



Religião, política e Teologia da Libertação: trajetória e desafios

Religion, politics and Theology of Liberation: history and challenges

Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Doutor em Ciências da Religião, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, Belo Horizonte, MG - Brasil, e-mail: pagostin@gmail.com

Resumo

A relação entre religião e política acompanhou a história do cristianismo desde o seu início. Da perseguição dos primeiros séculos se forja a cristandade com Constantino e a entrada do Estado como mediador da relação Igreja/sociedade. Poucos séculos depois, a Igreja ocupa lugar central de poder coroando reis. Disputa poder, é reformada, vive a crise medieval e enfrenta cismas e a mudança moderna, considerada anátema. No contexto das mudanças do Vaticano II e Medellín, na década de 1960 e na América Latina, surge a Teologia da Libertação (TdL). Outra história surge para a relação entre religião e política, com implicações e transformações na sociedade do continente e do mundo. Situar essa trajetória, com suas articulações, especialmente com o surgimento da TdL, ajuda a pensar as perspectivas e os desafios atuais para a relação entre religião e política, com outra consciência e horizonte de direitos, no espaço público ampliado, especialmente para as novas gerações.

Palavras-chave: Religião. Política. Teologia da Libertação. Militância.

Abstract

The relationship between religion and politics goes in with the history of Christianity from its inception. Through the persecution of the early centuries, Christianity is forged with Constantine and the entry of the State as mediator of the relationship Church/society. A few centuries later, the Church plays a central role in power by crowning kings. It fights for power, gets restored, goes through the medieval crisis, and faces schisms and the modern change, regarded as anathema. In the context of the Vatican II and Medellín changes, in the 1960s, in Latin America, the Theology of Liberation (TL) arises. Another history emerges with regard to the relationship between religion and politics, with implications and transformations on the continent and the world society. Knowing this pathway and the connections between history, TL, and their consequences helps thinking of the current prospects and challenges for this relationship, with another consciousness and horizon of rights, in the expanded public sphere, especially for the new generations.

Keywords: Religion. Politics. Theology of Liberation. Militancy.

Introdução

A eferescência da década de 1960 atingiu todos os setores da vida social e afetou a religião, a política, a organização da sociedade, a economia e a cultura. Na América Latina, um pouco antes, em 1º de janeiro de 1959, a revolução comandada por Fidel Castro, em Cuba, “esquenta” a “guerra fria”, trazendo a atenção para este continente. Nesse mesmo ano, poucos dias depois, o papa Ângelo Roncalli — João XXIII — convoca em 25 de janeiro um dos eventos mais significativos para o cristianismo, especialmente o catolicismo: o Concílio Vaticano II (1962-1965). A Igreja abre suas janelas e se esforça para que novos ares de diálogo soprem sobre a tradição.

Em 31 de março/1º de abril de 1964, começou outra história brasileira, de fechamento e asfixia das liberdades democráticas: um golpe de estado dos militares que se estendeu por 21 anos, até março de 1985. A Igreja ficou dividida. Uma parte apoiou o golpe e até ajudou em sua preparação (Cruzada pelo Rosário em Família e vinda do Pe. Peyton, em

1963) e a outra sofreu a perseguição (JEC, JOC, JUC, MEB). A nota da CNBB sobre a situação política, em 29 de maio de 1964, expressou a divisão presente na Igreja: por um lado, louvou os militares que “nos salvaram do abismo iminente”; por outro, protestou contra a perseguição de bispos, padres e leigos, acusados de serem comunistas (ALVES, 1979, p. 184).

Em 12 de março de 1964, Dom Hélder Câmara, bispo auxiliar do Rio de Janeiro e secretário-geral da CNBB até esse ano, foi transferido para São Luís (Maranhão), numa tentativa de isolamento, mas acabou assumindo a arquidiocese de Recife, com o falecimento do arcebispo dessa cidade. Projetou-se nacional e internacionalmente em defesa dos direitos humanos. Também em março de 1964, houve, em Petrópolis, importante reunião de diversos teólogos, dentre eles Juan Luis Segundo, Lucio Gera e Gustavo Gutierrez. Um passo no processo de criação do que se tornaria uma “teologia latino-americana”. O texto apresentado por Segundo é provocativo — “Pastoral latino-americana: hora da decisão” — refletindo sobre a importância e a urgência de se pensar a pastoral a partir das mudanças na América Latina (ANDRADE, 1991, p. 33-34).

Em outro evento significativo, entre os dias 24 de agosto e 6 de setembro de 1968, aconteceu em Medellín (Colômbia) a 2ª Conferência do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Após três anos da conclusão do Vaticano II, pretendeu-se “aplicar” o concílio para a realidade latino-americana. O título da conferência: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. Porém, os bispos inverteram o processo e, na realidade, produziram uma reflexão sobre “A Igreja e o Concílio à luz da transformação latino-americana”. Nova face da Igreja latino-americana se mostrava, recepcionando de forma criativa o Vaticano II.

Dias antes da conferência, em julho de 1968, no Peru, Gustavo Gutierrez faria uma palestra com o título “Para uma teologia da libertação”. Encontra-se ali “salto qualitativo e ruptura explícita entre uma visão do mundo ligada a uma prática ‘desenvolvimentista’ e outra, ligada a uma prática de ‘libertação’” (RICHARD, 1982, p. 186-187; Cf. tb. OLIVEROS, 1977, p. 479).

Nesse mesmo ano de 1968, aconteciam os eventos juvenis que ficaram conhecidos como Maio de 1968. No caso brasileiro, o processo começou antes, em março desse ano, com a morte do estudante secundarista Edson Luis de Lima, em 28 de março, no Rio de Janeiro. A ditadura

recrudesceu e, em 13 de dezembro, editou o Ato Institucional n. 5, que suspendia as garantias constitucionais e ampliava o arbítrio presidencial, com o fechamento do Congresso Nacional.

Essas breves referências históricas, que não são um inventário, pois há muito para ser dito dessa década — mudança nos costumes, na música, na política, na economia, na tecnologia etc. — mostram apenas alguns aspectos do contexto do surgimento de uma nova maneira de pensar e agir na relação entre religião e política na América Latina. A partir do Concílio Vaticano II, da Conferência de Medellín e da militância de cristãos e lideranças religiosas, surgia uma nova teologia.

O objetivo deste artigo é fazer memória desse contexto de mudança e, especialmente, refletir sobre alguns elementos da relação entre religião e política, que emergem no entorno da Teologia da Libertação (TdL), apontando desafios. Após breve situação histórica da relação religião e política no Cristianismo, apresentam-se bases sobre as quais se assenta a relação entre religião e política a partir da teologia latino-americana e indicam-se desafios atuais dessa relação.

A relação religião-política no cristianismo: breve memória

O período que se inicia com o fim da perseguição ao Cristianismo, em 312 a.C., e a promulgação do Edito de Milão (313 a.C.), com Constantino, é chamado, entre pesquisadores da história do Cristianismo, de *crístandade*. Esse conceito, também interpretado como “era constantiniana” (CHENU, 1961; FAGGIOLI, 2011), significa que não se pode mais pensar a Igreja e sua relação com a sociedade sem a mediação do Estado (RICHARD, 1982). A Igreja passa, em pouco tempo, de *religio illicita* e perseguida, com muitos mártires, para religião oficial do império, com Teodósio (380 d.C.). Bem antes, Constantino já havia passado ao papa seu título de Sumo Pontífice. (BOFF, 1982, p. 87).

Há controvérsia sobre quando termina a *crístandade*, ou melhor, quando ela entra numa crise mais profunda. Com a modernidade e o sujeito moderno? (LIBANIO, 2005, p. 49); com a revolução francesa e a revolução industrial? (GUTIERREZ, 1986, p. 56); ou com o Vaticano II? (CHENU,

1961). Para Richard (1982), a expressão mais crítica ao modelo de cristandade surge na América Latina, com a Teologia da Libertação, com novo modelo de Igreja (Igreja dos pobres), a Igreja popular e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). No ambiente propiciado pelo Concílio Vaticano II e Medellín, a nascente teologia rompe com essa forma de compreensão da relação da Igreja com o Estado. Isso não significa que não tenha surgido depois nova(s) cristandade(s), conforme Richard (1982, p. 24).

Na autocompreensão dos teólogos da libertação, a TdL nasce de uma mística “o encontro com o Senhor no pobre” (BOFF; BOFF, 1980, p. 11). Isso é possível com o surgimento de nova consciência diante da realidade, situação essa que expressa a “irrupção dos pobres, como sujeitos ativos e organizados, na sociedade e na Igreja” (LIBANIO, 1987, p. 110).

A militância de religiosos e leigos cristãos nos movimentos sociais do início da década de 1960, na Ação Católica Especializada (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC), no Movimento de Educação de Base (MEB), no Movimento Estudantil Cristão protestante (FUMEC), nas consultas do Setor de Responsabilidade Social da Igreja (Confederação Evangélica do Brasil) e em tantos outros, no campo e nas cidades, ao lado da crise e das mudanças no campo social, político, cultural e econômico do país e na América Latina, tudo isso produziu a emergência de aspirações político-libertadoras na sociedade e na área religiosa¹.

O Concílio Vaticano e, especialmente, a 2ª Conferência do CELAM em Medellín produzem a ambiência religiosa, no contexto da década de 1960 na América Latina, que guarda memória de longa busca de transformação do Cristianismo no continente, desde Bartolomeu de las Casas, propiciando nova maneira de pensar a teologia e de ser cristão, especialmente para o Catolicismo.

A TdL, porém, não é uma teologia católica. No campo protestante, desde os anos de 1950, Richard Shaull, presbiteriano, produzirá uma “teologia da revolução”, numa visão próxima àquela da TdL. Há outros teólogos protestantes em suas origens e em seus primeiros anos: José Miguez Bonino, Júlio de Santa Ana, Jether Ramalho, Walter Altmann, Zwinglio Mota Dias. Para Leonardo Boff (2008, p. 179), a Teologia da Libertação

¹ Sobre o catolicismo e a política, ver o excelente trabalho de SILVA, 2011.

“foi desde o seu nascedouro ecumênica”. Inclusive, um dos primeiros a utilizar esse nome foi outro presbiteriano, discípulo de Shaull — Rubem Alves —, concluindo sua tese doutoral nos EUA, em 1968, exilando-se diante das ameaças sofridas, começando por sua própria Igreja. Porém, ele perdeu a oportunidade de ser o primeiro a utilizar o título “Por uma Teologia da libertação” (*Towards a Theology of Liberation*), pois mudou o título da tese, por sugestão do editor, para *A Theology of human Hope* (Por uma Teologia da esperança humana)².

Um dos pioneiros da TdL é Gustavo Gutiérrez, sacerdote católico peruano³. Em seu livro *Teologia da Libertação: perspectivas*, lançado em 1971 no Peru, considerado o texto de “registro de nascimento” da TdL, Gutierrez (1986, p. 49) diz qual é o problema dessa teologia: “Falar de teologia da libertação é buscar resposta para a pergunta: que relação existe entre a salvação e o processo histórico de libertação do homem?”. A TdL propõe

talvez não tanto novo tema para a reflexão quanto *novo modo* de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica, é assim, uma teologia libertadora, teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo (GUTIERREZ, 1986, p. 27).

Dessa forma, religião e política na TdL se encontram de forma crítica. Em sua produção explícita na TdL, que começa em 1974, outro grande teólogo — Leonardo Boff — escreve o livro *Teologia do cativo e da libertação*. No bojo da crítica da visão desenvolvimentista, em voga em todo mundo a partir da Segunda Guerra Mundial, os teólogos da libertação assumem a visão nascida na Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), desde a década de 1950, que mostra que o subdesenvolvimento é um problema estrutural. Leonardo Boff (1980, p. 17) dirá que “A consciência aguda dos mecanismos que mantêm a América Latina no subdesenvolvimento entendido como dependência e dominação levou a falar-se em libertação”. Os teólogos da libertação comungam desde o

² Ver ALVES, 2012. Sobre a teologia protestante e a TdL, cf. ALTMANN, 1994; HUFF Jr., 2009. Cf. tb. BARRETO Jr., 2008, sobre a Conferência do Nordeste (1962).

³ Deve-se destacar o primeiro texto teológico numa perspectiva latino-americana, ainda “funcionalista”: *Función de la Iglesia en la realidad Rioplatense* (1962), de Juan Luis Segundo (DUSSEL, 1999, p. 55).

início com a teoria da dependência (André G. Frank), que é crítica à teoria do desenvolvimento e do subdesenvolvimento⁴, e que foi formulada na metade da década de 1960, tendo antecessores brasileiros como Guerreiro Ramos, Cândido Mendes, Hélio Jaguaribe, Celso Furtado e depois pesquisadores como Fernando Henrique Cardoso, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra (SANTOS, 2013).

Será a partir da visão da realidade do sofrimento de milhões, por uma forma de capitalismo gerador-mantenedor de subdesenvolvimento pela dependência, propugnando a libertação histórica, que cristãos comprometidos com movimentos sociais e pastorais começarão a “produzir”, enquanto práxis, enquanto militância sociopolítico-religiosa, a TdL. Ela não nasce como uma teoria teológica ou política. Essa práxis transformadora ante os pobres, alimentada pela mística cristã, pela leitura bíblica e pela visão socioanalítica da realidade, influenciada por concepções críticas ao marxismo, pelos ventos renovadores do Vaticano II, confirmados por Medellín, é que desencadeia os passos primeiros da TdL.

A visão política da TdL, portanto, é construída na superação da cristandade, que escondia a dinâmica de empoderamento promíscuo entre religião e Estado. Também supera a separação, de longa tradição, entre a cidade de Deus e a cidade dos homens, de Agostinho, visão que ainda se faz presente hoje, por exemplo, na teologia do papa emérito Bento XVI (BOFF, 2013). Mas é preciso conhecer, brevemente, alguns antecedentes desse processo que produziram as mudanças que aconteceram com a Igreja na segunda metade do século XX (RICHARD, 1982).

Na longa experiência histórica da Igreja com a cristandade, várias concepções teológicas foram criadas. Da tutela do Estado, que marcava e dirigia concílios (Constantino e o Concílio de Niceia, em 325), a Igreja desenvolve ao longo dos séculos a teologia de que as realidades terrestres não têm autonomia. A Igreja, como única depositária da salvação, deve converter o mundo que não tem “consistência teológica” e própria. Em certos momentos, chegará a coroar reis, como Carlos Magno, em 800, que integrará o clero na administração do Estado (igreja estatal);

⁴ Antes da Conferência de Medellín (1968) há uma Assembleia do CELAM em 1966, que discute “Igreja na América Latina: desenvolvimento e integração”, numa visão desenvolvimentista (CELAM, 1966).

em outros irá defender e exercer a primazia do papa sobre os imperadores e reis (Gregório VII, nos anos de 1073-1085 e o *Dictatus papae*, com poder ilimitado sobre todo o mundo). Estamos num modelo hierárquico da Igreja e ela se sente uma “sociedade-perfeita” (BOFF, 1982, p. 82-101; HOORNAERT, 1986; MATOS, 1987).

A crise da cristandade medieval, numa série de eventos que se articulam (a burguesia e a crise feudal, a renascença, a imprensa, a reforma de Lutero, o humanismo, a autonomia dos estados nacionais, a nova ciência, enfim, a idade moderna) e depois, entre nós, a crise da cristandade colonial na América Latina (1808), com a independência dos estados nacionais e suas tentativas de recuperar o padroado régio, numa posição regalista, mostram os problemas da Igreja em lidar com a política. Sua estrutura monárquica a fez aliar-se, especialmente a partir de Gregório VII, com o poder absolutista. A Modernidade e o Iluminismo eram uma grande ameaça e precisavam ser condenados. Pio IX, evidentemente marcado pelo contexto da crise europeia do século XIX, apresentará uma lista dos erros modernos (*Syllabus errorum*, 1864) que vigorará, praticamente, até o Concílio Vaticano II. Num contexto de ascensão da racionalidade, o Concílio Vaticano I se defenderá, fechando-se ainda mais, com o dogma da infalibilidade papal (DUSSEL, 1992; MATOS, 1987; DREHER, 2013).

A Igreja no Brasil, desde o fim do século XIX, com o processo de romanização do Catolicismo e a vinda de missionários europeus, começou importante trabalho para a construção e ampliação “política” de sua base social: missões, com atividade catequética; missas com homilia; criação de escolas católicas e de internatos, formando os filhos da elite rural e das cidades; enfrentamento da laicidade do Estado brasileiro (separação Igreja-Estado em 1890), com o surgimento de um nacionalismo católico (a revista *A Ordem*, em 1921); grandes eventos de massa como os Congressos Eucarísticos Nacionais (o primeiro, na Bahia, em 1933); o surgimento da Liga Eleitoral Católica (LEC), em 1932. Enfim, tudo isso lhe propiciou as condições de retomar a aliança com o Estado. Justamente no governo de Getúlio Vargas, um agnóstico, a Igreja conquista esse espaço na Constituição de 1934, com o Ensino Religioso Escolar nas escolas oficiais (facultativo) e as capelarias militares, dentre outras vantagens (RICHARD, 1982; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, 1987).

Com a morte de Jackson de Figueiredo, que dirigia a revista *A Ordem*, assume em seu lugar, em 1928, Alceu de Amoroso Lima (Tristão de Atayde). O nacionalismo católico conhece, então, uma divisão: de um lado Gustavo Corção, integrista e expoente do conservadorismo; de outro, uma linha social-cristã, tendo à frente Alceu de Amoroso Lima, que, curiosamente, contribuiu para a conversão de Corção. A liderança de Tristão de Atayde receberá forte influência teórica de um dos importantes intelectuais cristãos do século XX: o filósofo francês Jacques Maritain. Ele será muito importante para a formação de muitas lideranças da Ação Católica, especialmente quando em 1936 escreve o livro *Humanismo integral* e apresenta a ideia de “ideal histórico concreto”. Numa perspectiva neotomista, busca superar a visão agostiniana das “duas cidades”, então predominante (RICHARD, 1982).

A visão de Maritain, porém, apesar de seu avanço, não supera o modelo de cristandade. Na realidade, segundo Gutierrez, forma-se nova configuração dela. A visão tomista oferece abertura para a autonomia da realidade política, pois defende que “a graça não acaba e nem substitui a natureza”. O ideal da sociedade política, segundo Maritain, é criar condições de justiça, de resguardo dos direitos, de solidariedade e fraternidade. A política guarda autonomia em relação à Igreja, à religião. O leigo, nessa perspectiva, passa a ter papel importante: enquanto “membro da igreja” ele a representa e se compromete, e à sua comunidade eclesial, com a construção da ordem temporal. A Igreja, como hierarquia, não deve agir na ordem política e temporal. Sua tarefa é espiritual: evangelizar e animar os fiéis que devem agir no mundo (GUTIERREZ, 1986, p. 55-61).

Apesar de não querer separar Igreja e mundo, essa distinção do pensamento de Maritain não gera articulação que supere a separação. Também não garante que a hierarquia da Igreja, pela moral e demais instrumentos simbólicos e ideológicos, não interfira politicamente. Essa teologia chegará até o Concílio Vaticano II.

Se num primeiro momento essa concepção de distinção da relação religião-política desagradou às elites governamentais, pois perderiam o poder em agir sobre a Igreja para seus fins, enquanto a Igreja também perderia espaço no atendimento a seus interesses institucionais, em outro momento, quando começa a surgir algum tipo de conflito ou crítica da Igreja ao Estado, como, por exemplo, as denúncias de torturas e

perseguição na década de 1970, a distinção de planos se torna muito importante para essas elites: o papel da Igreja deve se circunscrever à sacristia e o papel do Estado é ser o responsável pela política!

Teologia da Libertação e a relação religião-política na América Latina

A militância na Ação Católica, entre o fim da década 1950 e o início dos anos de 1960, foi assumindo caráter social e cada vez mais político. Os jovens leigos entram nessas ações mobilizados pela realidade e sob a influência do “ideal histórico” de Maritain. Porém, os movimentos de apostolado leigo sofriam limitação para agirem no campo político e temporal. Sua missão era evangelizar e produzir animação na sociedade e em suas realidades. Os jovens, por outro lado, não aceitavam bem essa separação entre religião e política, especialmente aqueles que atuavam com os operários e universitários e demais segmentos. Esse processo contribuiu para a crise dos movimentos religiosos da época e mudança na militância. Noutro aspecto, algumas experiências, também na América Latina, de instituições católicas no campo sociopolítico — sindicato cristão, partido democrata-cristão — mantiveram a mesma lógica de cristandade e péssimos resultados.

Mas a ação da teologia sobre os grupos é significativa, pois ela oferece horizontes que produzem mudanças. A teologia da secularização (F. Gogarten, H. Cox), por exemplo, terá grande importância na afirmação da autonomia das realidades históricas, com melhores implicações na relação religião-política. É uma resposta tardia, reativa, mas de abertura ao Iluminismo. Reação e abertura que também acontecem no Concílio Vaticano II, em sua proposta de “abrir a doutrina tradicional ao pensamento moderno e promover a unidade da família cristã e humana” (LIBANIO, 2000, p. 70), processo que já se preparava antes do concílio, de modo especial com a *Nouvelle Théologie*⁵. Fundamentalmente, muda o sujeito social com a entrada do sujeito moderno. É uma resposta ao ambiente do Primeiro Mundo, que clamava por abertura e diálogo com a

⁵ Sobre a *Nouvelle théologie* (De Lubac, Daniélou, Chenu, Congar) cf. LACOSTE, 2004, p. 1054; GONÇALVES, 2004, p. 72.

modernidade. Realidade diferente da América Latina que lutava por justiça e fim da pobreza.

O século XX é rico nas continuidades e descontinuidades teológicas tanto no campo protestante quanto católico e entre ambos, e, como toda realidade cultural, avança no debate e nas críticas às suas concepções. Na contextualização da mudança na relação religião e política, as teologias da secularização, da cultura, da história, da esperança, da política e tantas outras, de muitos teólogos consagrados, nas diversas denominações, foram fundamentais⁶. Essa riqueza teológica contribuiu, enormemente, para o desenvolvimento de eventos já apontados, como o Concílio Vaticano II, e também em entidades como o Conselho Mundial de Igrejas (CMI)⁷, organização ecumênica, visando à unidade cristã na luta pela justiça, paz e integridade da criação.

Essas concepções teológicas deram sustentação ao Concílio Vaticano II e, por consequência, foram fundamentais para o surgimento e estruturação da TdL. Comblin afirma que, “sem a teologia do povo de Deus do Vaticano II, a teologia da libertação nunca teria surgido” (COMBLIN, 2002, p. 96). Também Libanio assevera que “A teologia do mundo do Concílio Vaticano II abriu amplas perspectivas para toda a Igreja e criou um solo fértil para as teologias de caráter encarnatório, como será a TdL” (LIBANIO, 1987, p. 67). Para Teixeira, será pelo “influxo do Concílio Vaticano II [que] a teologia da libertação acentuará a compreensão da Igreja como sacramento e sinal” (TEIXEIRA, 2003, p. 69).

Porém, na visão dos teólogos latino-americanos, no contexto da opressão e miséria e da militância cristã junto a esses segmentos, as importantes concepções da teologia europeia eram insatisfatórias para responder aos desafios de nossa realidade, apesar de seus avanços, inclusive presentes no Vaticano II e propiciados também por ele. Isso não significa negar a riqueza da teologia produzida no primeiro mundo, pois nem seria possível pensar a TdL sem a fundamentação que ela propicia e nos legou. Além disso, basta lembrar que os grandes teólogos da libertação estudaram no primeiro mundo: Alemanha, França, Itália, Bélgica e EUA.

⁶ Para uma visão ampla da história da teologia, cf. GIBELLINI, 1998.

⁷ O atual moderador do Comitê Central do CMI é o luterano brasileiro Walter Altmann.

A TdL, no entanto, começou a ser produzida noutra perspectiva da relação entre igreja e mundo, religião e política, com outro sujeito e outra urgência. Para Gutierrez (1986, p. 87-88),

A busca da libertação do subcontinente vai mais longe que a superação da dependência econômica, social e política. Consiste, mais profundamente, em ver o dever da humanidade como um processo de emancipação do homem ao longo da história, orientado para uma sociedade qualitativamente diferente, na qual se sinta o homem livre de toda servidão, seja o artífice de seu próprio destino. [...] Mas para que seja autêntica e plena, deverá a libertação ser assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo.

A Teologia da Secularização se fará presente, em boa medida, no Concílio. Também será encontrada na produção latino-americana. Muitos cursos de formação foram elaborados nos anos de 1970 a partir dessa temática. Porém, o que ela oferece é uma base para pensar a importante autonomia do mundo, evidentemente, produzindo também reações e avanços no debate.

Na América Latina, essa teologia e todo o legado europeu, bem como a teologia do Vaticano II, foram recepcionados de forma crítica e criativa pela liderança católica. Na visão de Leonardo Boff, se o Vaticano II destacou a ideia da presença da Igreja no mundo, a América Latina (AL) questionou em que mundo a Igreja deve se fazer presente e a resposta foi que esse mundo é o “submundo onde vivem as grandes maiorias do nosso povo” (BOFF, 1984b, p. 31-33). Se o Concílio fala da salvação e de seu mistério, os latino-americanos leram a categoria salvação como libertação (econômica, política, cultural, pedagógica, religiosa). Da mesma forma, eles o fizeram em relação ao tema da promoção humana, interpretada como libertação dos oprimidos e da pobreza, empobrecimento produzido pelos processos econômicos e políticos. Quando o Vaticano II reflete sobre a história da salvação “refere-se também à história da perdição e ao pecado do mundo”, e aqui na AL falou-se em pecado estrutural e social: eles “contradizem a vontade de Deus”. Também o tema da Igreja e de sua missão — o “Povo de Deus em marcha”, que busca ser “sinal e instrumento de salvação” universal — foi compreendido como a “Igreja dos pobres” e a caminhada de todos no “compromisso de libertação dos

oprimidos” (BOFF, 1984b, p. 31-33). A partir dessa libertação, especialmente dos pobres, pensa-se a “libertação do homem todo e de todos os homens” (CELAM, 1977, p. 84 – n. 15a).

Por isso, a hermenêutica da TdL pensa a realidade universal a partir da situação latino-americana, mas sem se reduzir a uma teologia regional ou temática:

A teologia da libertação e do cativo, tal como se articula na América Latina, não quer ser uma teologia de compartimentos e de genitivos como a teologia do pecado, da revolução, da secularização, da vida religiosa, isto é, um tema entre outros da teologia. Quer apresentar-se, ao contrário, como uma maneira global de articular praxisticamente na Igreja a tarefa da inteligência da fé. É um modo diferente de fazer e pensar em teologia. O modo de fazer e pensar implica e pressupõe uma maneira diferente de ser e de viver. Esse modo de ser e viver, implicado e pressuposto na teologia da libertação, é o do cativo como o correlativo oposto da libertação e do esforço de superação dessa condição (BOFF, 1980, p. 27).

A Teologia da Libertação (TdL), portanto, representou uma mudança histórica importante no Cristianismo. Além de apresentar nova maneira de fazer teologia, outra epistemologia e metodologia, produzida na periferia do mundo — a América Latina —, gerou também nova práxis cristã, nova articulação entre religião e política, fé e vida, buscando fidelidade às fontes no seguimento de Jesus Cristo.

Diante do questionamento que se fizeram jovens, operários, camponeses, professores, estudantes universitários, pastoralistas, enfim leigos, leigas, presbíteros, religiosas e religiosos, sobre “como ser cristão num mundo de miseráveis”, nascia uma resposta criativa e de compromisso com a transformação da sociedade e do próprio Cristianismo. Foram importantes a atuação de militantes no trabalho popular e, especialmente, a incorporação de uma “pedagogia libertadora”, que deu outra perspectiva à ação política e sua relação com a religião, especialmente nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e nas pastorais. Nesse sentido, o pensamento de Paulo Freire foi fundamental, pensando e agindo na educação (“como prática da liberdade”), com nova pedagogia (“do oprimido”), visando à conscientização (“teoria e prática da libertação”).

A TdL inovou em sua metodologia em relação à tradição teológica europeia. Ela dá continuidade ao método indutivo (*Nouvelle Théologie*), que se firma no Vaticano II, particularmente pela *Gaudium et Spes*, diferente da longa tradição dedutiva (método dogmático e genético). Mas vai além. Ela articula os dois métodos na forma de um método dialético, relacionando Evangelho e Vida, realidade histórica e fé, teoria e prática. A inspiração imediata nasceu do método de revisão de vida da Ação Católica — Ver, Julgar e Agir — criado pelo Pe. Joseph Cardijn no trabalho com jovens operários.

Em seu método, a TdL utiliza-se da mediação socioanalítica, que terá como “ferramenta” as ciências sociais para a apreensão crítica da realidade. Nesse campo das ciências sociais, considera-se que a visão empirista e a funcionalista não ajudam nesse processo, seja pela consciência ingênua e assistencialista do empirismo, ou pela consciência crítica do funcionalismo, que articula os fatos, mas leva ao máximo a reformas, além de pensar a sociedade de maneira funcional, como órgãos em um corpo (BOFF, 1978c, p. 700-701). Essa visão predominou na Igreja em parte da história dos movimentos leigos da década de 1950 e início de 1960. A concepção desenvolvimentista também se beneficiou dessa leitura da realidade: o desenvolvimento gerará progresso e toda a sociedade sairá beneficiada!

Para Leonardo Boff (1978c, p. 701), a aposta da TdL ficará por conta da posição estruturalista-dialética que postula a consciência crítica radical e que leva à libertação. Não basta articular e olhar de forma conjuntural a sociedade, é preciso identificar as causas e ir às raízes que geram o sistema de desigualdade, de subdesenvolvimento e empobrecimento da maior parte da sociedade: o capitalismo. O processo é dialético, pois envolve o conflito entre aqueles que detêm os meios de produção e a grande maioria que apenas pode vender sua força de trabalho, na lógica do mercado, e, assim, ser explorada e oprimida.

O método da TdL, conhecido como “Ver-Julgar-Agir”, foi traduzido por mediação socioanalítica, mediação hermenêutica e mediação concreta ou momento da práxis. Essa práxis é a prática política, a ação sobre as estruturas da sociedade. Aqui se encontra um ponto nevrálgico da TdL. Clodovis Boff (1978a, p. 191) mostra que existem duas relações com a práxis: uma teórica e outra prática. Ou seja: “A relação *teórica* à Práxis designa o fato de tomar a Práxis como um tema da tarefa teológica” Seriam seu objeto “as práticas das

comunicações cristãs e dos homens em geral”. Já a relação “*prática à Práxis* (é este o traço distintivo da TdL) significa que o teólogo deve praticar sua tarefa no próprio elemento da Práxis”. Isso quer dizer que o teólogo deve estar presente e comprometido com a comunidade “eclesial e social”, levando ao aparecimento das “comunidades inseridas”, de religiosas e religiosos, presbíteros e leigos. Muitos seminários para formação de religiosos e presbíteros se transformaram em casas inseridas no meio do povo. Também surgiram comunidades leigas no mesmo espírito. Incentiva-se a militância em movimentos e organizações sociais, sindicatos, partidos etc.

Até aqui, estamos na primeira implicação: o “Engajamento *na* Práxis”. Além dessa “inserção”, Clodovis Boff (1978a, p. 191-192) fala do “Engajamento *para* a Práxis”. A teologia é produzida tendo em vista o objetivo da libertação, ou seja, “inclui uma significação política, seja estratégica ou prática”. A escolha dos temas e dos “destinatários” (opção de classe) passa por esse crivo, e o teólogo tem o papel de “intelectual orgânico” das classes depauperadas (Gramsci).

Por último, há uma terceira implicação: o “Engajamento *pela* Práxis”. A teologia é regida pela práxis, sua fonte crítica de análise e verificação, propiciando comprovar se ela é TdL ou não, se ela liberta ou mantém a cativeira. O método dialético apontado anteriormente fica garantido aqui, pois não há somente articulação teórica (com a práxis), mas também uma dialética prática.

A influência do pensamento marxista é clara, mas numa apropriação crítica. Naquele contexto, Gutierrez dirá que a TdL leva a uma opção “diferente no mundo do político. É fazer uma opção revolucionária e socialista e assumir a tarefa política em perspectiva englobante, mais científica e conflitual que o que se dava nos primeiros passos do compromisso político” (GUTIERREZ, 1986, p. 257).

Para Clodovis Boff (1984, p. 14), o marxismo é utilizado “como mediação da fé e por isso a partir de sua regência crítica”. A fé é crítica de toda forma de absoluto que não seja Deus, relativizando, portanto, toda tentativa de erigir qualquer forma de idolatria. Assim, o autor critica fortemente o totalitarismo, que é associado ao marxismo e a tendência a “sacralizá-lo”. Clodovis Boff (1984, p. 15) ainda mostra os limites de identificação ou os perigos dos rótulos, como, por exemplo, “marxista”. Essa

identificação não é profissão de fé, mas é uma prática, a partir de uma teoria de compreensão da realidade. Essa teoria serve enquanto é capaz e eficaz de fazê-lo, caso contrário, será deixada de lado e será necessário buscar outras.

Essas são algumas bases teóricas e práticas da TdL que passaram a ser, e continuam sendo, referência para a relação entre religião e política, entre fé e engajamento no processo libertador.

Desafios atuais da relação religião e política na perspectiva da TdL

Houve grandes mudanças no cenário político, econômico, cultural e religioso nos últimos 30 anos. Os ventos conservadores buscaram fechar as janelas abertas pelo Concílio. Com a eleição de João Paulo II começou forte reação que atingiu a TdL e os teólogos que ousavam pensar e responder ao “sinais dos tempos”. No Brasil, houve reformas na CNBB, desestruturando anos de construção de uma pastoral que buscava ser mais participativa e popular. Chegamos aos nossos dias com dados que indicam nova configuração do campo religioso brasileiro: o Censo IBGE 2010 aponta queda na manifestação de filiação religiosa católica e crescimento das igrejas pentecostais. No exterior, repercutem os escândalos no catolicismo (Vatican-leaks e sobre a pedofilia). Por outro lado, o Papa Francisco gera esperança de mudança, em seus gestos e pronunciamentos, indicando abertura e acolhida ante a tradicional rigidez doutrinária e moral da hierarquia. Espera-se também para breve a reforma na monárquica Cúria Romana.

Do ponto de vista político, no Brasil, ao lado de certo indiferentismo político (a abstenção no 2º turno das eleições de 2012 chegou a quase 20%), aconteceram reações políticas, algumas pequenas e pontuais como, por exemplo, o “Fora Renan” (presidente do Congresso) e o “Sai Feliciano” (presidente da Comissão de Direitos Humanos da Câmara), e outras de enorme repercussão, como as manifestações de junho, pelo Brasil afora, por ocasião da Copa das Confederações.

Que perspectivas se abrem, nessa realidade, para se pensar criativamente a relação entre religião e política, sob o olhar da TdL, especialmente para as novas gerações?

Vimos que houve, com a TdL, a formulação de nova concepção da relação religião e política que superava o modelo de cristandade. A partir da militância em movimentos socioreligiosos, utilizando o método de revisão de vida (Ver, Julgar e Agir), ganha relevância a práxis libertadora, informando e escolhendo um instrumental de análise da realidade (estrutural-dialético) e transformando a própria hermenêutica teológica, tudo isso incidindo na práxis pastoral e política, em vista da libertação. Nasce novo modelo de igreja, popular (CEBs), que é a igreja na base, produção latino-americana, e diversas pastorais, em todos os campos.

No Brasil, a militância propiciada pela TdL faz surgir movimentos nas cidades e no campo, mostrando profundas e importantes implicações para a relação religião e política. Assim, nesse período, surge o Conselho Indigenista Missionário (1972), ligado à CNBB, defendendo a causa indígena; a Comissão Pastoral da Terra (1975), também com ligação com a CNBB e outras igrejas; o MST (1980); a dinamização do movimento sindical, com inúmeras greves, gerando o surgimento do PT (1980), e tantas outras organizações e implicações na luta pela libertação e a democracia. Também em nossa história recente há um amplo contexto e significativos momentos, eventos e fenômenos históricos, que afetam a relação entre religião e política, de modo especial a ação e reação *da e sobre* a TdL. Na limitação desse espaço, seria impossível fazer referência a esses ricos eventos e fatos históricos.

Também não se pode esquecer que houve nas últimas décadas importante mudança cultural, que tem vários nomes — pós-modernidade, hipermodernidade (Lipovetsky) ou modernidade líquida (Bauman) —, afetando a compreensão da subjetividade (PANASIEWICZ; BAPTISTA, 2011), com implicações para a religião e a política (ANDRADE, 2009). Hoje, a militância política tradicional de grande parte da juventude é mínima, constatável nos Grêmios Estudantis, nos Diretórios Acadêmicos (DAs e DCEs), na União Nacional dos Estudantes (UNE), na Pastoral de Juventude (PJ), nos sindicatos e na própria participação nas eleições. Houve, nos últimos anos, tendo como responsável o próprio PT e o “lulismo”, mas também a conjuntura cultural, econômica, social e a constante degradação política pela corrupção, uma grande desmobilização

dos movimentos sociais⁸. A religião tem sido reduzida ao espaço privado. A participação religiosa cresce nas novas comunidades católicas (carismáticas) e pentecostais, que oferecem “cristotecas”, “show missa”, eventos gospel, mas sem desencadear aquela ação política que nos acostumamos a esperar: mobilização, engajamento em movimentos de transformação, em associações e entidades de luta e defesa dos direitos e da dignidade dos mais pobres, com agenda dos grandes problemas e desafios nacionais. E isso não acontece somente no Brasil, é um fenômeno mundial.

Para Novaes (2011, p. 40), com as mudanças e as novas demandas sociais já não se pode esperar da juventude “uma base única de representação cuja unidade seria garantida por interesses comuns, corporativos ou de classe”. É importante “considerar a ideia de ‘espaço público ampliado’ [...] interseção entre os direitos de cidadania e os Direitos Humanos” como também com os “direitos ambientais” e de “cidadania planetária”.

Apesar de tudo, Regina Novaes observa o início de uma transformação da juventude atual no campo político: ela se torna “um novo ‘sujeito de direitos’, que, com suas desigualdades e diversidades, evoca a conjugação de direitos humanos e de cidadania” (NOVAES, 2011, p. 55). Isso tem levado à implantação de políticas públicas para juventude, em sua diversidade social e de classe, por pressão da demanda, com alguns bons resultados: a inclusão de jovens no meio universitário, em programas como o ProUni.

Nesse sentido, as religiões devem repensar sua prática pastoral e sua formação, especialmente do segmento que mais se afastou de suas fileiras: os jovens. Deve conhecê-los melhor e envolvê-los como sujeitos e também se familiarizar com a subjetividade contemporânea. Na atual conjuntura, deverão repensar suas relações de poder e suas formas organizativas e pedagógicas. Com a atual tecnologia há necessidade de se descobrir novas formas de linguagem para o envolvimento das pessoas e grupos. É um campo de desafios.

Em 2004, o Movimento Fé e Política lançou um livro (OLIVEIRA, 2004), retomando as mais importantes contribuições de suas publicações⁹.

⁸ Ver a crítica de OLIVEIRA et al., 2010; SOUZA, 2012; BOFF, 2009.

⁹ As publicações do movimento são os Cadernos Fé e Política.

Frei Betto, em “10 mandamentos da Relação Fé e Política”, mostra que Fé e Política têm o mesmo objetivo (“realizar o projeto de Deus na história”), apesar das diferenças que têm entre si. Para ele, a fé é dom de Deus, mas também tem sua dimensão política (pode ser ópio ou levar à libertação), pode iluminar a ação política. Encontra na comunidade eclesial lugar de reflexão e celebração. Já a política exige aprendizado, tem autonomia própria. A partir daí, reflete como a inadequada articulação entre elas gerou a absorção da militância pelos quadros partidários, com seu afastamento da Igreja. Faltou algo que é um desafio atual: uma “pastoral da política” e o trabalho sobre a espiritualidade e a mística, sobre a subjetividade do militante. Por isso, houve essa desarticulação, denunciada por Clodovis Boff nos Cadernos Fé e Política (BETTO, 2004, p. 17-28).

Também Leonardo Boff (2004) apresenta uma nova agenda desafiante para essa relação: enfrentar o grave problema ecológico, que coloca em risco as condições de vida dos seres vivos, começando pelos mais pobres. As soluções — neocapitalismo (refundação), crescimento verde e ecossocialismo — são insuficientes, pois estão dentro do mesmo sistema científico e político, concebendo o ser humano “acima” da natureza. As crises energética e climática já estão trazendo sérios problemas para o sistema de acumulação capitalista, em seu ímpeto desenvolvimentista, ultrapassando os limites de reposição do planeta. Não estaria aqui um importante desafio, mobilizador das novas gerações — o futuro está em risco — que poderia trazer “de volta” a participação política da juventude, à luz de uma espiritualidade aberta e inter-religiosa?

A TdL teve importante papel histórico e continua a tê-lo. Formou e forma lideranças, com transformações marcantes na história da América Latina, do Brasil, mas também da África, Ásia e Primeiro Mundo. Ela continua viva e atuante nas CEBs e outras formas de comunidade, também publicando e se reunindo em congressos e num espaço significativo como o Fórum Mundial da Teologia da Libertação, questionando sobre a “teologia para outro mundo possível” (SUSIN, 2006). Na fidelidade a seus fundamentos, a TdL se ampliou com novos sujeitos teológicos (mulher, negro, as etnias, a terra, o pluralismo e as novas formas de exclusão de gênero e sexuais), sem deixar os pobres, com a inclusão de outras ferramentas de análise (antropologia, a ecologia e as ciências da terra...).

Os desafios se ampliam sempre e é necessário se atualizar e rever sua caminhada, pois as perspectivas de libertação crescem quando avança o horizonte de percepção da sociedade e dos novos incluídos, e dos permanentes excluídos, especialmente das novas gerações. Isso é importante para ajudar a sociedade a responder à pergunta: que futuro nos espera?

No entanto, não se pode esquecer: o escândalo da extrema pobreza, que atinge 40% da população mundial (2,8 bilhões de pessoas); dos migrantes e vitimados por guerra, como na África e no Oriente (Síria, Faixa de Gaza), sem terra, sem pátria, sem as mínimas condições de vida; do tráfico de pessoas, especialmente de crianças e mulheres. No Brasil, urge ir às raízes do problema da violência e suas implicações pelo crescimento do consumo e tráfico de drogas, especialmente do crack; da desigualdade e da corrupção; da qualidade da educação, da saúde e da infraestrutura e das condições de vida da população.

Na esperança de mudanças, com a eleição do Papa Francisco, que retoma a opção pelos pobres e fala dos leigos, da mulher, faz consulta aberta sobre a família para o Sínodo, deve-se também avançar numa Igreja laica, que inclua efetivamente a mulher, que recupere o trabalho nas/das comunidades, e articule a teologia do laicato e suas organizações. É urgente superar a tradição clerical e andrógina da Igreja. O leigo deve exercer mais efetivamente sua cidadania eclesial e política.

Outro desafio urgente, que foi resposta do papa sobre a crise e a queda da filiação católica, é a criatividade e a inovação pastoral, a proximidade com o povo, especialmente dos excluídos e excluídas, de modo especial os pobres e seus rostos pluridiversos.

Em relação ao enfrentamento da globalização capitalista, que é excludente e produz mais pobreza, em seu projeto voraz de produzir mais, com menos custo, com um estado mínimo, a despeito do valor da vida e das condições ambientais sustentáveis, o desafio político, e também religioso, na perspectiva da TdL, é atuar em alternativas econômicas, uma economia solidária do “bem-viver”. Deve-se investir em outros modelos de produção pelos excluídos, uma economia participativa e solidária.

A nova racionalidade, complexa, exige igualmente o investimento em educação popular, garantir formação e educação dos pobres, superar os novos “analfabetismos”, como o digital e o tecnológico. A TdL tem

consciência do capital social e cultural da religião, do Cristianismo, especialmente a partir de processos produtivos e educacionais. As mudanças, se articuladas e efetivamente participativas, poderão enfrentar as carências, os novos problemas e suas urgências.

Conclusão

Com o desenvolvimento da consciência e da concepção teológica sobre autonomia do mundo, sabe-se que, enquanto instituição, o lugar da Igreja é participar do poder simbólico. Por isso, ela deve ter clareza da correta articulação entre religião e política, entre a utopia libertária, que começa a se realizar na história (Reino de Deus), a Igreja (a comunidade dos seguidores e sacramento e sinal visível de Cristo) e o mundo. A Igreja não é e não pode se transformar num partido ou sindicato, por exemplo. Não pode mais, a não ser traindo o projeto libertador, voltar a ser uma cristandade. Em sua estratégia e tática de libertação, deverá avaliar criticamente as perspectivas de articulação institucional, para não instrumentalizar ou ser instrumentalizada, ao fazer alianças com outras forças da sociedade, que também comungam de seu projeto de libertação, de modo que se produzam transformação e qualidade nova nas relações sociais, especialmente para os segmentos mais pobres e excluídos.

A temática da relação entre religião e política é muito ampla. Escolhemos abordá-la na perspectiva da América Latina, a partir do advento de uma nova forma de fazer teologia que aqui se desenvolveu: a TdL.

Ao apresentar alguns elementos da trajetória histórica dessa caminhada, foi possível ir percebendo a dinâmica da relação religião e política, ao mesmo tempo em que se delineavam as raízes históricas que propiciariam as mudanças teológicas a partir dos anos de 1960.

A TdL surge como uma teologia com pertinência libertadora, nova epistemologia e método (*Ver, Julgar e Agir*), intentando a práxis da ação de liberdade. A partir da tradição teológica do Primeiro Mundo e do influxo de suas novas teologias e do Concílio Vaticano II, recepcionado criticamente em Medellín, a TdL se desenvolveu, produzindo em todos os lugares avanços sociais, reações políticas, não deixando de conhecer a crise e a perseguição.

Hoje, desafiada por inúmeras mudanças e eventos históricos, precisa retomar seu método, com novas ferramentas de análise e novos sujeitos, conhecendo-os mais, e propiciando que igrejas, religiões, ONGs, mulheres e homens de boa vontade possam ampliar e qualificar mais suas formas organizativas e pedagógicas, acompanhando o alargamento dos direitos e suas formas de expressão. Não pode se esquecer dos milhões de pobres, excluídos e marginalizados; dos leigos, das mulheres; do cuidado com a casa comum de todos, a Terra, e sua frágil sustentabilidade; de uma igreja de comunhão e participação, capaz de diálogo com os creem e os que não creem, que recupere a cidadania eclesial de todas e todos e siga lutando pela vida, a dignidade, a justiça e a libertação.

Referências

ALTMANN, W. **Lutero e libertação**. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, M. M. **A igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

ANDRADE, P. F. C. de. **Fé e eficácia**: o uso da sociologia na teologia da libertação. São Paulo: Loyola, 1991.

ANDRADE, P. F. C. de. Militância e crise de subjetividade. In: BEOZZO, J. O.; VOLANIN, C. J. (Org.). **Alternativas à crise**: por uma economia social e ecologicamente responsável. São Paulo: Cortez, 2009. p. 111-119.

BARRETO Jr., R. C. A Conferência do Nordeste e o Movimento Igreja e Sociedade. *Ultimato*, n. 310, jan./fev. 2008.

BETTO, F. Os 10 mandamentos da relação fé e política. In: BEOZZO, J. O.; VOLANIN, C. J. (Org.). **Alternativas à crise**: por uma economia social e ecologicamente responsável. São Paulo: Cortez, 2009. p. 17-28.

BOFF, C. **Comunidade eclesial, comunidade política**. Ensaios de eclesiologia política. Petrópolis: Vozes, 1978a.

BOFF, C. **Teologia e prática**. Teologia do Político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978b.

BOFF, L. Teologia da libertação: o mínimo do mínimo. **REB: Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 38, n. 152, p. 696-705, dez. 1978c.

BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOFF, L. **Igreja**: carisma e poder. Ensaio de Eclesiologia Militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, C. O uso do “marxismo” em teologia. **Comunicações do ISER**, n. 8, p. 11-16, mar. 1984a.

BOFF, L. **Do lugar do pobre**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984b.

BOFF, L. Balanço e reconhecimento. **Estudos Teológicos**, v. 48, n. 2, p. 177-192, 2008.

BOFF, L. A última trincheira: temos que mudar — economia e ecologia. In: BEOZZO, J. O.; VOLANIN, C. J. (Org.). **Alternativas à crise**: por uma economia social e ecologicamente responsável. São Paulo: Cortez, 2009. p. 35-51.

BOFF, L. **O colapso de sua teologia**: razão maior da renúncia de Bento XVI? 9 mar. 2013. Disponível em: <<http://leonardoboff.wordpress.com/2013/03/09/o-colapso-de-sua-teologia-razao-maior-da-renuncia-de-bento-xvi/>>. Acesso em: 9 mar. 2013.

BOFF, L.; BOFF, C. **Da libertação**. 2. ed. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1980.

CHENU, M-D. La fin de l'ère constantinienne. In: DUBOIS-DUMÉE, J.-P. et al. **Un concile pour notre temps**. Paris: Cerf, 1961. p. 59-87.

COMBLIN, J. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA — CELAM. **Igreja na América Latina**: desenvolvimento e integração. Petrópolis: Vozes, 1966.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA — CELAM. **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL — CNBB. **O ensino religioso nas constituições do Brasil, nas legislações de ensino e nas orientações da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1987. (Coleção Estudos da CNBB, v. 49).

DREHER, M. N. **História do Povo de Deus.** Uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DUSSEL, E. (Org.). **Historia liberationis: 500 anos de história da Igreja na America Latina.** São Paulo: Paulinas, 1992.

DUSSEL, E. **Teologia da libertação: um panorama de seu desenvolvimento.** Petrópolis: Vozes, 1999.

FAGGIOLI, M. **Vatican II: the battle for meaning.** Mahwah: Paulist Press, 2011.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

GONÇALVES, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II.** Análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

GUTIERREZ, G. **Teologia da Libertação: perspectivas.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

HOORNAERT, E. **A memória do povo cristão.** Uma história da Igreja nos três primeiros séculos. Petrópolis: Vozes, 1986.

HUFF Jr., A. E. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. **Revista Brasileira de História das Religiões,** ANPUH, Maringá, v. 2, n. 4, p. 3-19, maio 2009.

LACOSTE, J-Y. **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LIBANIO, J. B. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo.** São Paulo: Loyola, 1987.

LIBANIO, J. B. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade.** São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, J. B. **Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MATOS, H. C. J. **Introdução à história da igreja**. Belo Horizonte: O Lutador, 1987.

NOVAES, R. Reciclagens entre heranças e inovações: juventude, religiosidade e cidadania. In: OLIVEIRA, P. A. R. de; DE MORI, G. (Org.). **Religião e educação para a cidadania**. São Paulo: Paulinas, 2011.

OLIVEIRA, F. de et al. **Hegemonia às avessas**: economia, política e cultura na era da servidão financeira. São Paulo: Boitempo, 2010.

OLIVEIRA, P. A. R. de (Org.). **Fé e política**: fundamentos. Aparecida: Letras & Ideias, 2004.

OLIVEROS, R. M. Liberación y teología: génesis y crecimiento de uma reflexion (1966-1976). **CEP**, n. 17, p. 479, fev. 1977.

PANASIEWICZ, R.; BAPTISTA, P. A. N. Crer e dialogar: o desafio de ser cristão na sociedade atual. In: MURAD, A.; BOMBONATTO, V. (Org.). **Teologia para viver com sentido**: homenagem aos 80 anos do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 49-63.

RICHARD, P. **Morte das cristandades e nascimento da igreja**. São Paulo: Paulinas, 1982.

SANTOS, T. dos. **A teoria da dependência**: um balanço histórico e teórico. Disponível em: <<http://www.reggen.org.br/reggen/CMS?idMateria=1E273C32-79EC-DD32-6032-6FDB0F3A7343&idSecao=67501820-44FD-BFD1-B61C-B360338CD5D1>>. Acesso em: 21 jan. 2013.

SILVA, W. T. **Revolução, tradição e religião**: o catolicismo nas veredas da política — O jornal Brasil Urgente - 1963/64. Curitiba: CRV, 2011.

SOUZA, J. **Os Batalhadores Brasileiros**: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2012.

SUSIN, L. C. **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, F. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: DAMEN, F. et al. **Pelos muitos caminhos de Deus**. Goiânia: Rede, 2003. p. 65-84.

Recebido: 24/01/2014

Received: 01/24/2014

Aprovado: 26/02/2014

Approved: 02/26/2014