéia de missão.

Mas é o Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo pontífice João XXIII, que vai legitimar e sistematizar novas orientações, constituindo o ponto de partida para uma nova época na história da Igreja. A partir desse Concílio, a Igreja, pelo menos do ponto de vista teológico, não fica mais alheia à realidade socioeconômica e política, pois a teologia discutida ensina que “embora o reino de Deus não seja deste mundo, é aqui que ele tem sua iniciação, uma vez que a realização integral dos seres humanos é requerida pela própria ordem nova instaurada por Cristo no mundo.” (MORAIS, 1982, p. 22). Essa assembléia de prelados católicos estimulou a Igreja a um novo relacionamento social, baseado no novo olhar que se constituía com o apoio dos elementos da ciência, da cultura e das experiências concretas dos homens nas suas relações sociais (IOKOI, 1996, p. 29). Tudo indica que o Papa João XXIII percebeu que ou a Igreja começava a dar respostas aos problemas mundanos e passava a aproximar-se dos oprimidos, ou ela seria um perfeito símbolo de inoperância e inutilidade.

O Concílio Vaticano II foi um marco histórico na Igreja Católica, porque foi o momento em que a Igreja (de Roma, tradicional) teve sua maior abertura para incorporar interpretações, análises e conceitos explicativos da realidade. Essa brecha constituiu um elemento fundante para o surgimento da Teologia da Libertação e para as formas de ação da Igreja junto à população oprimida e aos movimentos sociais. Alguns trechos do documento escrito pelo Papa João XXIII para o Concílio são muito elucidativos das transformações no ensino social da Igreja:

A igual dignidade das pessoas postula que se chegue a uma condição de vida mais humana e mais eqüitativa. Pois as excessivas desigualdades econômicas e sociais entre os membros e povos da única família humana provocam escândalo e são contrárias à justiça social, à eqüidade, à dignidade da pessoa humana e à paz social e internacional [...]. Deus

¹⁸ “Por exemplo, metade dos 80 padres do Chile que publicaram em abril de 1971 uma declaração apoiando a transição para o socialismo eram estrangeiros [...]” (LÖWY, 1991, p. 38).

destinou a terra, com tudo que ela contém, para o uso de todos os homens e povos, de tal modo que os bens criados devem bastar a todos, com equidade¹⁹.

Por outro lado, a idéia de sensibilizar os bispos que participaram do Concílio para os problemas e mudanças que ocorrem no mundo não alcançou efeito totalizante na instituição, já que os setores tradicionais nunca simpatizaram com o Concílio. A impressão que perpassa, após a leitura dos documentos e das deliberações e propostas discutidas nesse encontro em comparação com as atitudes da Igreja Romana pós-Concílio, principalmente durante o papado de João Paulo II, é que os setores tradicionais aceitaram algumas mudanças para que tudo permanecesse em poder deles mesmos²⁰. Ou seja, foram transformações que pouco se efetivaram, embora a abertura proporcionada pelo Concílio tenha possibilitado o aparecimento marginal de uma nova teologia totalmente sensível aos problemas sociais concretos (sócio-territoriais)²¹.

É interessante que a Teologia da Libertação não surgiu de um plano arquitetado por clérigos e teólogos, pensado e lançado depois de um encontro ou da formação de um grupo específico, mas como um sintoma espontâneo que foi aglutinando reflexões de duas ordens: crítica à instituição eclesial e missão da Igreja no mundo dos pobres. Joseph Comblin Concorda com essa assertiva:

Foi espontâneo, não tinha nenhum plano. Eu participei de uma reunião que foi no México, em Cuernavaca, em 1963, por iniciativa de Ivan Illich [...]. Ele tomou a iniciativa de convocar teólogos de formação mais ocidental, ali estava Gustavo Gutiérrez, estava Segundo Galiléia, mais uns três. Aí foi a primeira reunião, e foi decidido fazer uma reunião a cada ano. O segundo ano foi em Petrópolis [...] depois foi em Montevideu, depois foi em Santiago no Chile, depois desapareceu. E as exposições feitas nesse grupo foram publicadas na Espanha, em Barcelona, mas não tiveram muita divulgação naquele tempo; mas foram publicadas. Isso então nos leva até 1968, quando veio o momento das grandes confusões e revoluções. Em 1968 é a Conferência de Medellín, então o espaço se amplia. Eu fui proibido por Roma, proibiram quatro belgas, todos ligados à Universidade de Lovaina, quer dizer, Roma achava que era um lugar perigoso, então todos que estavam ligados foram excluídos. Fomos convidados, mas de Roma veio a

¹⁹ Gaundium et Spes (apud DOLLIGNOL, 2001, p. 156-157).

²⁰ Na interpretação de Comblin (2002, p. 8), “quando foi eleito João Paulo II, os sinais de involução não tardaram. O novo papa manifestou logo que ia empreender uma política de restauração. Invocando os textos conciliares inseridos pela pressão da minoria, executou uma manobra de esvaziamento do Concílio em nome do Concílio. O cardeal J. Ratzinger foi o instrumento mais adequado que se podia achar para dirigir a manobra de restauração [...]. Em lugar da misericórdia de João XIII, voltou ao castigo. Em lugar da apresentação do evangelho aos povos e às culturas, voltou a preocupação pela ortodoxia [...]”

²¹ Outros documentos importantes produzidos pela igreja nesse contexto foram as encíclicas Mater et Magistra (1961), Pacem in Terris (1963) e Populorum Progressio (1967).

proibição, o veto. Foi simplesmente porque poderíamos produzir o espírito [...] mas não tinha nada planejado (Entrevista, 02 ago. 2005).

A 2ª. Conferência do Episcopado Latino-Americano, organizada pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam) é outro marco histórico na Igreja Católica. Mundialmente conhecida como a Conferência de Medellín²², foi convocada no final de 1967 pelo Papa Paulo VI e ocorreu entre os dias 20 de agosto e 6 de setembro de 1968, diante dos conflitos sociais que convulsionavam o mundo naquele período.

O clima do encontro teve como substrato inúmeras pesquisas realizadas pelo Celam com o objetivo de caracterizar a realidade sócio-econômica e religiosa da maior parte da população do continente latino-americano. Essas pesquisas serviram como documento-base para a conferência.

Este documento, analisando os problemas do continente, destacou as carências socioeconômicas presentes, assim como a falta de meios de evangelização para uma população que se expandia. Enfatizou as injustiças estruturais em relação à pessoa e a ausência de respeito aos direitos humanos, sendo esse considerado o ponto fundamental do encontro. A ênfase na questão da violência referia-se diretamente à ação das forças da repressão econômicas e políticas em diferentes países do continente e a necessária resposta da ação pastoral a essa causa (IOKOI, 1996, p. 45)²³.

O documento final dessa conferência – “A Igreja na Atual Transformação da América Latina à Luz do Concílio: conclusões de Medellín”²⁴ – tem como substrato esses estudos encaminhados pelo Celam. O texto final da conferência pontua claramente que o papel da Igreja no mundo é o de missão e que, naquele momento, sua missão era a de denunciar a realidade perversa em que viviam os latino-americanos como uma afronta ao espírito do Evangelho. Encontra-se, nas páginas iniciais do documento, uma série de recomendações a respeito das atitudes necessárias à Igreja:

²² “A Conferência de Medellín não é apenas o acontecimento mais importante da Igreja latino-americana do século XX, ela alcançará importância mundial ainda maior no futuro”; é com essa frase que um dos maiores analistas e precursores da Teologia da Libertação, o filósofo e teólogo Henrique Dussel (1981, p. 63), inicia seu comentário sobre essa conferência.

²³ Essa autora lembra que houve uma reação contrária a esse documento-base provocando manifestações públicas, o que colocou as duas alas (tradicional e progressista) em oposições explícitas.

²⁴ A editora Vozes publicou esse documento, assinado pelo Celam, em forma de livro no ano de 1980; ver bibliografia.

Como cristãos, cremos que esta etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história de salvação. Como Pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida dos nossos povos na busca angustiosa de soluções adequadas para seus múltiplos problemas (p. 37).

Os teólogos costumam afirmar que, em Medellín, a Igreja voltou-se para o homem, e não apenas para o espírito. O homem é a representação de Deus na Terra – “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem” – e, se o homem vive em condições sociais adversas, a imagem de Deus é insultada. O documento de Medellín vai mais adiante na interpretação do mundo contemporâneo, pois responsabiliza o próprio homem pelos problemas sociais existentes e lhes dá o dever de transformar o mundo em uma realidade mais justa e igualitária.

A pobreza como carência dos bens deste mundo é um mal em si. Os profetas a denunciam como contrária à vontade do senhor e, muitas vezes, como fruto da injustiça e pecado dos homens (p. 146).

É a realidade material e objetiva, são as coisas chãs, é o território produto do trabalho humano carregado de valores simbólicos o lugar/mundo a ser transformado. Até então, a função da Igreja e os objetivos dos cristãos eram o outro mundo além desse no qual se vive. É o que Gutiérrez (1981) chamou de “grande despreocupação com as tarefas temporais” por parte da instituição e dos cristãos em geral²⁵. Milhares de cristãos foram vítimas de uma formação religiosa que considerava, e ainda considera, o “além” como o lugar da verdadeira vida, fazendo da vida presente, da territorialidade dos homens, uma espécie de cenário no qual se realiza uma “prova” que decidiria o destino eterno. Essa prova significava viver harmonicamente com a opressão e a injustiças de diversas ordens. Caberia, por exemplo, aos pobres, aceitar a sua existência como uma fatalidade, a sua miséria como ética e politicamente neutra.

As conclusões de Medellín chamam a atenção para o fato de a Igreja, até então, estar muito distante de exercer uma missão transformadora e ressaltam o que

²⁵ Essa despreocupação temporal ficou bem clara na fala do Papa João Paulo II aos bispos brasileiros em 1980: “Não somos peritos em política ou economia. Não somos líderes com vistas a nenhuma empresa temporal.” Contraditoriamente a essa posição, os teólogos da libertação atentam para as preocupações temporais. Comblin (2002), em todas as passagens de sua reflexão, tenta deixar clara essa interpretação: “com efeito, sempre foi mais difícil valorizar a humanidade de Jesus do que sua divindade” (p. 22); “durante séculos esqueceu-se que Jesus havia realizado sua obra terrestre fora de qualquer sacralização em plena realidade humana profana, comum” (p. 28); “se Jesus tivesse apenas assinado princípios de moral nunca teria sido crucificado.” (p. 324).

Leonardo Boff (1992) enfatizou nas suas reflexões: ***a própria Igreja precisa ser evangelizada***, só assim ela poderá exercer um papel importante no mundo, ou continuará a sua atuação insignificante frente aos oprimidos, identificando-se, muito freqüentemente, com os grupos de opressão e comprometendo-se com governos que, na prática, negam os valores cristãos fundamentais.

A partir dessas conclusões, a “luta pela justiça e pela paz, por meio de greves, marchas etc., foi considerada o caminho necessário para o encontro com o reino, e a omissão, ou mesmo a indiferença, posições insuportáveis que nesse sentido deviam ser extirpadas” (IOKOI, 1996, p. 46). Com esse posicionamento, creio que a grande importância da Conferência de Medellín, além de clamar radicalmente por mudanças na instituição eclesial e na organização das sociedades, está na idéia de práxis libertadora. A liberdade, pratica-se ou luta-se para alcançá-la. Tenho a impressão de que, antes de Medellín, os documentos produzidos pela Igreja se mantinham no plano das generalidades e da abstração, não denunciando e nem tomando partido frente às injustiças sociais; após Medellín, a ação social da Igreja passou a ser urgente.

Na Jornada de Reflexão sobre o Continente à Luz das Conclusões de Medellín, que aconteceu na mesma cidade em 1971, monsenhor José Dammert dizia que “o grande erro da história da Igreja foi considerar a Igreja como uma entidade separada do mundo, quando na realidade existe no mundo e está condicionada e influenciada pelos acontecimentos políticos.” (Cf. DUSSEL, 1981, p 78). É o mesmo que dizer que o território²⁶ é o resultado dos eventos sociais, culturais, simbólicos, econômicos e políticos e é nele que a Igreja deve estar situada.

Nas dezesseis comissões formadas para discutir o continente latino-americano durante a conferência e no documento conclusivo de Medellín, é mais que evidente a condenação à dependência e exploração econômica dos países desse continente em relação aos países dominadores, em relação às elites nacionais e à figura do Estado como ente institucionalizado patrocinador da

²⁶ É claro que os documentos da Igreja, bem como as reflexões dos teólogos da libertação, não usam o conceito de território. Uso, nesse momento, tal conceito porque compreendo que a dimensão do mundo que a teologia libertadora faz referência é aquela que é produto do trabalho e da organização social no espaço geográfico, portanto, do território.

opressão e da injustiça social. As discussões e o texto pregam como tarefa cristã a necessidade de criar uma ordem social justa, sem a qual a paz é ilusória²⁷.

Os resultados da Conferência de Medellín são diversos e importantes na história da Igreja. Em texto publicado pela Igreja mexicana logo após o fim da conferência, os elaboradores concebem que os ganhos da Igreja pós-Medellín não se medem tanto pelo querer profundo, pela vontade política daqueles que participaram do encontro, sequer pelos próprios documentos finais, mas se medem inteiramente pelo refluxo das posições mais reacionárias, pelo desânimo dos setores democrata-cristãos e pela capacidade que encontraram, diante desse processo de estupefação que exprimem as grandes massas populares latino-americanas, setores proféticos no interior da Igreja. Esse texto personifica todo o ideal de esperança daqueles que participaram da conferência, e não era por menos, já que, em Medellín, a Igreja, principalmente a latino-americana²⁸, abre-se a modificações.

Uma das deliberações que mais estremeceram os dogmas historicamente defendidos pela Igreja Católica foi a necessidade de estudar, aceitar e, até, valorizar a religiosidade popular (catolicismo rústico, romarias, peregrinações e outras devoções) e o contato com outras religiões (ecumenismo). Esse fato alimentou um sentimento de liberdade para agir dos clérigos da latino-américa. Para Zilda Iloki (1996, p. 45):

A importância da reunião de Medellín está no fato de ter representado a culminância de um processo de trabalho organizado pelo Celam, trabalho esse que tornou possível ao episcopado católico de toda a América Latina organizar sua ação pastoral mediante um plano comum.

Essa ação pastoral estaria centrada no compromisso da Igreja com os pobres, no reconhecimento de que o povo é oprimido e deve buscar os caminhos da libertação e na necessidade de promover a organização do povo cristão em pequenas comunidades de fé e de comunhão.

O outro marco histórico da Igreja Católica foi a realização da 3ª. Conferência Episcopal Latino-Americana em Puebla, no México, no ano de 1979. A Conferência de Puebla, que seria realizada em 1978, dez anos após a de Medellín, atrasou um

²⁷ Dussel (1981) lembra que em Medellín é manifestada a dramática existência no Brasil de uma autêntica Igreja do Silêncio.

²⁸ Dom Tomás Balduino (2001) afirma que “até Medellín a Igreja entre nós reproduzia e refletia simplesmente o modelo da Igreja européia.”

ano em razão da morte do Papa Paulo VI. Toda a preparação dessa conferência foi permeada por um contexto político e econômico mundial conturbado.

Os tentáculos das nascentes multinacionais, que se especializavam por todo o globo terrestre, e a financeirização do mundo dos negócios culminaram na mundialização do capital, que passou a perambular por todos os espaços possíveis na busca de sua reprodução cada vez mais ampliada. Essa realidade alertou intelectuais e clérigos ligados à Teologia da Libertação de que o mundo mudaria, mas essa mudança significaria mais exploração e opressão aos países e povos miseráveis. Aliado a esse fato, esses clérigos tinham total consciência dos efeitos que essa nova teologia alcançou, isto é, a Teologia da Libertação não repercutiu, não se especializou nem aglutinou uma massa de adeptos como se esperava depois da Conferência de Medellín.

Além do contexto mundial conturbado, o jogo de poderes dentro da própria Igreja Católica estava mais acirrado. Iloki (1996, p. 56) narra a atuação dos grupos conservadores para minimizar e se apoderar da 3ª. Conferência Episcopal da América Latina:

O setor conservador em Sucre dominou a primeira reunião preparatória de Puebla, por meio das Igrejas da Colômbia, da Argentina e do México. Por sua posição, apenas a hierarquia deveria participar da III Conferência. O Brasil, o Peru e a América Central questionaram o caráter fechado da reunião, propondo uma ampla participação daqueles membros da Igreja que fossem convidados, além de leigos e representantes dos mais diferentes movimentos sociais. A polêmica foi aberta [...].

A influência dos conservadores foi tão forte que os documentos preparatórios para Puebla pareciam **mornos** e em pouco representavam o **calor** e a **efervescência** vinda de Medellín. Do lado da ala “libertadora”, os envolvidos sabiam muito bem que o sucesso e a continuidade das transformações na Igreja e da missão pastoral dependiam da efetivação em Puebla dos avanços e do clima de solidariedade que obtiverem em Medellín²⁹. De qualquer forma, a ala conservadora conseguiu a condução do evento:

²⁹ Parte da Igreja brasileira, preocupada com essa situação, lança inúmeros documentos preparatórios para a Conferência de Puebla. O Boletim da Comissão Pastoral da Terra (CPT), número 16, de maio/junho de 1978, apresenta um forte tom de clamor pela continuidade das deliberações de Medellín: “A Igreja se quer ser povo e quer testemunhar o amor de Jesus Cristo, deve exatamente confiar no povo trabalhador, lutando com ele para ser o primeiro comensal da mesa do Reino de Deus, que está sendo construído na história da humanidade, **mesmo se isso a incompatibilizar oficial e radicalmente com os donos do poder**” (p. 10). No Boletim da CPT de

Para comparecer à Conferência, tinham sido eleitos 178 bispos pelos respectivos episcopados, sem critérios de eleição para minoria e maioria proporcionais. Não foram incluídos na lista o arcebispo de Manágua, Monsenhor Obando, nem quaisquer dos teólogos da Libertação. Estes, entretanto, foram convidados, particularmente, por vários bispos. A representação de Protestantes na Conferência, como observadores, foi extremamente reduzida (IOKOI, 1996, p. 59).

No seu depoimento, o teólogo Joseph Comblin esclarece o ambiente que se formou na preparação para a Conferência de Puebla:

Depois de Medellín fundou-se um instituto de pastoral latino-americana em Quito, e aí houve um grupo de professores, de teólogos da mesma tendência e aí então houve um primeiro congresso sobre a Teologia da Libertação que foi em 1971 na Espanha, tudo por iniciativa dos jesuítas espanhóis. Às vezes é mais fácil reunir latino-americanos na Europa do que na América Latina [...] aí houve um grupo já de 30 ou 40 discutindo [...]. Depois houve um congresso no México em 1975 em que foi um número maior, então a partir desse momento já havia uma convergência, já todos se conheciam melhor e todos se juntaram em Puebla. **É claro que nenhum foi convidado como teólogo oficial, todos foram proibidos de entrar no recinto, proibidos de ter contato com a Conferência, estritamente proibido, mas em todo o caso, todos fomos para Puebla, alugamos um apartamento e fomos. Porque havia um certo número de bispos que queriam nossa presença, por exemplo, eu fui convidado pelo Cardeal Arms. O problema era como ter contato com ele, não se podia entrar, mas descobrimos que contornando o seminário onde estavam reunidos, havia uma pequena porta que dava na cozinha por onde se podia entrar, ali, uma vez na cozinha, a gente ia pelos corredores até chegar ao quarto de Dom Paulo Evaristo Arms, aí a gente podia conversar, saber o que estava acontecendo e para fornecer material para ele³⁰ [...] aí foi como uma coisa paralela, eu acho que tinham uns 50 que estavam por ali, em vários lugares da cidade, o Henrique Dussel estava lá.**

Em Medellín e em Puebla, havia um grupo de bispos; e os outros? Então tem que se fazer uma grande propaganda daquilo. Globalmente a assembléia de Medellín não era totalmente representativa, agora, tinha que se fazer uma grande propaganda para que justamente isso fosse aceito em todos os países, e foi o que houve, porque ocorreu uma divulgação bastante grande, até a polícia procurou saber onde morava o Sr. Medellín, porque o elemento era muito perigoso (rs). (Entrevista, 02 ago. 2005).³¹

novembro/dezembro de 1978 (nº. 19), é publicado o documento “Do mundo camponês a Puebla”, o qual avisa que a fé do povo tem sido forte e não sucumbiu à falsa presença da Igreja.

³⁰ Michael Löwy (1991) relata esses eventos em seu livro “Marxismo e Teologia da Libertação”: “Por ocasião da conferência episcopal latino-americana de Puebla, em 1979, assiste-se a uma verdadeira tentativa de retomada no poder: a Celam, organizadora do encontro, interdito os teólogos da libertação a sua participação na conferência. Entretanto, eles estavam presentes na cidade de Puebla, e por intermédio de certos bispos, exercem uma influência real sobre os debates; o compromisso resultante será resumido pela fórmula da opção preferencial pelos pobres – suficientemente geral para que cada corrente pudesse interpretá-la à sua maneira” (p. 44).

³¹ Vale lembrar que o padre e teólogo Joseph Comblin é dono de uma ampla obra teológica e sociológica. Entre os livros publicados, estão: COMBLIN, J. *O Enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974; *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1983; *Jesus Missionário*. São Paulo: Paulus, 1985; *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal*. Petrópolis: Vozes, 1985; *Jesus, o Mensageiro do Pai*. São Paulo: Paulus, 1986; *Antropologia Cristã*. Petrópolis: Vozes, Coleção Teologia e Libertação, 1986; *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, Coleção Teologia

Um fato que marcou a Conferência de Puebla foi a participação do Papa João Paulo II, que acabara de assumir o cargo após a morte prematura de João Paulo I. Em uma atitude próxima ao populismo e notoriamente diplomática, João Paulo II tentou ao mesmo tempo exaltar a opção preferencial pelos pobres tomada pela Igreja Libertadora e articular as rédeas do poder eclesiástico nas mãos da ala mais conservadora. Mas, na interpretação de Iokoi (1996), o discurso de cunho social proferido pelo Papa João Paulo II possibilitou que os setores ligados à Teologia da Libertação potencializassem suas palavras e as transformassem em elementos efetivadores do discurso libertador.

Esse clima permitiu que as conclusões da III Conferência saíssem em um documento final que reafirmava o texto de Medellín e o aprofundava. [...] Em Puebla, redefiniu-se o caminho da Igreja na América Latina, recusando a preferência pelo poder, optando-se, de forma consciente e deliberada, pelos pobres e jovens, como ocorrera em Medellín [...]. Em Puebla, houve ligação entre os pobres e a evangelização, concluindo-se que os pobres são os que têm a tarefa de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo (IOKOI, 1996, p. 60-61).

Concluíram também que, em uma sociedade dividida em classes sociais antagônicas, não existe justiça, comunhão, democracia e liberdade, pois a liberdade da classe dominante é sempre proporcional ao grau de coerção e repressão que ela necessita para exercer a sua dominação. Por isso, o serviço pastoral da Igreja é chamado a ser um ato evangelizador, que visa impulsionar a práxis histórica dos homens em busca de libertação. Leonardo Boff (1992, p. 100), ao interpretar os documentos de Puebla, mostra que:

O que se põe aqui é o seguinte: a boa nova é resultado de um confronto entre o dado histórico-social, com suas contradições e potencialidades, e a proposta de Jesus. O caráter de boa nova não é garantido simplesmente pelo fato de o evangelho ser difundido de forma ortodoxa, mas pela capacidade que ele tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa.

Hoje, 1991; *Vida, Clamor e Esperança*. São Paulo: Loyola, 1992; *Viver na Cidade. Pistas para a Pastoral Urbana*. São Paulo: Paulus, Coleção Temas da Atualidade, 1996; *Desafios aos Cristãos do Século XXI*. São Paulo: Paulus, 2000; *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002. No ano de 2003, foi publicada, pela editora Paulus, uma coletânea de artigos em comemoração aos oitenta anos de Joseph Comblin, essa coletânea, intitulada *A Esperança dos Pobres Vive*, contou com a participação de outros teólogos ligados a Teologia da Libertação. Fora das discussões teológicas, Comblin publicou um importante livro sobre a ditadura militar brasileira: *A Ideologia da Segurança Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

Ficou definido em Puebla que o serviço pastoral da Igreja, na sua ação de evangelização, partiria e respeitaria a cultura e a religiosidade popular nas suas mais diferentes feições e representações, como respeitaria, também, as diferenças litúrgicas nas formas de venerar o Espírito Santo.

Após a Conferência de Puebla, definitivamente, ao menos no plano da teologia nova e dos discursos produzidos, a opção pelos injustiçados e oprimidos da história desloca o lugar teológico da Igreja latino-americana³². É nesse momento que nasce a posição que ficará imortalizada na emblemática frase que se tornou símbolo da Igreja Libertadora: **“a opção preferencial pelos pobres.”** Então, a Igreja deve dar toda a preferência ao trabalho com os pobres³³, deve organizar-se e expressar-se por meio de pequenas comunidades cristãs (Comunidades Eclesiais de Base – CEBs) e deve favorecer a caminhada do povo para a libertação, entendendo o pobre como sujeito da sua própria história, e não como objeto da ação caritativa e solidária da Igreja. Para isso, a Teologia da Libertação propunha uma nova leitura da Bíblia e a escolha de textos se daria com base em novos posicionamentos.

Uma posição político-teológica adotada explicitamente em Puebla, que já vinha sendo imposta pelas reflexões dos teólogos da libertação e nas deliberações da Conferência de Medellín, é a condenação ao direito absoluto de propriedade. O documento final dessa conferência responsabiliza o direito absoluto à propriedade e sua concentração nas mãos de poucos sujeitos como causadores dos contrastes escandalosos e da situação de dependência e opressão.

Os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito de todos [...]. Por isso a todos e a cada um direito primário e fundamental, absolutamente inviolável, usar solidariamente esses bens, na medida do necessário, para uma realização digna da pessoa humana. Todos os outros direitos, também o de propriedade e de livre comércio lhe estão subordinados. Como nos ensina João Paulo II: ‘sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social’ (Discurso Inaugural em Puebla). A propriedade compatível com aquele direito primordial é antes de tudo um poder de gestão e administração, que, embora não exclua o de domínio, não o torna absoluto nem ilimitado. Deve ser fonte de liberdade para todos, nunca de dominação nem de privilégios. É um dever grave e urgente fazê-lo retornar à sua finalidade primeira (DP 492).³⁴

³² Como afirmava Bresser Pereira: “já não é possível apontar a Igreja Católica na América Latina e no Brasil como o ópio do povo” (apud MORAIS, 1982).

³³ Gustavo Gutiérrez, em entrevista a uma revista brasileira, diz: “A Teologia da Libertação vem de uma pergunta: como dizer ao pobre – e a toda pessoa – que Deus o ama, quando suas condições de vida parecem contradizer esse amor que a Bíblia considera.”

³⁴ CONSELHO Episcopal Latino-Americano. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

A presença tão clara dessas concepções, num texto oficial da Igreja, repercutiu politicamente nas diferentes regiões do globo, mas é na América Latina onde elas se tornam discurso político e lema dos movimentos sociais, principalmente dos movimentos sociais no campo que lutam por Reforma Agrária.

A leitura do Evangelho passou a conter elementos que serviam para a ruptura com a ordem social vigente. Um exemplo singular nessa releitura da Bíblia, impulsionada pela Teologia da Libertação, está no sentido da eucaristia. A partilha do pão e do vinho era tida como o momento máximo da liturgia católica e como um símbolo de adoração para os cristãos, mas o verdadeiro significado da eucaristia não é a simbologia, mas a partilha e a solidariedade no mundo real. A partilha não é algo que se venera, mas um evento que se pratica.

Como já foi visto, todo esse movimento de transformação radical da Igreja não se fez sem a presença de fortes opositores. A proibição aos bispos, padres e teólogos próximos à Teologia da Libertação de participarem dos encontros deliberativos da Igreja foi uma das várias estratégias adotadas pela Igreja Hierárquica (Cúria Romana). A nomeação de bispos conservadores em regiões onde o conflito social era mais iminente e em que havia a presença de bispos progressistas e radicais foi outra estratégia até hoje usada pelo Vaticano. A hierarquia da Igreja considera(va) que, nessas regiões, os cristãos estavam mais sensíveis à aceitação da Teologia da Libertação. Houve, também, a pressão por parte dos bispos conservadores para que o governo brasileiro expulsasse do país os religiosos estrangeiros partícipes da Igreja Libertadora ou próximos aos movimentos e partidos de esquerda. O Movimento Nacionalista do Clero chegou a lançar uma cartilha intitulada “Brado de Alerta”, com a intenção de acusar os religiosos estrangeiros pelas pequenas transformações na missão dos padres, bispos e religiosas e alertar os cristãos contra os perigos dessa “falsa” Igreja:

Permita Deus que os brasileiros tomem consciência de que estão face a um inimigo apátrida, obediente a uma só estratégia mundial de penetração e intoxicação ideológica da Igreja, que maneja com sutileza, astúcia e minúcia técnicas de infiltração e convencimento, delas excluídas a moral, a ética e todo o valor humanitário [...] Não aceitamos que os ventos endemoniados e furiosos da insânia materialista venham bater as portas, sacudir as janelas e abalar os alicerces da Igreja de Cristo. Esses ventos não nascem em território brasileiro. Eles são gerados do outro lado do oceano, nas usinas do pensamento comunista, e soprados sobre o povo amável e pacífico do Brasil, fomentando a discórdia, vomitando veneno e farejando sangue, do qual se nutrem. Esse é apenas um brado de alerta para o nosso clero e para todos os homens de boa vontade.

Nessa cartilha, o Movimento Nacionalista do Clero apresenta uma lista com trinta nomes de padres e bispos estrangeiros que viviam no Brasil, os quais são responsabilizados pela “devassa” na Igreja brasileira. Além disso, a cartilha faz uma caricatura maldosa do padre belga Joseph Comblin e do bispo catalão Dom Pedro Casaldàglia, apresenta Dom Helder Câmara como um oportunista e responsabiliza esse segmento da Igreja pelas preocupações que desassossegam o santo Papa. Apresento a seguir alguns fragmentos dessa cartilha:





Atitudes policiais também não faltaram por parte do Vaticano. Em 1981, o teólogo franciscano Leonardo Boff sentou-se diante do tribunal da Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Tribunal do Santo Ofício, responsável pela Inquisição) para ser inquirido pelo Cardeal Joseph Ratzinger³⁵, hoje sumo pontífice da Igreja Católica, a respeito do seu livro “Igreja, Carisma e Poder”, o qual continha uma crítica contundente à forma de organização da instituição eclesial. Frei Leonardo Boff acabou sendo condenado pelo Vaticano a um ano de silêncio. Recentemente, atitudes mais radicais do Vaticano para condenar aqueles que produzem a Teologia da Libertação causaram eco nas diversas instituições religiosas. O reconhecido teólogo espanhol Jon Sobrino, um dos mais importantes pensadores da Teologia da Libertação, foi condenado pela Santa Sé, em março de 2007, a “penitência” (não dar aulas em instituições eclesiais nem publicar livros como autoridade eclesiástica) e ao “silêncio absoluto” (ou “silêncio perpétuo”), e não apenas ao “silêncio de um ano” imposto ao frei Leonardo Boff³⁶.

No campo da “teoria teológica”, o embate também foi feito. O Cardeal Ratzinger, com a sua inegável capacidade intelectual, redigiu, em 1984, um

³⁵ Naquele período, o Cardeal Ratzinger era prefeito da Santa Congregação para a Doutrina da Fé.

³⁶ O principal argumento da Congregação para Doutrina da Fé, hoje presidida pelo cardeal norte-americano Joseph Levada, para condenar o teólogo Jon Sobrino, são as suas teses cristológicas, as quais enfatizam demasiadamente o lado humano de Jesus de Nazaré. Segundo essa congregação, em nota oficial publicada pelo Vaticano e divulgada em jornais de todo o mundo, as teses de Sobrino não estão de acordo com a doutrina da Igreja, falseando e ocultando a divindade de Jesus.

documento intitulado “Instrução Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação”³⁷, em que acusava política e teologicamente a Teologia da Libertação de ser uma heresia baseada no marxismo. Esse documento teve sua eficácia, na medida em que foi aceito por vários bispos e serviu como instrumento discursivo que demonizava a teologia libertadora e, por conseguinte, os movimentos sociais e o marxismo:

[...] na medida, porém, em que tais correntes se mantêm marxistas, continuam vinculadas a teses fundamentais incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sociedade. Por conseguinte, quem pretende integrar em sua síntese teológica tal elemento do marxismo dependente do ateísmo e do materialismo, comete desastrosas contradições.

Ainda nesse texto de instrução, Ratzinger e seus outros elaboradores, louvam aqueles religiosos e cristãos que dedicam a sua vida à promoção humana dos “irmãos carentes”, mas advertem para que a façam “heroicamente em estrita comunhão com seu bispo e com a Igreja universal”, mostrando a rígida estrutura de poder da instituição, a estratégia adotada para controlar todas as atitudes tomadas pelos clérigos e a severa burocracia nas ações da Igreja.

Em outro documento redigido estritamente pela Cardeal Joseph Ratzinger, intitulado “Eu Vos Explico a Teologia da Libertação”³⁸, aparece uma crítica direta à idéia de práxis libertadora vinda do marxismo, ou seja, é refutada a ênfase dada pela Teologia da Libertação de que a práxis imbuída pela fé levaria os cristãos a lutar por libertação. Portanto, nos texto de refutação à teologia libertadora, é contrariada a noção de que a “melhor refutação a uma teologia está em suas conseqüências práticas e não em argumentos intelectuais.” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 283). Segundo Ratzinger:

O critério da verdade, em teologia, não pode ser senão a mensagem de fé transmitida por Jesus Cristo. É à luz da fé que se deve julgar o grau de validade das proposições de outras disciplinas referentes ao homem, à história e ao destino deste. Quem esquece isto, realiza simplificações e confusões em seu sistema teológico.

³⁷ RATZINGER, Joseph. **Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação**. Disponível em: <www.cleofas.com.br>. Acesso em: 12 fev. 2005.

³⁸ RATZINGER, Joseph. **Eu vos explico a teologia da libertação**. Disponível em: <www.cleofas.com.br>. Acesso em: 12 fev. 2005.

No mesmo texto, ele amplia sua série de teses contra essa nova hermenêutica do cristianismo:

O cristão não pode ser, de forma alguma, insensível à miséria dos povos do Terceiro Mundo. Todavia, para acudir cristãmente a tal situação, não lhe é necessário adotar um sistema de pensamento que é anticristão como a Teologia da Libertação; existe a doutrina social da Igreja, desenvolvida pelos Papas desde Leão XIII até João Paulo II de maneira cada vez mais incisiva e penetrante. Se fosse posta em prática, eliminaria graves males de que sofrem os homens, sem disseminar o ódio e a luta de classes.

Certamente Ratzinger figurou entre os maiores combatentes da Teologia da Libertação³⁹ e, ao seu lado, com uma importância talvez mais eficaz do que os escritos desse cardeal, estava a figura do Papa João Paulo II. Como já afirmei, esse Papa mesclou estrategicamente posições diplomáticas e posições populistas nas suas ações. Ao assumir o pontificado na iminência de acontecer a Conferência de Puebla, seus discursos ressaltavam a necessidade da missão da Igreja para os oprimidos e mesclavam palavras de ordem (teológica) como “retornar a grande disciplina”, “voltar às verdades eternas”, “não fazer novas experiências”, “obedecer sem discutir”⁴⁰. Assim, ele criou um grande carisma e conseguiu ganhar muita credibilidade frente aos cristãos, colocando a Teologia da Libertação em uma condição deveras subalterna⁴¹.

É inegável que essas posições contrárias a uma nova hermenêutica do cristianismo tiveram grande eficácia em minimizá-la, mas nunca em eliminá-la⁴². Em

³⁹ O diplomata e teólogo americano Michael Novak também ficou conhecido nas esferas político-diplomáticas e acadêmicas como um ferrenho opositor da Teologia da Libertação. Novak, na condição de professor de religião e política pública no American Enterprise Institute em Washington e assessor presidencial de Ford, Carter e Reagan, serviu como um porta-voz da política norte-americana contra as inspirações e aspirações da teologia libertadora. O seu principal argumento era usar o Japão, a Coreia do Sul, Taiwan como exemplos de países que se desenvolveram economicamente e socialmente sem subverter a ordem do sistema capitalista. E, na mesma medida, Novak acusava que essa teologia tinha um plano para destruir a ordem existente, mas não possuía um plano para essa nova ordem (utópica) defendida por eles, ou seja, era uma revolução à revelia que “certamente transformaria a realidade num caos” (NOVAK, 1988).

⁴⁰ HORNAERT, Eduardo. O Fundamentalismo de João Paulo e Bento. **Revista Caros Amigos**, n. 98, maio 2005.

⁴¹ Existem interpretações que afirmam o fim da Teologia da Libertação durante o papado de João Paulo II. Dias após o falecimento desse Papa, o jornalista da rede Bandeirantes de televisão, Fernando Mitre, dizia, em rede nacional, que um dos grandes feitos de João Paulo II era ter acabado com a Teologia da Libertação já na Conferência de Puebla. Vale lembrar que esse era um sentimento do próprio pontífice. Em sua viagem à Nicarágua em 1996, declarou que “a Teologia da Libertação morreu, pois o marxismo morreu.”

⁴² Segundo Comblin (1996, p. 34), as ações do Vaticano pós-Medellín atuaram no sentido de minimizar a “opção preferencial pelos pobres” proclamada pela Igreja latino-americana: “A primeira reação para minimizar o conceito de Medellín constituiu em espiritualizar o conteúdo de pobreza. Desta maneira todos cabem na categoria de pobres e a opção desaparece uma vez que todos são

minha opinião, a Teologia da Libertação existe concretamente nos dias atuais porque as principais motivações que a fizeram surgir ainda estão latentes no mundo contemporâneo. Isto é, a forma de organização e a missão da Igreja continuam aliadas aos detentores do poder (opressores), alheias aos problemas sociais mais graves, e a miséria (pobreza e opressão) que assola, cada vez mais, as sociedades continua na ordem do dia. Com isso, essa teologia, mesmo marginalmente, continua sendo construída, discutida e rediscutida.

A ampliação do campo de análise que os religiosos e teólogos obtiveram nas universidades onde a teoria crítica nascia, a abertura ao diálogo com as ciências humanas, o “espectro” do marxismo nos quatro cantos do globo, o Concílio Vaticano II e as Conferências de Medellín e Puebla, toda essa historicidade de construção da Teologia da Libertação veio, passo a passo, montando um discurso teológico muito sólido, o que fez dessa teologia a responsável pelo surgimento de inúmeros movimentos sociais de contestação à ordem vigente. Trato, a seguir, da relação estabelecida entre Teologia da Libertação e marxismo e as conseqüências provindas dessa interação.

2.2 Teologia da Libertação e marxismo

Duglas Teixeira Monteiro (1974), em seu livro sobre a revolta camponesa do Contestado, é categórico ao afirmar que

toda **negação radical deste mundo** e desta ordem em sua totalidade e toda a proposição de um **começo absoluto** tendem para uma reconstrução do existente que assume caráter religioso. No plano das personalidades envolvidas, favorece a busca de uma **nova identidade** e uma reformulação do ego que pode alcançar a profundidade de uma conversão (p. 192).

Essa tríade de acontecimentos, que envolve a negação, a reinvenção e uma nova identidade no mundo, está bem posta na teologia e no sistema teórico-político agora estudado. O sentimento de negação radical do mundo vivido, a esperança de um recomeço que se diferencie em tudo do passado e a construção de um novo homem são noções bem delimitadas nas proposições da teologia libertadora e no pensamento teórico-político lançado por Karl Marx. A noção de libertação da Igreja

iguais. A segunda reação constituiu em multiplicar as opções preferenciais. Assim sucedeu em Puebla, que acrescentou a opção pelos jovens. Em Santo Domingos as prioridades são tantas que já tudo é prioritário.”

engajada e a noção de revolução dos marxista-socialistas indicam processos totalizantes que subvertem e refundam a vida social com base nos ideais de igualdade e justiça social movidos pelo povo em ação.

Essas proposições unem o que a princípio estaria totalmente separado, ou melhor, noções que estariam diametralmente opostas: marxismo x teologia (religião), pois é claro que o marxismo não assumiu caráter religioso, mas um caráter deliberadamente anti-religioso e anticlerical. Diferente da Igreja Libertadora que elegeu a religião, portanto, a fé, como um recurso cotidiano que moveria os cristãos a se engajarem em movimentos de transformação ou a tomarem atitudes revolucionárias da realidade, o marxismo elegeu a crítica demolidora da religião como um incentivador às práticas revolucionárias do operariado. Isto quer dizer que, a princípio, versar sobre religião (teologia) e marxismo é versar sobre duas compreensões de mundo antagônicas e, ainda, duas compreensões de mundo de certo modo inimigas. Então, seria impossível estabelecer qualquer tipo de inter-relação entre a doutrina religiosa da Teologia da Libertação e a crítica sócio-política do marxismo, mas não é isso que acontece quando se analisam os textos (e as proposições) dessas duas áreas diversas.

Uma série de teólogos e intelectuais saiu, cada um a sua maneira, em defesa do marxismo e das ciências humanas em geral⁴³, como elementos que ajudam na compreensão do mundo em comunhão com a interpretação religiosa⁴⁴. Por exemplo, Dussel (1981) é muito astuto quando evidencia que o cristianismo é uma religião e o marxismo é uma ideologia, por isso não são do mesmo gênero, portanto não se podem opô-los. Frei Betto (1981) afirma que, nas sociedades socialistas, a Igreja foi excluída não em virtude do caráter marxistas dos seus governos, mas antes pelo fato de a Igreja achar-se, no regime capitalista, atrelada aos interesses da burguesia.

Na entusiasmada e perigosa interpretação de Luiz Maranhão⁴⁵, é somente como instrumento das classes dominantes que a religião se choca frontalmente com

⁴³ O livro *“Teologia Política”* de Johann Baptist Metz fez eco naquele período, mostrando que a teologia tem como pressuposto indispensável a mediação das ciências humanas; nesse sentido, pode-se dizer que toda a teologia, antes mesmo de qualquer opção, encontra-se intimamente relacionada com o tempo ou analisa criticamente sua época.

⁴⁴ Fidel Castro, no período de ebulição da teologia nascente, chegou a proferir em um dos seus discursos que “hoje em dia na América Latina é mais revolucionário espalhar livros de Teologia da Libertação do que livros de Karl Marx.” (BOFF; CLODOVIS, 1987)

⁴⁵ MARANHÃO, Luiz. Marxistas e católico: da mão estendida ao único caminho. **Revista Paz e Terra**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, n. 6, 1968.

o socialismo. Entre religião e socialismo, cristianismo e marxismo, não há sequer um problema ideológico. Segundo esse autor, mesmo na memorial frase de Marx contra a religião (“a religião é o suspiro da criatura atormentada, o estado de ânimo de um mundo sem coração, porque é o espírito dos estados das cousas carentes de espírito. **A religião é o ópio do povo.** A superação da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real”) vê-se a religião como originada no sentimento dos oprimidos em face de um mundo sem coração. E quando fala da superação da religião o faz claramente em referência à superação da religião como felicidade ilusória do povo. Seria nesse sentido de felicidade ilusória que a religião é simplesmente o ópio do povo. Portanto, Maranhão deixa implícita a idéia de que a religião com projetos libertadores está inteiramente próxima dos projetos socialistas e que Marx bravejou em seus textos contra a instituição eclesial próxima aos poderosos (burgueses) e não contra a existência de Deus ou contra a fé que move os homens. Para Lowy (2000, p. 14), quando Karl Marx escreveu o texto citado,

ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegelianista. Sua análise da religião é, portanto, pré-marxista, sem qualquer referência às classes sociais e bastante a-histórica, mas tinha uma qualidade dialética, captava a natureza contraditória da angústia religiosa: tanto a legitimação das condições existentes quanto o processo contra elas.⁴⁶

Em entrevista, Izidoro Rivers (Galego), da secretaria nacional da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ponderou historicamente sobre a posição contrária de Marx à religião:

[...] eu acho que deve se fazer uma releitura histórica de quando Marx afirmou que a religião é o ópio do povo, porque se você se situa no contexto histórico daquela afirmação ela tem total procedimento, porque a religião naquele momento era realmente um instrumento de dominação, um instrumento de causar cegueira nas camadas sociais excluídas ou da classe trabalhadora. Mas se formos ver hoje, tudo aquilo que Marx produziu como o sonho, como a utopia da construção de uma sociedade justa e igualitária, isso é um dos fundamentos, é um dos alicerces de toda reflexão bíblica e teológica construída pelos cristãos que releram a teologia a partir da ótica

⁴⁶ Lowy (2000, p. 18) também aponta considerações de Engels a respeito do caráter duplo da religião, afirmando que esse autor pensou a religião no seu papel “como legitimadora da ordem estabelecida, mas também, dependendo das circunstâncias sociais, seu papel crítico, de protesto e até revolucionário. Além disso, a maioria dos estudos concretos que ele escreveu refere-se às formas rebeldes de religião.” Aponta ainda que célebres marxistas, como Rosa Luxemburgo, por exemplo, relacionavam religião versus socialismo com a crítica à instituição eclesial propriamente dita, e não a crítica à religião. Mostra que a autora chegou a afirmar que os socialistas modernos eram mais fiéis ao cristianismo do que o clero conservador.

das camadas sociais excluídas ou da classe trabalhadora (Entrevista, 18 jul. 2005).

De fato, o significado teológico, pastoral e político da Teologia da Libertação expressa uma utopia de sociedade a ser construída, que não se diferencia, em vários momentos, do socialismo/comunismo utópico de Marx. Por exemplo, posições de todos os teólogos da libertação clamam pela eliminação da propriedade privada, pelo fim da exploração injusta do trabalho e pela organização comunitária e/ou coletiva da produção dos bens necessários à reprodução social.

O teólogo e filósofo Sírío Lopez Velasco (1991) propõe utopicamente a construção de uma nova sociedade organizada em bases comunitárias, que muito se assemelha com a proposta anarquista e extrapola a doutrina socialista:

A libertação visa o desenvolvimento de indivíduos universais livremente associados em comunidades produtivo-distributivas e comunicacionais geridas pelos mesmos e voltadas à satisfação de todas as necessidades (a começar pelas necessidades básicas de subsistência: alimentação, moradia, saúde e educação) [...] O desenvolvimento desses indivíduos universais supõe no nível de cada comunidade a abolição pura e simples: da divisão social do trabalho, da separação entre trabalho intelectual e trabalho manual, do próprio trabalho reduzido a meio de subsistência, do mercado, abolição do salário, do dinheiro, da separação entre campo e cidade, do Estado [...] (VELASCO, 1991, p. 22).

Tal citação mostra que esse teólogo definiu, de forma programática, o significado de **libertação** no discurso da nova teologia. Fato de difícil concreção na historiografia da Teologia da Libertação. Essa teologia, como já afirmei, não é uma teoria político-científica e, muito menos, um programa político (de governo); é uma interpretação teológica de mundo a partir da história da humanidade e do humanamente divino (o sagrado e sua relação com o mundo terreno). Entretanto, buscar precisão no sentido de liberdade é, obviamente, impossível, a meu ver, na análise dessa interpretação religiosa. Apesar disso, é a dimensão econômica do mundo o pano de fundo do discurso libertador; a libertação contra a opressão, embora tenha uma forte vertente política e cultural, dar-se-ia contra a exploração econômica que recai historicamente contra os latino-americanos. Nesse ponto, o instrumental vindo do marxismo influenciou as interpretações e a produção do discurso.

Por outro lado, deve-se ressaltar o caráter lato e multidimensional do significado da palavra libertação para essa teologia. Trata-se de uma libertação

integral do homem em todas as suas dimensões: cultural, religiosa, econômica, política e social, contanto que a realização dessas dimensões valorativas esteja de acordo com os ideais do Reino de Deus: solidariedade e comunhão com todos os irmãos. Tal ressalva é importante porque essa interpretação ajudou na formação de movimentos sociais que abarcavam outras dimensões para além da econômica. Dimensões de raça, etnia, gênero, nacionalidade e ambiental passaram a ser veios aglutinadores para formação de grupos de contestação.

Para Michael Löwy (1991), a Teologia da Libertação é um pensamento religioso que utiliza conceitos marxistas e inspira, como o marxismo faz, lutas de libertação social. O fato de existir uma teologia que tem como um dos seus fundamentos o materialismo histórico dialético, demonstra, por outro ângulo, as franquezas que a concepção marxista clássica tem sobre a religião. Ou seja, o marxismo raso, limitado e vulgar sempre se apresentou de forma dogmática reduzida ao exacerbado materialismo e ao anticlericalismo. Tudo que representava fé ou Deus era considerado essencialmente mal e alienante. Por outro ponto de partida, a teologia libertadora veio mostrar que a luta prática pelas transformações sociais pode e deve estar consubstanciada pela simbologia da fé. “Nós somos socialistas porque somos cristãos”, essa palavra de ordem do movimento dos cristãos revolucionários na França (1936-1938), tornou-se emblemática para muitos religiosos e cristãos que aderiram aos movimentos revolucionários latino-americanos inspirados pela teologia libertadora. Os revolucionários sandinistas da Nicarágua gritavam em meio à preparação da guerrilha: “Entre cristianismo e revolução, não há contradição”, mostrando claramente que, nessa concepção, teologia libertadora e marxismo estão unidos, e não separados⁴⁷.

Segundo Joseph Comblin (2003, p. 6), a ligação entre marxismo e religião é óbvia em muitas partes do mundo:

⁴⁷ Embora Löwy (1991, p. 78-79), utilizando os textos do teólogo italiano Giulio Girardi, atente para duas concepções nas formas de receber os cristãos revolucionários pelos revolucionários marxistas-comunistas. A linha ortodoxa do marxismo compreendia que os cristãos eram aliados da luta revolucionária, mas não estavam seguros, em razão da fé e da ligação com a Igreja, até onde esses militantes católicos poderiam contribuir com o movimento; na melhor das hipóteses a convergência entre cristão e marxista pode-se realizar na prática e jamais na teoria (contradição entre materialismo e idealismo). Quando o marxismo toma uma postura mais aberta a interpretações diversas, tornando-se um pensamento em movimento, os cristãos revolucionários são vistos como a mais nova vanguarda do movimento de transformação social, a religião é vista pelo seu viés subversivo.

En gran parte el marxismo ha funcionado como religión en muchos pueblos. Es una religión secularizada, pero es una forma secularizada de la religión. Marx en su teoría ahí encuentra bajo apariencia de una racionalidad científica y sociológica, todos los temas religiosos que están en la Biblia⁴⁸.

Para Mo Sung (1997), o Manifesto Comunista é um manifesto que clama por libertação nos mesmos moldes que clamam os textos dos teólogos libertadores.

Em entrevista com Joseph Comblin, ele mostra que:

Afinal, como disse Michel Henry, **Marx foi o primeiro filósofo cristão**, foi o primeiro que parte de categorias bíblicas, da visão de mundo como conflito, como libertação dos pobres oprimidos. Isso vem da Bíblia, nenhuma outra filosofia mostra isso, então nenhuma se interessa pelos pobres, portanto são uns inúteis. E a filosofia grega que foi adotada pelos teólogos medievais também ignorava completamente isso. Pensavam que a cristandade tinha resolvido todos os problemas, que era o Reino de Deus estabelecido na Terra, não tinham que mudar nada, tinha que conservar isso como etapa definitiva da história desse mundo, assim eles nos ensinava [...] mas o testemunho de São Francisco de Assis era contra o capitalismo nascente, mas os teólogos não entenderam, por isso Boaventura mandou queimar os escritos de São Francisco, de seus pensamentos pouca coisa se sabe, a gente sabe de seus atos [...]. Marx foi ateu por quê? Por que quem defendia Deus naquela época eram todos os opressores. Um Deus que dá apoio, que justifica e legitima tudo isso, então não podia aceitar, então, para Marx, Deus é uma invenção dos sacerdotes para oprimir o povo (Entrevista, 02 ago. 2005).

Mas Comblin atenta para que não se reduza a Teologia da Libertação ao marxismo, na medida em que a concepção da história como luta pela libertação dos oprimidos já estava presente no Evangelho muito antes da existência do marxismo⁴⁹. Em entrevista, Dom Tomás Balduino alarga mais a compreensão a respeito da ligação entre Teologia da Libertação e marxismo:

Há uma compreensão do marxismo como ciência do social válida e que ilustra e faz encurtar a caminhada, porque é um saber bastante de base. Porém a Teologia da Libertação tem se servido do marxismo com muita liberdade, não como marxista, mas como alguém que se serve de um instrumento válido, científico, e que também me deixa livre na medida em que aquilo não me sirva, seja pelos textos diretos do Marx, ou pelos seus

⁴⁸ Nesse ponto, Comblin parece afirmar que toda a proposta de um recomeço absoluto da organização social assume caráter religioso.

⁴⁹ No momento da defesa do relatório de qualificação para esta tese, o Prof. Dr. Anselmo Alfredo problematizou essa afirmação, mostrando que o conflito e a contradição não estão na Bíblia, mas na dialética de Heráclito, antes de Cristo, da qual Hegel e Marx são tributários. É bem verdade que Marx pensou a contradição com viés explicativo da história mundial e dos processos sócio-econômicos que ele observava, e esse viés não partiu da leitura bíblica. A meu ver, Comblin ressalta o caráter histórico, e não teórico, da Bíblia. Contudo, pode-se assumir uma tendência de interpretar tais posturas que revigoram a relação entre Marx (e marxismo) e a religião (cristianismo) como um elemento fortalecedor do discurso produzido por vários teólogos vinculados a essa corrente teológica.

comentadores, como aquilo que contradiz a religião. Mas a crítica à religião nós a fazemos da mesma forma como faz o marxismo, de uma coisa alienante, de uma justificativa de posições conservadoras, reacionárias e opressoras, nós fazemos a mesma coisa. Mas nós temos um dado que talvez o marxismo não tenha, que vai muito mais na linha mística, na linha das motivações profundas que é a fé [...] Agora, o equívoco que se sucedeu na gestão de Ratzinger é que a teologia da libertação se baseia no marxismo como se não detivéssemos outra força, a força, por exemplo, teológica, que é uma força poderosa para nos conduzir. Por exemplo, o estudo que muitos de nós fizemos do marxismo era como pessoas que tinham compreensão da fé e que viviam a fé (Entrevista, 11 jun. 2005).

Muitos teólogos já dissertaram sobre o “equívoco” que a Igreja Romana cometeu na interpretação da Teologia da Libertação, ao reduzi-la ao sistema teórico-político do marxismo. Para a Igreja conservadora, a hermenêutica da fé que potencializa a ação humana para a transformação social é uma falsa teologia, ou melhor, um sistema teórico-político travestido de teologia. Nesse ponto, talvez valha a hipótese de que não se trata de um “equívoco”, mas de uma estratégia política interna à Igreja querer igualar a nova teologia ao marxismo. Isto aconteceu porque descaracterizar e desmerecer a Teologia da Libertação significa manter o poder nas mãos daqueles que se opõem a ela, mesmo que esses tenham plena consciência de que o papel da Igreja é estar a serviço dos pobres e oprimidos.

Para os teólogos da libertação, a aceitação de muitas teses do marxismo⁵⁰ significou a aceitação da ciência como um viés de interpretação do mundo no campo religioso. No caso do marxismo, a eleição do oprimido como agente de transformação e os conceitos explicativos da opressão econômica foram incorporados na proposta dessa nova teologia.

Os irmãos Leonardo e Clodovis Boff enfatizam que o marxismo:

Tem ajudado a esclarecer e a enriquecer certas noções maiores da teologia: povo, pobre, história, e mesmo práxis e política. Isto não quer dizer que se tenha reduzido o conteúdo teológico dessas noções ao interior da forma marxista. Ao contrário, tem-se separado o conteúdo teórico válido (isto é, de acordo com a realidade) de noções marxistas no interior do horizonte teológico⁵¹.

A teologia, nesse sentido, é tomada como uma doutrina viva, que se movimenta, se torna contemporânea e se pratica, e não como doutrina fixa, atemporal a que, simplesmente, se venera. Com isso, fica claro que toda a teologia

⁵⁰ Para Clodovis Boff (1989), a Teologia da Libertação incorporou o que há de melhor no marxismo.

⁵¹ BOFF, Lonardo; BOFF, Clodovis. **Lê Cri de la Pauvreté**. Théologies de la Libération, 1984 (Cf. LÖWY, 1991, p. 103).

nasce de um determinado contexto histórico e social, marcada, sobretudo pelas condições econômicas, políticas, ideológicas e culturais de cada época. Essa é uma contradição inata a todas as teologias, uma contradição que não se resolve, na medida em que o texto bíblico, fonte do cristianismo, é único e atemporal, ou seja, não se atualiza a Bíblia, não se reescreve o texto sagrado, ele é um só desde sempre. Mas a religião é uma construção humana e, por isso, exatamente por isso, ela está sujeita às contingências históricas.

Cabe à teologia atualizar o significado do Antigo e do Novo Testamento e focalizar a temática proposta pelos movimentos ou correntes católicas em determinado período da história. Para Libanio (2001, p. 167), a Teologia da Libertação recebeu esse nome porque abordava a temática da libertação, mereceu o nome de teologia porque versava sobre a fé cristã e surgiu na América latina porque aí se encontrava uma Igreja em reflexão e inserida em uma situação de opressão⁵².

Da mesma forma, surgiram as teologias contextuais: a Teologia Negra na África, a Teologia da Terra na África e na América Latina, a Teologia da Mulher e a Teologia Ambiental em um mundo de desigualdade de gênero e de degradação ambiental. Embora nenhuma dessas teologias tenha alcançado o vigor doutrinário e teológico que alcançou a Teologia da Libertação, elas são importantes por refletir o significado teológico desses grupos sociais oprimidos no tempo presente⁵³.

Na verdade, essas teologias contextuais possuem inspiração direta da teologia libertadora. Diferente de outros movimentos que surgiram na Igreja católica na segunda metade do século de XX, como Opus Dei, Renovação Carismática, Focolari, Movimento por um Mundo Melhor, Cursilhos de Cristandade etc., que não formaram uma nova teologia, simplesmente porque não precisam de uma nova teologia; bastava-lhes reordenar ou potencializar os dogmas da Igreja tradicional⁵⁴.

⁵² O mesmo ator faz a ressalva de que, se houvesse só dependência e opressão no mundo, “nunca surgiria a Teologia da Libertação. Poderia, nascer, assim uma teologia da resignação, da cruz, do sofrimento”, mostrando claramente as aberturas nos períodos históricos, as lutas sociais e a historicidade da teologia.

⁵³ “A teologia coloca sempre em jogo uma certa racionalidade, embora não se identifique necessariamente com ela. Essa racionalidade corresponde ao universo cultural do crente. **Toda teologia se pergunta sobre o significado da Palavra de Deus para nós no presente da história. E as tentativas de resposta se dão em função de nossa cultura, dos problemas colocados aos homens de nossa época. É a partir desse universo cultural que reformulamos a mensagem do Evangelho e da Igreja para nossos contemporâneos e para nós mesmos**” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 86)

⁵⁴ “Esses movimentos não precisam de teologia, porque aí é o louvor, é cantar, é cultuar, é a amizade, é muito amor, então, simplesmente o catecismo, ensinar a ortodoxia e, sobretudo, não refletir, não praticar métodos críticos, é justamente o contrário, ali não se discute a doutrina católica,

A Teologia da Libertação descobre a história como o decorrer contínuo do tempo que sempre suporá mudanças e transformações. Não se trata de lutar dogmaticamente contra a história, mas lutar com a história. Por isso, essa teologia realiza-se com a reflexão teológica crítica da práxis histórica, baseada na análise da realidade sócio-territorial dos cristãos em confronto com a mensagem do Evangelho realizada à luz da fé. É um ritual de análise da sociedade e do território no qual se vive, iluminado pelos textos bíblicos, pela teologia produto dessa reflexão e pela conseqüente ação pastoral que decorrerá das ações dos sujeitos históricos ao assumirem a missão libertadora da Igreja⁵⁵.

A fé, junto a outros significados da vida cotidiana, entra como determinante na análise da realidade. É ela um dos elementos que movem a práxis dos sujeitos históricos, imbuídos por ideais de transformação. “Atuar em termos de libertação implica numa virada hermenêutica e na entronização de um novo estado de consciência. A partir da ocular da libertação, todos os conteúdos seja da religião, da política ou quaisquer outros ganham uma nova dimensão.” (BOFF, 1980, p. 13). Isso significa, aos olhos dos teólogos e religiosos libertadores, que a Igreja, em seu campo específico teológico-pastoral administrado por cardeais, bispos, padres e irmãs, deve concretizar a sua atuação pelas dimensões políticas e sociais da fé.

Gutiérrez (1981, p. 17) é mais enfático quando reflete sobre o papel da fé e da história:

Deus revela-se na história do povo que nele acreditou e depositou sua esperança – e isso nos leva a repensar a Palavra a partir de nossa própria história. Trata-se, no entanto, de uma história real, atravessada por conflitos e confrontos; e, como só adentramos consciente e eficazmente nessa história por meio de nossa inserção nas lutas populares pela libertação, a nossa leitura da bíblia será ainda uma leitura militante.

E Boff (1980) volta a chamar essa responsabilidade como missão da Igreja:

Uma Igreja e uma Teologia que por temor de politicagem e por medo da contestação e da repressão se negam a ver no fenômeno da marginalização sua dimensão também de fé e de teologia atraíam o Espírito e blasfemam o filho do homem.

aquilo que o Papa dá de pronto é tudo e nada mais, aí é o mundo da certeza total, o mundo sem problemas” (Joseph Comblin, 02/08/2005).

⁵⁵ “A Teologia da Libertação nasceu com o propósito de dar resposta aos desafios da sociedade oprimida e como contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo maior de libertação que se articula em outros campos a da vida do povo” (BOFF, 1980, p. 28)

Não se trata de instrumentalizar a fé e o Evangelho para fins políticos; trata-se de resgatar as dimensões sociais presentes na fé e no Evangelho, muitas vezes encobertas por um tipo intimista e privatizante de compreensão da fé e do Evangelho. (BOFF, 1980, p. 63; 215).

Temporalizar a práxis da fé significa, então, a Igreja adotar comportamentos que estejam intimamente ligados a uma época determinada, a um contexto sócio-cultural determinado e, principalmente, que estejam engajados no processo libertador, e não numa fé atemporal que legitima a ordem social injusta na qual os oprimidos se socializam. Os teólogos da libertação compreendem que a Igreja sem o seu papel libertador dá razão ao ateísmo e repúdio à instituição eclesial, já que essa instituição mostrou-se historicamente alheia aos problemas dos miseráveis. Por isso, Gutiérrez (1981) propõe uma teologia que pregue o “reverso da história”, a negação da história existente, e o ponto de partida seria uma releitura dessa história universal que signifique, ao mesmo tempo, refazer praticamente a realidade presente, a história. Esta concepção baseia-se no entendimento de que não existem duas realidades, uma temporal e outra espiritual, ou duas histórias, uma sagrada e outra profana; existe, sim, uma única história humana, e dessa deve-se produzir o seu reverso.

Segundo a Teologia da Libertação, a comunhão proposta pelo Evangelho se conquista nas práticas sociais e territoriais contemporâneas. Esse projeto vai muito além da conversão pessoal/individual à luta e às práticas libertadoras, ele dá ênfase na conversão social, coletiva, comunitária e multidimensional da sociabilidade humana. Vai muito além da elaboração intelectual (teórica), lógica e racional de uma teologia revolucionária, privilegiando a práxis libertadora. Se as classes oprimidas são as preferidas pela Igreja Libertadora, elas nunca alcançarão seus objetivos se não participarem diretamente da luta pela liberdade. Aqui, a idéia de liberdade conquistada por meio da práxis vinda das camadas populares é primordial. A opção preferencial pelos pobres significa que estes são os portadores das transformações⁵⁶.

⁵⁶ Clodovis Boff (1991) defende que a Igreja assumiu de modo conseqüente a opção preferencial pelos pobres, mas polemiza essa atitude teológica quando fala que “a Igreja não descobriu ainda o caminho pastoral para os não pobres”, assim “faz-se necessário pensar numa pastoral da classe média.” Para esse teólogo, é preciso levar em consideração que a situação típica da classe média no 3º mundo, onde ela se faz efetivamente parte de uma minoria privilegiada, é a de formadora da opinião pública, exercendo um papel primordial no contexto cultural da sociedade. Por isso, Boff acredita que como “fermento” da nova interpretação da fé, a classe média pode compor lutas

Aqueles, para quem a história é mordaz e injusta, para quem a existência é pautada pela invisibilidade frente às instituições que detêm os diversos poderes, são os que levarão a luta emancipatória à frente. Gutiérrez (1981) chama-os de “ausentes da história” e lembra que a história deve ser relida a partir do pobre, a partir da perspectiva dos vencidos da história. Assim, o “interlocutor da teologia da libertação é a não-pessoa, ou seja, aqueles que não são considerados seres humanos pela atual ordem social: classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas.” (GUTIÉRREZ, 1981, p. 282).

Para os teólogos da libertação, a noção evangélica de luta pelo/com os pobres e explorados, por mais similaridade que possa ter com a teoria marxista, é uma posição muito mais antiga do que a propagada pelos movimentos socialistas. Na verdade, a luta pelos oprimidos é autêntica na Igreja desde a atividade messiânica de Jesus de Nazaré. A Teologia da Libertação tentou e tenta potencializar essa posição genuína da Igreja, incentivando os cristãos a tomarem atitudes transformadoras da realidade. Para isso, utilizou, além do texto sagrado, interpretações e conceitos vindos do marxismo, principalmente aqueles que explicavam a exploração econômica⁵⁷. Com isso, é inegável, feita essa ressalva, que a pobreza constitui um elo entre o cristianismo e o marxismo e que os pobres e oprimidos são os próprios sujeitos da transformação.

Mas é importante estabelecer a diferença de interpretação da categoria pobreza entre marxismo e teologia libertadora. Para Marx e os marxistas ortodoxos, é o proletariado, o assalariado vítima da mais-valia, o portador das transformações. Para os teólogos da libertação, são os pobres, oprimidos de diferentes ordens e grupos sociais, os sujeitos históricos de mudanças na ordem social injusta, isto é, proletários, camponeses, indigentes, índios, negros, mulheres, enfim, todas as minorias que constituem a maioria numérica das sociedades. Nesse ponto, teologia e marxismo entram em choque em razão da insistência do marxismo ortodoxo em

políticas decisivas em prol das classes populares, ao mesmo tempo em que produz lutas corporativas em defesa da sua classe.

⁵⁷ Como já afirmei anteriormente, apoiado pelos teólogos e religiosos libertadores, não é possível reduzir a Teologia da Libertação ao marxismo. Vale lembrar que esses teólogos usaram os conceitos, as explicações e aceitaram as críticas de Marx à Igreja, mas recusaram nele a ideologia atéia, a filosofia inteiramente materialista e o sentido estrito da frase “a religião é o ópio do povo.” Don Helder Câmara, em suas palestras, bravejava: “a religião não é o ópio do povo, ela é o que pode salvar o povo. A religião é revolucionária” (Documentário: O Santo Rebelde). Para Boff (1992), os cristãos inspirados pela teologia libertadora mostraram que o ideário de libertação não constitui um monopólio dos revolucionários marxistas, mas que está presente na **memória perigosa de Jesus, dos apóstolos e de São Francisco**.

reconhecer apenas no proletariado o sujeito capaz de adquirir uma “consciência de classe”, portanto de compreender a exploração da qual é vítima. Aos outros grupos sociais não era atribuída essa “faculdade intelectual e política.” Diferentemente, o cristianismo libertador reconhece em todos aqueles oprimidos, impulsionados pela práxis libertária como processo pedagógico e pela releitura do Evangelho, os sujeitos potenciais à ação libertadora.

Michael Löwy (1991, p. 96) compreende que:

O pobre dos teólogos latino-americanos é um conceito carregado de significações morais, bíblicas, religiosas: o próprio Deus é definido por eles como o Deus dos pobres e o Cristo se reencarna no pobre crucificado de hoje. Trata-se também de um conceito socialmente mais amplo do que o de classes operárias: inclui, segundo Gutiérrez, tanto as classes exploradas quanto as raças desprezadas e as culturas marginalizadas.

Os pobres, na interpretação de Boff (1980, p. 232), possuem “um sentido concreto e histórico como uma situação gerada pela injustiça que ofende a Deus e humilha a imagem de Deus.” Comblin (1996, p. 138), discordando dessa definição, é mais taxativo ao afirmar que

o pobre não é uma categoria sociológica. É muito difícil definir em categorias sociológicas um pobre, porque é difícil dar atributos concretos e perceptíveis à pobreza. Quais são os limites da pobreza? No entanto, na América Latina todos sabemos o que é um pobre, e os próprios pobres se definem assim. Esta noção não lhes vem da ciência e sim da cultura cristã [...].

O sociólogo José de Souza Martins (2000, p. 32) distingue a categoria pobre, adotada pela Teologia da Libertação, da noção advinda das ciências humanas:

Os próprios adeptos da Teologia da Libertação antepuseram-na às ciências sociais na crença descabida de que a teologia tem equivalência sociológica porque supostamente suas categorias de referência, como a de pobre, são categorias sociológicas, o que não é verdade. O pobre da Teologia da Libertação é um pobre teológico e não um pobre sociológico. .

Entretanto, a categoria pobre da teologia deriva da noção de **povo**, que é uma criação judaico-cristã com origem bíblica. Comblin (2000) argumenta que as categorias povo e pobre são correlativas e que o povo de Deus são os pobres, não

havendo nada na Bíblia que seja mais evidente⁵⁸. Portanto, a noção de povo e de pobre da teologia tem raiz espiritualista, difere da noção científica. Não obstante, o discurso dessa teologia pendeu, também, para uma explicação racional do pobre, tentando identificar o pobre e dar-lhe um sentido histórico. Conforme Dussel (1985)⁵⁹:

[...] a categoria real da pobreza inclui, no entanto, outras formas de existência da pobreza que não são de natureza socioeconômica. A rigor, deveríamos falar aqui em formas específicas de opressão, de caráter prevalentemente sociocultural. Essas são, por exemplo, a discriminação (racial, étnica, sexual) e a marginalização (os novos pobres da sociedade industrial: os deficientes físicos, os deficientes mentais, os trabalhadores estrangeiros, os jovens emigrantes que andam pelo mundo, os desempregados, os desorientados que tentam suicídio [...]).

No seu livro mais recente, esse teólogo, embora comente a categoria povo, ele atribui um sentido histórico ao povo pobre. Dussel (2007) discorre que, dada a complexidade da categoria povo, o seu sentido último é o seu papel político como agente/ator da práxis de libertação.

Creio que a única compreensão possível do pobre teológico da Igreja Libertadora é a de pobre multidimensional, ou seja, dos excluídos econômica, política, cultural e socialmente. O pobre dessa teologia é mesmo mais amplo e geral, o que não desmerece a definição dos carentes do sistema econômico-político no qual se vive, mas, sim, amplia e flexibiliza a compreensão. Dessa forma, o imaginário da pobreza e de sua solução não é domínio exclusivo do pensamento organizado, logicamente construído pelas ciências.

O dogmatismo na definição de pobreza ou sobre quem seria o sujeito social portador das transformações – no caso, seria inevitavelmente o proletariado – rendeu ao marxismo, principalmente, nos últimos trinta anos, uma série de críticas aos seus macro-discursos. Muitos intelectuais atentaram para a limitação do marxismo – principalmente dos partidos políticos de inspiração marxista – ao interpretar outros sujeitos sociais, fora do proletariado, que produziam movimentos de contestação. Também criticaram a sua limitação ao considerar o determinismo

⁵⁸ Comblin (2000, p. 14) faz a seguinte crítica: “Parece incrível que um dos argumentos invocados para eliminar o conceito de povo de Deus tenha sido o de que a categoria de povo era sociológica. É significativo que a sociologia praticamente nunca use o conceito de povo e tema usá-lo. Por que esse temor? Justamente porque se trata de conceito bíblico e os sociólogos não estão à vontade no meio dos conceitos bíblicos que respondem a outras maneiras de conceber a realidade – maneira não científica, mas espiritual.”

⁵⁹ Citado por Moreira (2006, p. 358).

econômico como o único fenômeno de opressão social que possibilitaria a organização da luta revolucionária. Segundo Eder Sader (1988), em seu estudo sobre os movimentos sociais nascentes nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil,

A matriz discursiva da teologia da libertação, que emerge nas comunidades da Igreja, tem raízes mais fundas na cultura popular e apóia-se numa organização bem implantada, beneficia-se do reconhecimento imediato estabelecido através da religiosidade popular.

A matriz marxista não dispõe dessa base, enfrenta uma profunda crise e ainda os grupos que a sustentavam vinham de uma derrota desarticuladora. Ela traz, no entanto, em seu benefício, um corpo teórico consistentemente elaborado a respeito dos temas da exploração e da luta sob (e contra) o capitalismo (SADER, 1988, p. 144).

Essas críticas ao marxismo fortaleceram a interpretação universal de pobre e de injustiçado da Teologia da Libertação⁶⁰. Isto não quer dizer que se tenha decretado o fim da interpretação marxista de pobre, mas, sim, que o marxismo posterior a essas críticas e na sua constante (re)elaboração histórica, tornou-se mais aberto e passou a trabalhar com conceitos ainda mais fluidos do que os que habitualmente eram trabalhados. As diferenças entre as concepções vindas do marxismo e as da Teologia da Libertação não chegaram a constituir contradições infundáveis; elas produziram tensões entre dois campos distintos de análise que não ocorreram em relação ao conceito de práxis histórica.

Uma vez apresentada no primeiro capítulo desta tese a idéia de práxis histórica na conformação da teologia libertadora, cabe-me, neste momento, verificar a interação dessas noções entre teologia e marxismo. Parto da hipótese de que a filosofia da práxis marxista contribuiu em muito para a renovação teológica proposta pela Igreja Libertadora. A unidade dialética entre teoria e prática – a teoria se alimentando da prática, e a prática, da teoria – foi decisiva na compreensão da relação entre teologia e vida terrena. Aqui, a teologia assemelha-se a uma teoria, e a vida dos cristãos aparece como prática que alimenta a teoria/teologia.

Gutiérrez (1981) aproxima a noção de práxis marxista dos fundamentos teológicos do cristianismo libertador. Para ele, o compromisso com o processo de libertação introduz o cristão em um mundo que lhe era pouco familiar, fazendo-o dar

⁶⁰ É bom lembrar que quase todos os movimentos sociais brasileiros, e até certo ponto os sindicatos mais vigorosos, nasceram fortemente influenciados por quadros da Igreja progressista ou libertadora. Mitrany (1957), pensando as revoluções no mundo, chega a afirmar que elas sempre foram revoluções proletárias sem proletariado, dando ênfase ao papel dos camponeses frente aos eventos históricos revolucionários.

um salto qualitativo, levando-o a questionar radicalmente a ordem social contemporânea e sua ideologia, rompendo com os velhos modos de conhecer e apreender o mundo. Com isso, a relação dialética entre teoria e prática estaria garantida a partir da ação social dos cristãos engajados:

A práxis transformadora da história não é o momento de encarnação degrada de uma teoria límpida e bem pensada, mas sim a matriz de um conhecimento autêntico e a prova decisiva de seu valor (GUTIÉRREZ, 1981, p. 90).

Da mesma forma que **a práxis da Teologia da Libertação é a teologia em ato**, não basta o cristão pertencer à Igreja e nela cumprir os rituais místicos e doutrinários que em pouco referenciam a realidade presente, a práxis é, sobretudo, a ação política diante das estruturais sociais e territoriais, referendada por uma opção de fé e de amor ao próximo.

O método da práxis evidencia a visão de mundo e os objetivos da teologia libertadora. A opção pela dialética, com forte inspiração no marxismo, ajudou os teólogos a enfatizarem o pobre como sujeito da transformação. Mas não basta ser pobre para ser portador das ações, é necessário ser o pobre que participa da sua própria história a fim de reconstruí-la. Esse é o método que os marxistas defendiam como incentivador da revolução: “para o proletariado, o conhecimento da história principia pelo conhecimento do presente, pelo conhecimento da sua própria situação social, pela evidenciação da sua necessidade (no sentido da gênese).” (LUKÁCS, 1974, p. 74).

A práxis da luta por transformação ganhou status de processo pedagógico, por meio do qual o oprimido engajado reelaboraria ideologicamente sua compreensão de mundo e entenderia os mecanismos de opressão utilizados pelo modo capitalista de produção e organização social. Na concepção de Lukács (1974), quando o homem tem consciência de si próprio, a história já não aparece como um devir enigmático e é nesse mesmo sentido que os teólogos da libertação defendem o engajamento do cristão. A luta por transformações, concebida como processo pedagógico, rendeu uma tradição muito sólida na Igreja brasileira, a tradição da busca por **conscientização** do povo oprimido, que o levasse a ser o condutor da sua própria história.

É a primazia da prática como critério de valor epistemológico. Essa posição está bem explícita tanto no marxismo como na Teologia da Libertação, o que leva, por exemplo, teólogos, como Libanio (2001), a intitular a Teologia da Libertação como uma teologia da práxis para a práxis, na práxis e pela práxis.

Afinal, a relação entre marxismo e Teologia da Libertação é pautada pelas influências que a primeira doutrina teve sobre a segunda? Ou essa relação se estabeleceu por uma série de coincidências entre as duas doutrinas? A confluência entre coincidência e influência, certamente, é a resposta mais válida a essa questão. É inegável que alguns pontos da Bíblia e toda a história de Jesus na Terra possibilitam uma interpretação e a inspiração de atitudes revolucionárias do mundo, tanto que alguns teólogos da libertação, quando querem minimizar a presença do marxismo nessa doutrina, chamam o Evangelho de texto revolucionário. Por outro lado, como já abordado, o marxismo no campo das ciências humanas serviu para o alargamento da compreensão que a Igreja Libertadora tinha dos mecanismos de funcionamento do capitalismo e dos seus resultados perversos. Muitos teólogos usaram, claramente, conceitos provindos dessa doutrina para explicar eventos territoriais com os quais a nova teologia deveria se preocupar.

O pensamento de Antonio Gramsci, um dos mais celebres marxistas do século XX, teve um papel preponderante tanto no avanço do marxismo, como na aceitação dos conceitos e teses marxistas pelos teólogos da libertação. Trato a seguir de alguns pontos das teses desse intelectual italiano e a relação do seu pensamento com o movimento de libertação católico.

2.3 Gramsci e o humanismo cristão

O sistema teórico-político, a utopia de uma sociedade fraterna e a eleição do pobre explorado como portador legítimo das transformações parecem encaixar perfeitamente marxismo e Teologia da Libertação, mas o desencaixe entre as duas doutrinas (uma política e outra religiosa) é facilmente encontrado nos textos de Karl Marx. Além da posição eminentemente materialista e atéia, não se pode esquecer que Marx pensou uma sociedade industrial em franco progresso, com o objetivo de explicar as estruturas de seu desenvolvimento e de ver nesse desenvolvimento processos contraditórios que gerariam o seu fim, enquanto na América Latina das

décadas de 1950, 1960 e 1970 – berço da Teologia da Libertação – existia uma sociedade fundamentalmente agrária latifundista e camponesa, onde o capitalismo industrial dava seus primeiros passos. Marx também havia pensado o fim do campesinato, entretanto esse sujeito social foi privilegiado pelos teólogos da libertação. Ainda, nas explicações de Marx, a religião e o seu valor simbólico não tinham nenhuma força explicativa e muito menos força prática no processo revolucionário que alcançaria o comunismo.

Como na bibliografia consultada para este estudo não foi encontrado nenhum texto dos teólogos libertadores que tentasse refutar as teses de Marx que se desencaixassem da nova teologia proposta, creio que a hipótese de que esses teólogos tenham se preocupado em retirar de Marx o que era válido ao seu campo, abstraindo o que era negativo, seja apropriada para a interpretação.

Diante dessa tensão entre negação e aceitação do marxismo, entre coincidência e influência, o pensamento de Antonio Gramsci produziu uma abertura no marxismo que possibilitou a essa doutrina expandir seu campo de análise. Segundo Löwy (1991, p. 19), Gramsci é provavelmente, entre os pensadores e dirigentes comunistas, aquele que manifestou maior interesse pelas questões religiosas. Foi também um dos primeiros marxistas a procurar compreender o papel contemporâneo da Igreja Católica e o peso da cultura religiosa nas massas populares. Para Gramsci, a “religião é a utopia mais gigantesca, a metafísica mais gigantesca que a história jamais conheceu [...]”

Com isso, ele toca em um ponto antes herético ao marxismo: subjetividade e valor cultural da religião. Carlos Nelson Coutinho, no estudo sobre a obra intelectual de Gramsci, mostra que esse pensador, desde jovem, reconheceu o papel da **vontade** e da **ação** na transformação do real. A vontade e, por conseguinte, a ação são, para ele, os elementos para a libertação. Essa posição contraria as concepções dominantes de intelectuais e dirigentes do partido comunista italiano, que partiam de uma concepção positivista-evolucionista do marxismo, ou seja: a vontade e ação são elementos menores diante da evolução inevitável da sociedade. Portanto, o marxismo era interpretado como uma defesa dos fatos contra a vontade, da objetividade “natural” contra a subjetividade criadora⁶¹. Para Coutinho (1999, p. 12-

⁶¹ É muito sintomática a frase do líder comunista italiano Filippo Turati, contemporâneo de Gramsci: “Muito depende das coisas, do ambiente, das circunstâncias; pouco, malgrado a ilusão, deriva do propósito e do querer.” Cf. Coutinho (1999, p. 13).

13), essa concepção servia como uma luva para justificar ideologicamente a prática política imobilista e fatalista que predominava entre os marxistas ortodoxos, que entendiam a revolução proletária como o resultado de uma inexorável lei do desenvolvimento econômico, isto é, o progresso das forças produtivas, aguçando a polarização de classe e conduzindo a crise para a catástrofe social, levaria fatalmente, em um dado momento, a um colapso do capitalismo, com a conseqüente eclosão da insurreição proletária. Enquanto isso, caberia ao proletário fortalecer ao máximo suas organizações e esperar pelo “grande dia.” A necessidade e a vontade da ação transformadora apareceriam naturalmente no momento final de desenvolvimento do modo capitalista de produção.

O pensamento de Antonio Gramsci buscou trilhar outros caminhos que levassem à transformação/revolução social. Ele formou um pensamento político que evoluiu **com/contra** as teses fundamentais desenvolvidas pelo marxismo e pelas práticas dos partidos comunistas que alcançaram o poder. Sem abandonar a essência vinda do corpo teórico fundado por Karl Marx, Gramsci aproveitou a radicalidade e a potência de seus conceitos e adentrou a dimensão da subjetividade humana como um dos elementos fundamentais do processo de transformação, dando ênfase à educação e à cultura como elementos preparatórios das condições subjetivas da práxis revolucionária. “A cultura lhe parece [...] como um meio privilegiado de superar o individualismo, de despertar nos homens uma consciência universal” (COUTINHO, 1999, p. 19) e a educação, como estratégia para a preparação ideológica da sociedade civil para as mudanças necessárias.

O fato de o jovem Gramsci propor a formação de uma Associação Socialista de Cultura, que depois (1917) veio a se chamar “Clube de Vida Moral”, teve como objetivo completar a frente de luta operária que privilegiava apenas o entendimento dos fatores econômicos e políticos. Para ele, somente a luta pela transformação econômica e política, ou apenas a formação econômica e política do revolucionário não dotaria o sujeito de uma visão completa e universalizante do processo histórico em curso. Nesse Clube, os debates orientados por Gramsci

destinavam-se quase sempre a desenvolver a personalidade moral dos integrantes do clube, contribuindo para que superassem o individualismo e adquirissem uma consciência do valor da solidariedade humana. Gramsci via esse desenvolvimento da personalidade como um pressuposto ético do socialismo integral que queria construir (COUTINHO, 1999, p. 20).

Assim, para Gramsci, o socialismo é uma visão integral da vida, com uma filosofia, uma mística e uma moral que servem como substrato às ações sociais; sem elas o homem seria um homem parcial.

Nesse momento do texto, a palavra ***influência*** ganha mais força, já que Gramsci vai ser lido e interpretado pelos teólogos como o mais humanista e aberto dos marxistas⁶². A idéia de uma visão integral de homem e, portanto, de transformação integral desse homem vai estabelecer uma ligação sólida com o ideal de cristão proposto pela Igreja Libertadora, e os meios para se chegar à formação desse homem integral inspiraram diretamente toda a base pedagógica da Teologia da Libertação, fundando os movimentos de conscientização materializados, por exemplo, nas comunidades de base da Igreja e no incentivo à formação de movimentos sociais contestatórios⁶³.

Gramsci saiu da concepção política centrada apenas na categoria de produção material da realidade, que reduzia o mundo às relações econômicas e seus resultados, e aglutinou o caráter subjetivo e simbólico (que compreendia a religião) na explicação dessa realidade produzida pelos homens. Isso corresponde a uma abertura a todas as correntes de pensamento que levam em conta o caráter simbólico da sociedade e significou para os teólogos da libertação a humanização do marxismo e a possibilidade de ampliar o diálogo entre marxismo e teologia como projeto libertador. Bobbio (2002, p. 64) faz o seguinte comentário sobre a polêmica de Gramsci contra o economicismo, isto é:

[...] contra a pretensão de resolver o problema histórico com que se defronta a classe oprimida operando exclusivamente no terreno das relações econômicas e das forças antagonicas que elas liberam (os sindicatos); o uso da segunda é uma das maiores (senão a maior) fontes de reflexão dos Cadernos, onde a conquista estável do poder por parte das classes subalternas é sempre considerada em função da transformação a se realizar, em primeira instância, na sociedade civil [...] contra a consideração exclusiva do plano estrutural, que leva a classe operária a uma luta estéril ou não decisiva; e contra a consideração exclusiva do momento negativo do

⁶² No ano de 2005, no momento da posse do novo Papa Bento XVI, o teólogo Leonardo Boff, em um programa de entrevistas na TV, foi incisivo ao afirmar que o marxismo tinha entrado na Igreja “via Gramsci.” Essa afirmação inspirou-me diretamente a buscar, na leitura da obra gramsciana, indícios dessa influência.

⁶³ Maria da Glória Gohn (1997, p. 186-187), em seu livro sobre as formas de abordagem dos movimentos sociais (*“Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos”*), destaca a influência do pensamento de Gramsci nos intelectuais latino-americanos como ferramenta para a interpretação dos movimentos sociais: “Na América Latina, Gramsci foi um autor de referência básica para a análise dos movimentos populares e a leitura destacada e mais utilizada de seus trabalhos adveio de interpretações da filosofia humanista contidas em sua obra” (p. 187).

plano superestrutural, que leva a uma conquista efêmera e igualmente não-decisiva.

Quando indaguei ao teólogo Joseph Comblin sobre a importância de Gramsci na Teologia da Libertação, ele foi taxativo:

Gramsci é toda uma abertura do marxismo para a vida cultural. É porque Gramsci dá muita importância ao fator cultural e à necessidade de transformação cultural, dá muita importância ao valor religioso como elemento fundamental da cultura. Então, abre espaço para justificar que uma teologia tinha espaço na interpretação do mundo. É claro que em Marx não tem lugar para uma teologia, salvo que a filosofia dele é teológica, mas para uma teologia como fenômeno cultural/religioso não. Como Gramsci era italiano e na Itália a religião é consubstancial, então não se pode convencer o povo se não levar em conta esse aspecto religioso, o fator cultural sempre terá importância. Mas o partido comunista italiano sempre foi anticlerical, mas não anti-religioso, então não vai atacar a religião popular, mas ataca o vigário, o poder da Igreja, o poder do Vaticano, mas a religião não, pois tem que levar em conta a mentalidade do povo e, se a gente quer justamente orientar, não pode prescindir do fator cultural. Na América Latina é a mesma coisa, inclusive aqui é mais difícil você ser anticlerical [...]. (Entrevista, 02 ago. 2005).

Gramsci viu no movimento social (história e cotidiano das sociedades) um campo de alternativas, cujo desenlace não está assegurado por nenhum “determinismo econômico” de sentido unívoco, mas depende do resultado da luta entre vontades coletivas, no qual os valores simbólicos adquirem grande importância (COUTINHO, 1999, p. 43). A dedução lógica diante dessa concepção é que a sociedade civil não se submete de forma absoluta à sociedade política, fato que implica na existência de espaços livres, embora limitados, que permitem a atuação política e a (re)elaboração cultural das classes dirigidas (DAMASCENO, 1990, p. 27). E pode-se ir mais adiante para afirmar que a sociedade civil não se submete integralmente a nenhum dos fenômenos sociais da realidade (econômico, político e cultural); ela deixa brechas para a atuação contestatória das organizações sociais. A sociedade civil é a produtora da história, portanto ela é flexível, móvel e aberta às contingências de seu movimento. Segundo Marco Aurélio Nogueira, na apresentação do livro de Norberto Bobbio (2002) sobre Gramsci, o conceito gramsciano de sociedade civil, na concepção e Bobbio, representaria uma descontinuidade na trajetória do marxismo, na medida em que o afastaria das determinações mais propriamente econômicas. Gramsci levaria o marxismo para além da crítica à economia política, ele a direciona para a crítica política.

Por isso, a filosofia da práxis⁶⁴, no pensamento de Gramsci, ganha um viés mais humanizante. Para esse intelectual, a filosofia da práxis tinha duas tarefas: “combater as ideologias modernas nas suas formas mais refinadas, a fim de poder construir o próprio grupo de intelectuais, e educar as massas populares [...]” (GRAMSCI, 1978, p. 104). A idéia de educar (conscientizar) o povo aparece em toda a obra desse autor marxista e está presente, principalmente, nos seus escritos filosóficos mais profundos (mesmo que sua obra seja fragmentada), dando um sentido de essência a esse tema. Para ele, em uma posição rigorosamente humanista, todos os homens são filósofos e todos os homens são intelectuais. É o mesmo que afirmar que todos possuem a capacidade de aprendizagem e todos podem compreender o mundo no qual vivem e, na medida em que o homem atua praticamente, na sua “ação está contida implicitamente uma concepção de mundo, uma filosofia.” (p.32).

No início do livro “*A Concepção Dialética da História*”, logo em sua primeira frase, Gramsci parte da seguinte premissa:

Deve-se destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia seja algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de cientistas especializados ou de filósofos profissionais e sistemáticos. Deve-se, portanto, demonstrar, preliminarmente, que todos os homens são filósofos, definindo os limites e as categorias dessa filosofia espontânea peculiar a todo mundo, isto é, a filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticais vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por folclore. (GRAMSCI, 1978, p. 11)⁶⁵.

Mas Gramsci faz a ressalva de que muito desses homens-filósofos o são de forma inconsciente, ou seja, é possível viver no mundo e pensar o mundo sem a potência da consciência crítica capaz de analisar a realidade. É viver sem ter a possibilidade de entender a realidade na sua essência, é viver na escuridão do mundo da obediência frente aos mecanismos de opressão social. Para ele “o

⁶⁴ Gramsci (1978), em seu livro “*Concepção Dialética da História*”, define o marxismo como uma filosofia que é também política e de uma política que é também filosofia.

⁶⁵ Na interessante interpretação de Sauer (1993, p. 61), o viés religioso aparece na obra de Gramsci porque esse pensador estabelece nas suas discussões e nas suas teses, uma relação dialética e orgânica entre os conceitos de estrutura e superestrutura, evitando a primazia de uma sobre a outra. A partir dessa relação dialética, Gramsci coloca o fenômeno religioso no conjunto complexo da sociedade civil, com a função de dar uma visão de mundo.

elemento popular sente, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual sabe, mas nem sempre compreende, e muito menos sente” (1978, p. 138). Com essa posição, Gramsci vai investir na possibilidade de conscientização das camadas populares e, ao mesmo tempo, na idéia de que o intelectual profissional, para produzir conhecimento sobre a realidade e para atuar sobre ela, deve viver essa realidade com o grupo social estudado. Daí nasce o imortalizado conceito de ***intelectual orgânico***, que define aquele intelectual que se liga organicamente a sua classe social e tem como função homogeneizar a concepção de mundo e a vontade coletiva dessa classe, transformando a potência em ato.

Para os teólogos da libertação, a posição humanista e a democracia intelectual proposta por Gramsci na aceitação de que todos os homens possuem a capacidade de aprender vieram reforçar a posição pastoral e a proposta de missão da Igreja Libertadora. Para essa Igreja, a concepção de ação pastoral tem como objetivo possibilitar a presença do intelectual orgânico (bispos, padres, freiras, leigos, enfim, os agentes pastorais) internamente às comunidades carentes. O agente pastoral passa a ser idealizado como aquele sujeito portador de conhecimentos científicos e de uma nova interpretação teológica que vai atuar como educador (concientizador) diretamente junto às comunidades oprimidas. Ao mesmo tempo, esse agente tentará respeitar a cultura e os conhecimentos desenvolvidos pela comunidade local, atuando verdadeiramente como um mediador de conhecimentos que tenderão para um processo pedagógico de formação da consciência dos sujeitos oprimidos. E, a premissa de que todos os homens são intelectuais deu à Igreja o reconhecimento de que todo cristão e, principalmente, o miserável tem a capacidade de compreender o mundo no qual vive, portanto também tem a capacidade de modificá-lo. A expressão gramsciana “protagonismo das massas”, para definir os limites e o papel dos líderes revolucionários, certamente influenciou o discurso da Teologia da Libertação e, por conseguinte, dos agentes pastorais da Comissão Pastoral da Terra.

Tais premissas que se caracterizaram como influências no pensamento teológico libertador, ou mesmo como um reforço de posições convergentes, transformaram o pensamento gramsciano num importante elemento na luta pela libertação. Essa importância está presente no relato sincero de Coutinho (1999), talvez o maior conhecedor da obra de Gramsci no Brasil, sobre a relação Teologia da Libertação e pensamento gramsciano:

Portanto, o interesse por Gramsci transcende hoje o círculo dos intelectuais marxistas e dos partidos de esquerda. Pode-se registrar a presença de seu pensamento na reflexão de muitos pensadores católicos laicos e, ainda que de modo mais mediatizado, na própria elaboração braseira da teologia da libertação. Na obra de seus principais defensores, como Leonardo Boff e Frei Betto, é freqüente o uso de conceitos de matriz gramsciana como, por exemplo, o de classes subalternas. Não sou competente para analisar até que ponto Gramsci efetivamente influenciou a teologia da libertação em sua versão latino-americana e, sobretudo brasileira; mas se quisermos captar nela a presença de fontes marxistas, o que certamente não é difícil, poderemos constatar – mesmo com base numa análise superficial – uma influência bem maior de Gramsci do que, por exemplo de Ernest Bloch⁶⁶. Com efeito, um estudioso do tema, ainda que sem se referir especificamente a autores brasileiros, não hesitou em observar certo paralelismo e certa convergência quanto à idéia de reforma entre Gramsci, de um lado, e, de outro, Gutiérrez e Assman, o que o induziu a concluir que a teologia da libertação participa, de certa forma, do espírito da reforma intelectual e moral gramsciana, embora opere num nível específico, o religioso (COUTINHO, 1999, p. 301-302).

A necessidade e a obrigatoriedade da práxis como processo pedagógico e como caminho para libertação levaram a Igreja Libertadora e parte da Igreja Progressista a incentivar a formação da maior parte dos movimentos sociais urbanos e rurais que surgiram na América Latina pós-1960. Esse fato ficou historicamente demarcado nas obras de vários intelectuais e pesquisadores brasileiros que, apesar das diferenças teóricas e metodológicas entre eles, todos concordam com o papel da Teologia da Libertação e da Igreja, calcado nessa teologia como estopim de diversos movimentos sociais que surgiram, principalmente, durante a ditadura militar. Cito aqui alguns desses autores que estão presentes na bibliografia deste estudo: Benevides (1985); Betto (1981); Brandão (1894, 1987); Buenrostro (2002); Calado (1996), Carvalho (1987), Carvalho H. (1999); Coletti (1998); Coutinho (1999), Damasceno (1990); Doimo (1995); Fernandes (1996, 1999); Grzybowski (1987); Gohn (1997); Iokoi (1996); Löwy (1991); Kadat (2003), Martins (1981, 1985, 1986, 1992, 1999, 2000); Medeiros (1988); Morais, (1982); Moreira (1997); Novaes (1997); Oliveira (1988); Oliveira B. (1998); Pereira (2005); Gonçalves (2003); Ribeiro (1991); Sader M. R. (1986); Sader E. (1988); Souza (1982); Tôrres (1997); Yasbeck (2003, 2004).

⁶⁶ Ernest Bloch foi outro importante pensador marxista que não subjugou a preponderância do fator religioso nas teorias sociológicas com raiz nos textos de Karl Marx. Esse pensador compreendeu a religião no seu viés contestatório e rebelde, identificando uma consciência utópica (ou o “princípio da esperança”) no procedimento da fé, mas também reconheceu o caráter opressor da religião. Bloch, sem nenhuma ironia, se autodenominava de “ateu religioso”, porque, segundo ele, só o ateu pode ser bom cristão e vice-versa (Cf. LÖWY, 1991, p. 21-22).

No seu estudo, Gohn (1997), embora perceba o nome de Gramsci mais como um pensador que ajudou na interpretação dos movimentos sociais e não estabeleça ligação entre as teses inspiradoras desse autor e as atitudes da Igreja Libertadora que vieram incentivar a formação de movimentos de contestação, reconhece que:

Os movimentos populares que se destacaram e se tornaram conhecidos internacionalmente foram os que estavam sob o manto protetor da Igreja católica em sua ala progressista, da Teologia da Libertação, conforme já assinalado e de amplo conhecimento público. A religião é de modo geral um valor muito importante na vida do homem pobre latino-americano [...] A Igreja católica sempre teve uma presença marcante na América Latina, dentro da correlação das forças sociopolíticas existentes (GOHN, 1997, p. 229-230).

Outras interpretações e conceitos gramscianos também ajudaram na sua eleição como o mais humanista dos marxistas. O conceito de hegemonia e suas estratégias políticas (guerra de movimento e guerra de posição), para que as classes populares alcancem a hegemonia, encantaram os teólogos da libertação.

A hegemonia é, para Gramsci, antes de tudo, o momento do **consenso social**, ou seja, uma classe social consegue determinar os traços específicos de um momento histórico pelo domínio hegemônico da ideologia e da administração/organização social. Significa que uma dada classe social – e para Gramsci como para todos os marxistas revolucionários, essa classe social seria constituída pelas camadas populares –, negando o modo capitalista de produção, alcançaria a hegemonia na medida em que espacializasse qualitativa e quantitativamente o domínio e a direção da ordem moral e intelectual da sociedade e dessa vida às suas propostas de organização social (novos aparelhos econômicos, políticos e culturais). Conforme Bobbio (2002, p. 75), Gramsci:

[...] não esquece de modo algum as condições materiais, mas tem perfeita consciência de que elas, por si sós, não movem a história: o movimento da história depende da consciência que esse ou aquele grupo social tem acerca das possibilidades de ação e de luta que lhe são permitidas pelas condições objetivas dadas.

Segundo o pensamento gramsciano, a forma mais eficaz e mais efetiva de se chegar à hegemonia é travando uma “guerra de posição” no campo político-social. Gramsci diferencia duas estratégias de tomada do Estado segundo o ordenamento político dos países: naqueles países onde as formas de governo são mais tradicionais, coercitivas e ditatoriais, há a necessidade de travar uma “guerra de

movimento”, que significa um ataque frontal ao Estado pela luta de classes; no caso da “guerra de posição”, delegada aos países mais liberais, onde há uma maior proximidade entre a sociedade civil e o Estado,

as batalhas devem ser travadas inicialmente no âmbito da sociedade civil, visando à conquista de posições e espaços, da direção político-ideológica e do consenso dos setores majoritários da população, como condição para o acesso ao poder de Estado e para sua posterior conservação (COUTINHO, 1999, p.147).

Na “guerra de posição”, os momentos de crise da ordem vigente, que geram brechas históricas para a transformação, indicam que os sujeitos políticos coletivos, na sua capacidade de fazer política, de envolver grandes massas na solução de seus próprios problemas, de lutar cotidianamente na conquista de espaços e posições, podem atuar sem perder de vista o objetivo final que é promover transformações estruturais que ponham fim à formação econômico-social e capitalista (COUTINHO, 1999, p. 155).

A progressiva batalha pela conquista de espaços político-ideológicos na busca por hegemonia articulou-se com o ideal cristão de luta por mudanças sociais impulsionada pela Igreja Libertadora. Acredito que essa Igreja, alimentada por um ideal pacifista, solidário e de comunhão fraterna entre os irmãos (sujeitos históricos), viu no pensamento de Gramsci a forma ideal (com características românticas e utópicas) de alcançar a libertação em oposição às posições mais radicais que pregavam a revolução armada. Os conceitos de hegemonia e guerra de posição minimizam a possibilidade de guerra frontal e de embate violento, que levariam à morte de irmãos, e privilegiam a comunicação, o diálogo, o enriquecimento intelectual e moral, permeados por processos pedagógicos, levando a um consenso social que destruiria o *status quo* da organização social capitalista.

De fato, esse posicionamento corrobora com a noção que a Igreja e os intelectuais de esquerda dão ao humanismo de Gramsci. Assim, ele seria o mais brando dos marxistas. Isso não quer dizer que Gramsci não via necessidade da revolução armada no processo de tomada do poder, mas que ele só acreditava na possibilidade de um assalto armado às estruturas de poder vigente, quando a “guerra de posição” já tivesse conquistado a hegemonia político-ideológica da maior parte da população. Moraes mostra que, para Gramsci, a idéia de construção de um novo Estado é anterior ao momento da revolução e engloba o trabalho prévio de

agitação/educação e organização das massas populares. “Para ele a ação política está posta num terreno inicialmente educativo, na construção e divulgação de valores progressistas passíveis de edificar uma nova hegemonia” (MORAES, 2005, p. 70-71).

De qualquer forma, acredito que essa estratégia política apareceu aos olhos dos teólogos da libertação como a forma mais humana e fraterna de vencer uma batalha no campo sócio-político. A conquista de corações e mentes das camadas populares, num processo de conscientização coletiva, em que a práxis ganha importância essencial, é o núcleo da atividade pastoral proposta pela Igreja Libertadora, embora valha ressaltar que setores dessa Igreja Libertadora defenderam a entrada de cristãos revolucionários na luta armada. Muitos militantes de movimentos guerrilheiros se autodenominavam de cristãos libertadores e alguns desses guerrilheiros eram religiosos (padres, freiras etc.).

O tema da revolução pela luta armada sempre foi um engodo dentro da Igreja Libertadora. Como os religiosos apoiariam atos violentos? A violência estaria nos projetos de Deus? Os diferentes posicionamentos entre teólogos diferenciaram as estratégias de busca por libertação, contudo os textos dos grandes teólogos libertadores (Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff) não abstraem a possibilidade do acontecer revolucionário.

Gustavo Gutiérrez, abertamente inspirado pelo marxismo, aproximou-se muito do apoio à luta armada como um dos momentos do processo libertador. Para ele a revolução social é uma necessidade histórica. Estar com Deus significa estar na trilha da revolução entendida como libertação total (IOKOI, 1996, p. 213), uma vez que o Evangelho não se opõe à transformação social; ele o exige. Em um dos seus textos mais famosos (“A Força Histórica dos Pobres”), Gutiérrez pondera que “a violência é aceitável quando o opressor a utiliza para manter e salvar a ordem, mas é má quando os oprimidos recorrem a ela para combatê-la” (p. 46), claramente dando apoio às atitudes revolucionárias dos oprimidos.

Na concepção de Leonardo Boff (1980, p. 64),

a teologia e a Igreja não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante, como é a tentação de muitos cristãos comprometidos atualmente. Isso apenas reflete a ausência de reflexão teológica e acusa a falta de uma vivência mais profunda e concreta da fé. O que a teologia e a Igreja necessitam é acionar o tesouro de sua própria riqueza libertadora [...].

Com isso, Boff defende os próprios instrumentos da Igreja (fé, Evangelho e ação pastoral) como recursos fundamentais na luta por libertação⁶⁷, mas não desconsidera a possibilidade da revolução como meio para se alcançar a liberdade:

O protesto e a revolução podem significar o exercício legítimo da liberdade fundamental do homem como forma de introduzir a necessária ruptura para deslanchar um processo libertador e para sacudir uma opressão desumana. O cristão não é somente chamado a suportar heroicamente injustiças e a exercitar-se numa sociedade cujos ideais são profundamente inumanos e anticristãos [...] mais vale a glória de uma morte violenta do que o gozo de uma liberdade maldita (p. 90-91).

Embora as duas posições apresentadas não possuam divergências que as oponham incondicionalmente uma à outra, na minha interpretação os textos de Boff (1980, 1998, 2004) parecem transmitir noções mecanicistas a respeito do processo libertador. Para esse teólogo, a liberdade é o modo próprio de ser do homem, e, quando se exaurirem as possibilidades contra a opressão e a repressão, surgirá uma ruptura libertadora; o pensamento de Gutiérrez (1981) é mais pragmático e programático sobre o processo libertador, ou seja, as ações programáticas dos grupos sociais em luta por transformações sócio-territoriais é que levarão à vitória. Em minha opinião, Boff tende para a idéia de revolução inevitável enquanto Gutiérrez para a idéia de revolução construída por grupos sociais.

Retornando à discussão sobre o papel de Gramsci, todo o seu pensamento político, calcado em estratégias mais pacíficas (conscientização, convencimento e consenso), lhe rendeu a condição de um dos grandes reformuladores do marxismo no momento em que essa doutrina sócio-política era alvo de incessantes críticas. Segundo Doimo (1995, p. 75), com a crise do marxismo, alvo de críticas de diversas correntes de pensamento, os intelectuais passam a ler Gramsci e descobrem o conceito de sociedade civil e o valor político do senso comum contra o lado perverso do chamado centralismo democrático das teses, partidos e governos comunistas.

O caráter aberto do pensamento gramsciano lhe rendeu, também, uma série de equívocos na interpretação e na utilização de suas teses. Gohn (1997) constata que Gramsci tem sido, sem dúvida alguma, um autor que tem servido às mais diferenciadas interpretações. Dada a fragmentação da sua obra, pensadores, analistas e estrategistas políticos têm se apropriado de trechos específicos da

⁶⁷ Isso não quer dizer que Leonardo Boff não tenha sido influenciado pelo marxismo, mas sim, que na posição teológica defendida por ele, o Evangelho, por si só, possui elementos revolucionários.

produção gramsciana para demonstrar as premissas e as hipóteses que apresentam. Coutinho (1999) mostra que a posição antidogmática e crítica de Gramsci a respeito do marxismo e das experiências comunistas em curso nunca pode levar a compreender esse intelectual italiano como um social-democrata, ou um liberal reformista, já que ele morreu como um socialista revolucionário, um comunista.

Coutinho (1999, p. 285) relata que, em virtude do caráter do pensamento gramsciano, ele foi primeiramente reconhecido no Brasil como “filósofo da cultura”, com isso sua obra não foi perseguida pela ditadura militar, que se preocupava especificamente em eliminar as obras dos pensadores políticos. Os teólogos da libertação não tiveram essa condescendência durante os sucessivos governos militares. Os seus textos e posicionamentos não foram aceitos como pensamentos “religiosos”, por isso foram perseguidos. Mas é inegável que, naquele momento histórico, a instituição eclesial era um espaço mais seguro e mais livre para a reflexão e foi, naquele momento, que os textos de Gramsci chegaram ao Brasil e foram bem acolhidos pelos teólogos libertadores.

A influência de Gramsci na reflexão libertadora dos teólogos engajados, a meu ver, é clara e visível, embora não tenha encontrado, além de alguns depoimentos dos teólogos explicitados neste estudo, nenhum texto teológico que mostrasse uma adesão explícita a esse pensador e, talvez, nem pudesse encontrar, já que nos textos teológicos, mesmo assegurados por uma interpretação da realidade que se utiliza de interpretações marxistas, a fé e o Evangelho é que aparecem como instrumentos de transformação.

2.4 Teologia da Libertação e o significado político da terra

A situação atual da Teologia da Libertação é muito menos empolgante que toda a ebulição esperançosa de idéias e propostas que marcou o período de seu surgimento, embora nada tenha a ver com uma possível fragilidade teológica dessa hermenêutica da fé. A teologia dos pobres e para os pobres continua potente no seu viés profético e inovador, ao criticar as formas tradicionais de interpretação do texto sagrado e as formas de atuação da Igreja institucional. A Teologia da Libertação, embora o tempo passe, ainda representa o novo no campo religioso e na sua relação com o mundo.

Em entrevista, Dom Tomás Balduino (Entrevista, 11 jun. 2005), ao ser indagado sobre a atualidade da teologia libertadora, afirmou que “ela está viva, mas malvista pela cúpula da Igreja e sem nenhum apoio oficial. Por isso os seminários têm medo de ensiná-la. O único lugar onde a Teologia da Libertação cresce é junto ao laicato, porque esses não estão subordinados ao comando imediato da hierarquia.” Como se pode ver, a oposição institucional da própria Igreja representa um fator determinante na publicização dessa teologia. Se ela é negada pelo comando da Igreja, a teologia não se espacializa e não se publiciza.

Joseph Comblin acredita que a atualidade da teologia libertadora está condicionada ao movimento histórico pendular de surgimento/fortalecimento e desaparecimento/enfraquecimento dos movimentos sociais:

nos anos 1960 e 1970 aparecem movimentos sociais fortes, a partir da década de 1980 eles começam a desmoronar. Então, o terreno da teologia da libertação era primeiro os movimentos sociais. Se os movimentos sociais estão perdendo força, perdendo metas, práticas e estratégias, e se eles não sabem para onde vão, isso não estimula muito novas gerações e o avanço da teologia. Ela continua com uma minoria que não exerce nenhum poder sobre a Igreja e nem sobre a sociedade. A teologia da libertação existe, continua, só que não atrapalha mais, porque Roma controla tudo (Entrevista, 02 ago. 2005).

Com a posição de Comblin, pode-se estabelecer uma relação entre o movimento societário, ou seja, o desenvolvimento político, econômico e cultural da sociedade e a situação da Teologia da Libertação. Nesse caso, posso pensar que essa teologia se enfraqueceu ou porque ela própria não deu substratos mais eficazes para os grupos sociais em luta, ou porque esses grupos sociais não souberam ou não valorizaram todo o instrumental revolucionário oferecido por ela.

Em minha opinião, as duas posições tocam nas principais causas do enfraquecimento da Teologia da Libertação. Por outro lado, diante desse enfraquecimento, há pontos muito fortes criados por ela que servem como substratos operacionais⁶⁸ para uma efetiva e real interpretação do fenômeno religioso, para o delineamento da missão da Igreja e para formação e organização de movimentos sociais. O veio interpretativo tanto da religião como da sociedade, fundado por essa teologia, ajudou e ajuda na formação do discurso e no modelamento das concepções de mundo de muitos grupos sociais (movimentos,

⁶⁸ Não estou argumentando a existência de uma operacionalização do fenômeno religioso para cunhos políticos, mas a fé num discurso teológico que alimenta as práticas sociais.

organizações, sindicatos) que, de diferentes formas, atuam por transformações sociais, e muito dos discursos produzidos pelos sujeitos sociais em luta provêm do senso de justiça social defendido pela teologia libertadora. Essa realidade coloca a Teologia da Libertação sempre atual diante das possibilidades de transformação do mundo.

Como apresentei no primeiro capítulo, o **referencial territorial** de suas concepções, mesclado com a motivação de fé, mobiliza ou pode mobilizar comunidades a produzir atos reivindicatórios ou revolucionários do cotidiano dos sujeitos sociais envolvidos. O referencial territorial dessa teologia inaugura, em contrapartida ao referencial apenas espiritual da Igreja hierárquica, a supressão das normas religiosas pelos valores religiosos. Isto é, as normas religiosas que obrigam a cumprir ritos simbólicos a qualquer custo, quase sem nenhum significado na vida cotidiana dos que crêem, dão lugar aos valores religiosos que devem ser praticados, e não apenas adorados. As práticas desses valores não devem estar resguardadas para um **lugar mítico**; elas devem ser efetivadas no lugar onde se desenvolve a vida e nas relações sociais travadas cotidianamente, portanto, é no **território** que se realizam as utopias dos processos sociais.

Para a Igreja tradicional, não interessava tanto o significado dos atos religiosos; interessava que fossem praticados. Isso levou a consolidar uma vida religiosa desligada da realidade terrena e exclusivamente voltada para a vida após a morte⁶⁹. Ao negar essa interpretação de fé, a teologia libertadora criou referenciais territoriais de atuação sócio-religiosa. Um desses referenciais territoriais criados, privilegiado para este estudo, é a interpretação do Evangelho e sua conseqüente instrumentalização para os movimentos de luta pela terra.

Dom Helder Câmara, ao fundar o Encontro de Irmãos, que depois veio a culminar nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), na década de 1950, reforçou uma metodologia que vinha nascendo em posições mais radicais em alguns quadros da Igreja. A metodologia consistia em realizar estudos bíblicos em comunhão com o

⁶⁹ Hannah Arendt (2002) comenta essa interpretação cristã: “Pois a boa nova cristã da imortalidade da vida humana individual inverterá a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmos” (p. 327); contudo, “a imortalidade atribuída pelo cristianismo à pessoa humana que, em sua singularidade, começa a vida na Terra através do nascimento, levou não somente a um óbvio da alienação extraterrena, mas também a um aumento ainda maior da importância da vida na Terra” (p. 329), porém a importância da vida na Terra era “apenas o primeiro e mais lastimoso estágio da vida eterna.”

estudo e análise da história e das condições sociais do país e do próprio povo envolvido nessas comunidades.

Na parte inicial da Bíblia Sagrada, a leitura do Êxodus e a posição ocular quanto aos temas da libertação do povo hebreu da escravidão no Egito e da busca pela “terra prometida” serviram como analogia à situação social dos camponeses e trabalhadores rurais sem terra. Assim, a situação de carência dos sem terra passa a ser comparada à trajetória do povo hebreu. Esses estudos serviram para criar nos grupos sociais uma identidade comum que encontrava substrato na leitura do Evangelho e constituía um “fermento” para a luta contra a opressão da qual essas comunidades eram vítimas. Ainda mais profundamente, partiam da compreensão de que Jesus de Nazaré era um camponês sem terra.

O significado bíblico/teológico da terra também ajudou na compreensão tanto dos agentes pastorais como dos camponeses e sem terras quanto ao direito espiritual e divino à terra para trabalhar. Segundo Moreira (2006, p. 174), “o alcance e a dignidade teológica do conceito terra consiste em que ele é intermediário de um relacionamento com Deus e com o ser humano.” Com isso, o mesmo autor chega à conclusão de que a compreensão religiosa da terra pelos camponeses não é experimentada como obstáculo ao esclarecimento político, uma vez que a “resistência dos movimentos camponeses acentua constantemente uma atitude fundamental em relação à realidade, que se articula em dois princípios éticos básicos por ocasião dos conflitos: o princípio da destinação universal dos bens da terra e o princípio dos direitos dos pobres de se apropriarem do necessário à vida”⁷⁰.

Como resultado de tais interpretações, seguramente a Igreja viu na luta pela terra um genuíno valor teológico. É aí que está o ponto central. Não foi a Teologia da Libertação que apontou isso, mas a própria realidade que se mostrou à teologia, como fenômeno histórico-social de valor teológico.

No texto ecumênico “Os Pequenos Possuirão Terra”⁷¹, os temas propostos para reflexão das comunidades seguem a seguinte estrutura: 1 - história e situação

⁷⁰ Moreira (2006, p. 353) aponta ainda que a Bíblia é uma literatura de origem rural e que o tema da terra está presente fortemente em todo o evangelho, sendo o conflito pela terra um “*locus theologicus*.” Afirma que “nem nos atuais conflitos na América Latina nem na Bíblia, a terra representa uma categoria genérica, metafísica, mas sempre uma categoria histórica, determinada por implicações sociais.”

⁷¹ Texto elaborado em 1996 pelo teólogo Marcelo Barros junto com as equipes dos seguintes órgãos: Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC). Estes órgãos são compostos pelas seguintes Igrejas: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Episcopal-Anglicana do Brasil, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Igreja

social do povo (“a realidade brasileira”); 2 - instrumentos jurídicos (“o que diz a lei no Brasil”); 3 - trechos da Bíblia (“o que nos diz a palavra de Deus”). Dessa forma, os sujeitos participantes das reflexões poderiam adquirir uma visão ao mesmo tempo universal e local, espiritual e terrena dos fatos históricos que caracterizavam a sua situação social. Veja-se um exemplo desse texto:

A História

Antes dos portugueses colonizarem o Brasil, a terra era dos índios. A posse era coletiva e comunitária. Os portugueses tomaram as suas terras e as dividiram em capitânicas hereditárias distribuídas entre poucos donos. A partir daí a terra no Brasil tem sido concentrada e explorada por poucos [...]. Assim, em 1850, saiu a primeira lei que regulamentava a venda e propriedade da terra – Lei de Terra – n. 601: A partir de agora, acaba-se o costume de quem trabalha poder adquirir a terra onde vive por meio da ocupação. Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja de compra

O que diz a lei no Brasil:

Da Constituição Federal:

Art. 23. É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: [...] X – combater as causas da pobreza e os fatores de marginalização, promovendo a integração social dos setores desfavorecidos.

O que nos diz a palavra de Deus:

– O Deus Eterno disse a Moisés:

– Reparta a terra entre as tribos e famílias, conforme o tamanho delas. Divida a terra por sorteio e dê as partes maiores para as tribos e famílias mais numerosas e as partes menores para as tribos menores (Livro dos Números 26, 52-56).

Palavra das Igrejas

De um pastor da Igreja antiga:

Dize-me. Ó proprietário da terra, de onde vem tua riqueza. De quem? Respondes: Do meu pai, ou do meu avô. Podes retroceder em tua família e provar que aquela propriedade foi adquirida corretamente? Não, não podes. O início, a origem tem que ter vindo da injustiça de alguém. Por que, no princípio, Deus não fez um rico e outro pobre [...] Ele deu a terra para o proveito de todos. Como ela é propriedade comum, como é possível que tenhas tantos e tantos hectares, enquanto o teu vizinho não tem sequer uma mão cheia de terra? [...] É mau alguém reter só para si o que é do senhor. Ou a Escritura não diz: Do senhor é a terra e tudo o que ela contém (Salmo 24,2)?

Dos pastores da Igreja atual:

Creemos que toda pessoa humana é dona da terra. Por direito próprio, embora subordinado ao direito absoluto de Deus, toda pessoa deve tomar posse dela com o conhecimento da razão e com a força de suas mãos [...]. A terra pertence ao camponês que cultiva e o camponês pertence à terra que ama (Documento dos Bispos do Paraguai – 1983).

Na versão popular do texto “Para uma Melhor Distribuição da Terra: o desafio da reforma agrária”, redigido por Frei Betto (1998) a pedido da Comissão Pastoral da

Terra (CPT), encontra-se outro claro exemplo da proposta metodológica que objetiva relacionar a realidade dos sujeitos sociais com a história universal e os posicionamentos do cristianismo.

A concentração dos bens nas mãos de poucos é **uma desordem** e exige que se chame a atenção de toda sociedade humana para os princípios da justiça, particularmente para o princípio da destinação universal dos bens. Veja o que diz o Concílio Vaticano II: Deus destinou a terra, com tudo o que ela contém, para o uso de todos os homens e povos (Constituição Gaudium et Spes, 1965, nº 69) (p. 26)

Preste atenção neste ensinamento da Igreja: Aquele que se encontra em necessidade extrema tem o direito de procurar o necessário para si junto às riquezas dos outros (p. 27)

E, logo em seguida, o texto apresenta uma charge na qual se discute um tema muito atual: a luta pela terra.



A característica enfática do texto, completada pela pedagógica e incentivadora charge, serviu e serve como um motor para os processos de

conscientização e engajamento na luta dos sujeitos sociais oprimidos. Com raiz na idéia de práxis da Teologia da Libertação, a defesa da ocupação de terra como analogia à defesa da vida ecoou radicalmente na concepção de mundo desses sujeitos, dando-lhes a noção de direito divino que se sobrepõe a qualquer legalidade ou institucionalidade terrena. Ou seja, na vida terrena, as leis divinas de fraternidade, divisão dos bens e amor ao próximo superpõem-se às leis das instituições sociais.

Na esteira desses posicionamentos teológicos e metodológicos, a vida de Jesus Cristo foi privilegiada para análises e reflexões populares. Jesus começou a ser visto no viés político de sua atuação terrena. A sua história presente no Novo Testamento mostra que a sua vida foi marcada pelo ambiente rural da Galiléia, onde, vivendo com os camponeses miseráveis e oprimidos, começou a anunciar que um novo céu e uma nova terra poderiam começar aqui e agora, a partir dos pobres⁷². Outro ponto importante que produz forte motivação política nas famílias de oprimidos é que a atuação de Jesus na terra se dá numa situação de conflito, por isso ele foi assassinado. No Boletim da Comissão Pastoral da Terra publicado em julho de 1979 (nº 23), associa-se a violência contra o trabalhador rural que luta pela terra à trajetória de luta de Jesus Cristo:

Nosso povo está sendo perseguido e torturado por buscar esse tipo de mundo mais justo [...] o Filho de Deus, quando decidiu ser homem como nós, teve de nascer na condição de “migrante.” Ele que vinha para transformar o mundo e implantar a justiça verdadeira na terra, foi perseguido antes mesmo de nascer. Nasceu numa terra estranha, onde nem casa encontrou para o seu nascimento. E logo depois do nascimento teve de fugir, teve de crescer em lugar estranho [...] (p. 2).

Essa constatação influencia na concepção de mundo dos sujeitos oprimidos, principalmente daqueles que começam a se engajar em lutas emancipatórias. Para esses, não há uma legitimação maior do que a própria história de Jesus Cristo. Por isso, essa posição teológica tomada por parte da Igreja, foi o meio adotado para, ao mesmo tempo, convencer, informar e ensinar o povo dos seus direitos (religiosos e constitucionais) e mostrar o caráter político da vida cotidiana (terrena) desse povo.

⁷² Podemos encontrar esse posicionamento no documento “*A partilha dos bens no novo testamento*”, publicado pela Comissão Pastoral da Terra (região Nordeste), coleção Bíblia e Terra, nº 1, sem data.

A metodologia empregada levou em consideração que o povo oprimido brasileiro tem forte inspiração religiosa, por isso “impregnou” a consciência de muitas lideranças e militantes populares. Como foi posto, não é por menos que a maioria dos intelectuais que estuda a temática da formação de movimentos sociais credita a essas posições da Igreja Libertadora um importante **estopim** para o surgimento de movimentos sociais reivindicatórios. Foi com esse espírito que nasceu a Comissão Pastoral da Terra (CPT) com o objetivo de dar apoio e socorrer os pobres e oprimidos do campo.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Manuel Correia. **O nordeste e a questão regional**. São Paulo: Ática, 1988.

ANDRADE, Manuel C.; ANDRADE, Sandra M. C. **A federação brasileira**. São Paulo: Contexto, 1999.

ANTONELOO, Ideni T. **A metamorfose do trabalho e a mutação do campesinato**. Aracaju: NPGeo/UFS, 2001.

ARAÚJO, Eduardo F. **Defensores dos direitos humanos: os sacerdotes da reforma agrária na Paraíba**. 2004. Monografia (Especialização em Direitos Humanos) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2002.

BANDEIRA, L.; MIELE, N.; GODOY, R. (Orgs.). **Eu marcharei na tua luta**. A vida de Elizabeth Teixeira. João Pessoa: Ed. Universitária/Manufatura, 1997.

BALDUÍNO, Dom Tomás. A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural. In. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, 2001.

_____. A dimensão religiosa nas mobilizações do campesinato. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro, Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

BALBINOT, Egídio. **Liturgia e política**. A dimensão política da liturgia nas romarias da terra de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. Grifos, 2000.

BARLETTO, Vitor M. **Agentes religiosos, motivação política. A influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem terra do Assentamento II de Sumaré no Estado de São Paulo**. 2001. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BENEVIDES, Cezar. **Camponeses em marcha**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

BERMAM, Marchal. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base?** São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1981.

_____. **Para uma melhor distribuição de terra: o desafio da reforma agrária**. São Paulo: Loyola/CPT, 1998.

BRENNEISEN, Eliane. **Da luta pela terra à luta pela vida**. São Paulo: Annablume, 2004.

BOBBIO, Norberto. **Ensaio sobre gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. **América Latina: da conquista a nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Depois de 500 Anos: que Brasil queremos?** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo**. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Fazer).

_____. (Org.). **Cristãos: como fazer política**. Petrópolis: Vozes/IBASE, 1987. (Coleção Fazer).

_____. Pastoral da classe média na perspectiva da libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Rio de Janeiro: Vozes, n. 51, fasc. 51, mar. 1991.

CALADO, Alder Júlio F. C. (Org.). **Movimentos sociais, estado e educação no nordeste**. Estudos de experiências no meio rural. João Pessoa: Idéia, 1996.

CANUTO, Antonio. **Os pés descobrem horizontes**. Goiânia: CPT Nacional. Disponível em: <www.cptnac.com.br>. Acesso em: 28 jan. 2004.

CANUTO, A.; Balduino, T. **Latifúndio e suas trincheiras**. Goiânia: CPT Nacional. Disponível em: <www.cptnac.com.br, acesso em 28/01/2004.

CASALDÁGLIA, Dom Pedro. **Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social**. São Felix do Araguaia, 1971. Disponível em: <www.prelaziasaofelixdoaraguaia.org.br>. Acesso em: 30 nov. 2005.

_____. Os movimentos e a pastoral latino-americana. **Revista Eclesiástica Brasileira**, “Classe média e a opção pelos pobres”, Rio de Janeiro: Vozes, n. 43, fasc. 170, jun. 1983.

_____. **La Cojuntura Mundial y Latinoamericana**: los movimientos políticos y sociales desafiados. Santiago, 2003. (mimeo).

_____. **Cristãos rumo ao século XXI**. Nova caminhada de libertação. São Paulo: Paulus, 1996.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **A comissão pastoral da terra 20 anos depois**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. Fidelidade ao Deus dos pobres, a serviço dos povos da terra. CONGRESSO NACIONAL DA CPT, 2., 2005. Texto Base.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **A igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio**: conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Conclusões da conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igreja e problemas da terra**. ASSEMBLÉIA DA CNBB, 18., 1980. Disponível em: <www.cptnac.com.br>. Acesso em: 28 jan. 2004.

CORNELLI, Gabriele. Sementes sem terra e a luta pelo pão. O Movimento de Jesus e a luta pela terra nas origens do cristianismo. In: CHEVITARESE, André (Org.). **O campesinato na história**. Rio de Janeiro: Relume Dumara/FAPERJ, 2002.

COUTINHO, Carlos N. **Gramsci**. Um estudo sobre o seu pensamento político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DAMASCENO, Maria Nobre. **Pedagogia do engajamento**. Trabalho, política educativa e consciência do campesinato. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará, 1990.

DALLAGNOL, Wilson. **As romarias da terra no Rio Grande do Sul**. Um povo a caminho da terra prometida. Porto Alegre: Comissão Pastoral da Terra, 2001.

DELGADO, Guilherme. Expansão de modernização do setor agropecuário no pós-guerra: um estudo da reflexão agrária. In: **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular**. Movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ANPOCS, 1995.

DUSSEL, Enrique. **De Medellín à Puebla**. Uma década de sangue e esperança: de Medellín a Sucre (1968 – 1972). São Paulo: Loyola, 1981.

_____. **Ética comunitária.** Libertação na história. Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Teologia da Libertação).

_____. **Vinte teses de política.** São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2007.

FEDER, Erneste (Org.). **La lucha de classes en el campo:** análisis estructural de la economía latinoamericana. México: Fondo de Cultura Econômico, 1975.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **MST:** movimento dos trabalhadores rurais sem terra, formação e territorialização em São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1996.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

_____. **Concepção dialética da história.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1978.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1981.

HARVEY, David. **Espaços de esperança.** São Paulo: Loyola, 2004.

IOKOI, Zilda Grícoli. **Igreja e camponeses** - teologia da libertação e movimentos sociais no campo: Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Os dilemas históricos da questão agrária no Brasil. **Terra Livre**, São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, n. 11-12, 1996.

INCRA/Crub/Unb. Primeiro censo de reforma agrária no Brasil (1996). **Revista de Estudos Avançados**, São Paulo: USP, v. 11, 1997.

LIBANIO, João Batista. **Formação da consciência crítica.** Subsídios filosóficos-culturais. Petrópolis: Vozes; CRB, 1984.

_____. (Org.). **Formação da consciência crítica.** Subsídios psicopedagógicos. Petrópolis: Vozes; CRB, 1982.

LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia.** Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, Maria do Céu de. **Do território desejado ao lugar possível: cidade, luta e apropriação.** 1997. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

LORO, Tarcísio. **Espaço e poder na Igreja: a divisão da arquidiocese de São Paulo.** 1995. Tese (Doutorado, Pós-graduação em Geografia Humana) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses.** Religião e política na América latina. Petrópolis: Vozes; CLACSO; LPP, 2000.

_____. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento.** São Paulo: Cortez, 1994.

_____. **Marxismo e teologia da libertação.** São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe.** Porto: Publicações Escorpião, 1974.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou revolução.** São Paulo: Expressão Popular, 1999.

KADT, Emanuel. **Católicos radicais no Brasil.** João Pessoa: Ed. Universitária / UFPB / NEP, 2003.

KONDER, Leandro. **A derrota da dialética.** Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política. O processo global de produção capitalista.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. Livro 3. v. VI.

MARX, K.; ENGELS, F. **O manifesto comunista.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. (coleção leitura)

_____. **A ideologia alemã.** São Paulo: Ciências Humanas, 1982.

MARTINS, José Souza. **Expropriação e violência: a questão política no campo.** São Paulo: Hucitec, 1980.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **O cativo da terra.** São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A reforma agrária e os limites da democracia na “Nova República”.** São Paulo: Hucitec, 1986.

_____. **A militarização da questão agrária no Brasil (Terra e Poder: o problema da terra na crise política).** Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta.** São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a história possível.** Revista de Sociologia da USP. São Paulo: Tempo Social, 2000.

_____. **Reforma agrária: O impossível dialogo.** São Paulo: Edusp, 2000.

_____. **Não há terra para plantar neste verão.** O cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Fronteira.** A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. A Igreja face a política agrária do Estado. In: PAIVA, V. (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. O significado da criação da Comissão Pastoral da Terra na história social e contemporânea do Brasil. In: Comissão Pastoral da Terra. **A luta pela Terra: a CPT 20 anos depois**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. O futuro da sociologia rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural. **Revista Estudos Avançados**, Universidade de São Paulo, v. 15, n. 43, set./dez. 2001.

_____. **O sujeito oculto**. Ordem e transgressão na reforma agrária. Porto Alegre: Ed. Universidade Federal do rio Grande do Sul, 2003.

MARTINS, José S., PERANI, Claudio. Sonhos e desejos dos lavradores. Desafios para a CPT. São Paulo: Loyola/CPT, **Cadernos de Estudo**, n. 4, 1992.

METZ, Johann Batist. **Teologia política**. Caxias do Sul: Ed. Universidade de Caxias do Sul, 1976.

MEDIDA, Alfredo F. **Dimension Política y Religiosa de las Romerías de la Tierra: lo viejo u lo nuevo de las romerías de la tierra**. 1991. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MITRANY, David. **Marx contra o camponês**. Rio de Janeiro: Ipanema, 1957.

MO SUNG, Jung. A utopia do manifesto comunista e a teologia da libertação. Petrópolis: In: **Revista Cultura Vozes**, n. 6, v. 91, 1997.

MORAIS, J, F, REGIS. **Os bispos e a política no Brasil**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1982.

MORAIS, Clodomir Santos. História das ligas camponesas no Brasil. In: STÉDILE, J. P. (Org.). **A questão agrária no Brasil**. História e natureza das ligas camponesas (1954 – 1964). São Paulo: Expressão Popular, 2006. v. IV.

MOREIRA, Alberto da Silva. **O dom da terra**. Leitura teológica dos conflitos agrários no Brasil. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco/CPT, 2006.

NOVAK, Michael. **Será a liberdade? Questionamento da Teologia da Libertação**. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988.

NOVAES, Regina Reyes. **De corpo e alma**. Catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Grafia, 1997.

_____. A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo capitalista de produção e agricultura**. São Paulo: Ática, 1986.

- PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1986.
- PASQUALINO, Beatriz. CPT e MST questionam neutralidade da justiça. **Revista Sem Terra**, ano VI, n. 25, jul./ago. 2004.
- PEREIRA, Antonio A. **Além das cercas...** Um olhar educativo sobre a reforma agrária. João Pessoa: Idéia, 2005.
- PEREIRA, Henrique A. A. R. Combatendo a ameaça comunista: protestantes, católicos e a Aliança para o progresso no Nordeste brasileiro. In: Simpósio INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURAS, 2., 2006. **Anais...** Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados, 2006. Cd room.
- PESSOA, Jadir de Moraes. **A revanche camponesa**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 1999.
- PIRES, D. José Maria. **Do centro pra a margem**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- PLEKANOV, Guiorgui V. **O papel do indivíduo na história: expressão popular**, 2000.
- POLETTO, Ivo. **A pastoral da terra e a construção da democracia**. São Paulo: Loyola/CPT, 1990.
- _____. (Org.). **Uma vida a serviço da humanidade**. Diálogos com Dom Tomás Balduino. Goiás: Rede; São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. A terra e a vida em tempos neoliberais. Uma releitura da história da CPT. In: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **A luta pela terra: a CPT 20 anos depois**. São Paulo: Paulus, 1997.
- POLETTO, Ivo; CANUTO, Antonio. **Nas pegadas do povo da terra**. 25 anos da Comissão Pastoral da Terra. São Paulo: Loyola, 2002.
- POLETTO, I.; WESTHELLE, V.; BARROS, M. Luta pela Terra: caminho de fé, São Paulo: Loyola/CPT, **cadernos de estudo**, n. 3, 1990.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1980.
- RESENDE, Luzia M. S. **Os trabalhadores em luta pela terra no triângulo mineiro: 1989/1996**. 1996. Dissertação (Mestrado) - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- RIBEIRO, Ana C. Torres. Movimentos sociais: caminhos para a defesa de uma temática ou os desafios dos anos 90. In: **Ciências Sociais Hoje** – Anuário de Antropologia, Política e Sociologia. São Paulo: Vértice e Anpocs, 1991.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: Ed. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.
- SAUER, Sérgio. **Inserção e prática pastoral das igrejas nas ocupações, acampamentos e assentamentos**. São Paulo: Loyola; Goiânia: CPT, 1993.

SHANIN, Teodor. **La Clase Incómoda: sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910 – 1925)**. Madri: Alianza, 1972.

VELASCO, Sirio Lopez. **Reflexões sobre a filosofia da libertação**. Campo Grande: CEFIL, 1991.

YASBECK, Maria F. A. **A força desarmada: presença da Comissão Pastoral da Terra nos conflitos rurais**. 2004. Tese (Doutorado) - Departamento de Serviço Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. A comissão pastoral da terra no nordeste agrário: trajetória de fé e resistência. Aracaju: ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E NORDESTE, 11., 2003. **Anais...** 2003.