



[Atribuição BB CY 4.0](#)

## *Teologia da Libertação: religião e luta de classes no contexto latino-americano<sup>1</sup>*

Daniel Ribeiro de Almeida Chacon<sup>2</sup>

### *Resumo*

O presente artigo tem como objetivo realizar uma aproximação preliminar à Teologia da Libertação como uma dimensão religiosa da dinâmica social de luta de classes sob uma perspectiva revolucionária latino-americana. Nossa ênfase reside em uma exposição concisa do período inaugural do Cristianismo da Libertação, que se estende de meados da década de 1960 até o ocaso, na década de 1980. A metodologia de pesquisa adotada é a revisão bibliográfica. Nossas considerações revelam que, para além de um simples movimento religioso alienante, a experiência teológica em questão demonstrou um vigoroso ímpeto social, educativo e mobilizador das classes populares.

### *Palavras-chave*

Teologia da Libertação; Cristianismo da Libertação; Luta de classes.

Recebido em: 07/06/2024  
Aprovado em: 22/07/2024

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma adaptação de um excerto da Tese, de nossa autoria, intitulada “Filosofia da práxis: o problema da alienação humana em Karl Marx e Paulo Freire”. A pesquisa aqui realizada contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

<sup>2</sup> Professor Efetivo do Departamento de História da Faculdade de Educação da UEMG. E-mail: daniel.chacon@uemg.br

# *Liberation Theology: religion and class struggle in the latin american context*

## *Abstract*

This article aims to offer a preliminary exploration of Liberation Theology as a religious dimension within the social dynamics of class struggle from a Latin American revolutionary perspective. Our emphasis lies in providing a concise exposition of the inaugural period of Liberation Christianity, spanning from the mid-1960s to its development in the 1980s. The research methodology employed is a bibliographical review. Our considerations reveal that, more than just an alienating religious movement, the theological experience in question demonstrated a robust social, educational, and mobilizing impetus among the popular classes.

## *Keywords*

Liberation Theology, Liberation Christianity, class struggle.

## INTRODUÇÃO

A pesquisa em questão promove uma incursão nas raízes primordiais do surgimento da Teologia da Libertação Latino-Americana (TdL). Indubitavelmente, o debate religioso se apresenta como uma das questões mais controversas no contexto da luta de classes e do avanço de agendas fundamentais para os direitos humanos. Compreendemos, portanto, que, além de rejeitar a interpretação simplista da religião como mero instrumento de controle das massas, a investigação desse fenômeno complexo requer uma abordagem meticulosa, sensível à experiência histórica e cultural popular.

A TdL emerge como uma expressão autêntica da experiência popular, enraizada na vivência sócio-histórica, econômica, pedagógica e cultural da classe oprimida. Esta reflexão teológica busca problematizar, a partir da fé, a realidade de exploração e alienação enfrentada pela classe trabalhadora. Ao incorporar em sua prática a fé encarnada no sofrimento dos pobres, a TdL se revela como uma voz combativa contra a realidade capitalista de exploração e expropriação.

Assim, longe de ser um mero movimento religioso alienante, a experiência teológica do Cristianismo da Libertação se revela como um impulso vigoroso, com um impacto social, educativo e mobilizador significativo nas classes populares.

### *A Teologia da Libertação Latino-Americana*

A Teologia da Libertação Latino-Americana<sup>3</sup>, originada no cristianismo latino-americano nos anos 1960, floresceu em consonância com os movimentos contestatórios sociais, políticos e culturais da época. Sua gênese está atrelada à participação ativa de setores cristãos em pautas sociais subversivas, resultando no desenvolvimento de um cristianismo revolucionário que audaciosamente desafia as estruturas político-econômicas opressoras sedimentadas. Ao longo do último quarto do século XX, a TdL desempenhou papel preponderante no surgimento de uma plêiade de movimentos sociais, abrangendo desde a luta pela reforma agrária e reconhecimento da diversidade cultural até a promoção de

---

<sup>3</sup> Embora reconheçamos a importância vital das especificidades das disputas teológicas internas e do panorama eclesial para a emergência dessa teologia, esses fatores não serão objeto de escrutínio do presente artigo. Ademais, nossa ênfase será direcionada à vertente católica, ainda que sua presença no cenário protestante seja incontestável.

economia solidária, movimentos ambientalistas e a defesa dos direitos humanos<sup>4</sup>. Nesse percurso, consolidou-se como um fenômeno perene de impacto expressivo nos domínios teológicos, sociais, filosóficos e econômicos (cf. GASDA; COLARES, 2021, p. 170-172).

Com efeito, Michael Löwy (2000) sugere uma compreensão da TdL que vai além dos contornos específicos de uma determinada perspectiva teológica, delineando-a como um fenômeno de magnitude e profundidade ainda mais significativas: um abrangente movimento histórico-social, cujas implicações extrapolam os cânones teológicos e se estendem para um horizonte de notável alcance cultural e político. Em suas próprias palavras:

Normalmente, refere-se a esse amplo movimento social/religioso como “Teologia da Libertação”, porém, como movimento surgiu muitos anos antes da nova teologia e certamente a maioria de seus ativistas não são teólogos, esse termo não é apropriado; algumas vezes, o movimento é também chamado de “Igreja dos Pobres”, mas, uma vez mais, essa rede social vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja sua definição. Proponho chamá-lo de Cristianismo da Libertação, por ser um conceito mais amplo que “teologia” ou que “Igreja” e incluir tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto a fé e a prática. Dizer que se trata de um movimento social não significa necessariamente dizer que ele é um órgão “integrado” e “bem coordenado”, mas apenas que tem, como outros movimentos semelhantes (feminismo, ecologia etc.) uma certa capacidade de mobilizar as pessoas ao redor de objetivos comuns (LÖWY, 2016, p. 74).

A TdL manifesta-se, portanto, como o produto espiritual da dinâmica social de luta de classes numa perspectiva latino-americana. Ao conferir-lhe legitimação e endossar uma doutrina religiosa coesa, ela não apenas contribui de forma substancial para a expansão da luta revolucionária, mas também se erigiu como alicerce ideológico<sup>5</sup>. Contudo, a fim de evitar equívocos e escapar de

<sup>4</sup> “As comunidades de base e as atividades pastorais da Igreja relativas às pastorais dos trabalhadores, da terra, das favelas, da juventude – forneceram uma grande parte dos membros dos novos movimentos sociais e políticos que surgiram durante a redemocratização gradual do país na década de 1980: a) o novo Partido dos Trabalhadores, fundado em 1980, cujo candidato, o líder do sindicato dos metalúrgicos Luiz Inácio da Silva (Lula), quase ganhou as eleições presidenciais em 1989 (recebeu 47% dos votos); b) Central Única de Trabalhadores (CUT), a nova federação de sindicatos envolvidos na luta de classe, fundada em 1983, rapidamente tornou-se hegemônica no movimento trabalhista, organizando cerca de dez milhões de trabalhadores urbanos e rurais; c) o Movimento dos Sem-Terra (MST) que promoveu vastas ocupações de terra em várias regiões do país; d) a Coordenação Nacional dos Movimentos Sociais e Populares, uma federação semi-aberta [*sic*] de associações moradores e outros movimentos locais” (LÖWY, 2016, p. 153-154).

<sup>5</sup> “A politização dos indivíduos sociais passa pela ideologia, enquanto elemento catalisador que transforma em componentes políticos as condições sociais. A Teologia da Libertação, como ideologia e projeto de vida coletiva, ajuda a interpretar a realidade, para propor alternativa, ao

reducionismos, seguindo a advertência de Löwy (*op. cit.*, p. 75), é vital reconhecer que o Cristianismo da Libertação não é apenas uma perspectiva política, mas também religiosa e espiritual, de raízes essencialmente teológicas<sup>6</sup>. Nesse sentido, a TdL consiste numa práxis teológica<sup>7</sup> nascida do multifacetado contexto de crise latino-americana (cf. CATÃO, 1986, p. 25-27).

Na era moderna, a teologia cristã ainda exibia traços marcantes de sua proveniência europeia, estendendo-se até o Atlântico Norte e caracterizando-se por uma natureza eminentemente acadêmica. A emergência, então, de uma nova perspectiva teológica na periferia geopolítica se realizava através de reflexões profundamente comprometidas com as lutas pela emancipação dos povos latinos. Entretanto, essa teologia não se contentava com a adoção de um discurso exclusivamente provincial, como se a teologia europeia devesse persistir como a única voz autorizada na Igreja. Ao contrário, apresentava-se como uma interpelação provocadora e desafiadora à consciência cristã, erguendo-se como um testemunho profético diante da Igreja, buscando conferir à América Latina uma contribuição autêntica para a formação de uma teologia verdadeiramente “católica”, “universal” (cf. GIBELLINI, 1998, p. 358).

O Cristianismo da Libertação revela-se, portanto, como a expressão de um discurso notavelmente religioso que se aprofunda nos mais diversos temas teológicos para analisar criticamente aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais contemporâneos. Nesse sentido, a TdL tem suas raízes firmadas na fé que se defrontou com a manifesta iniquidade perpetrada contra os(as) pobres. Com efeito, opõe-se à pobreza, à injustiça e à repressão ideológica, constituindo uma resistência à dominação e desumanização; em termos mais precisos, à exploração socioeconômica. Nesse sentido, a TdL surge como uma práxis teológica diante do multifacetado contexto de crise latino-americano (cf. CATÃO, 1986, p. 25-27).

---

contrário do uso dogmático da ideologia, como prefiguração doutrinária da realidade” (VENDRAMINI, 2000, p. 154).

<sup>6</sup> “A teologia da libertação seria incompreensível fora dessas circunstâncias. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada, ela foi a necessidade vital de pensar teologicamente a experiência viva e concreta da comunidade eclesial. De uma experiência que era, ao mesmo tempo, experiência de Deus e responsabilidade pela realidade humana e social (PALÁCIO, 2000, p. 54-55). Nesse sentido, “trata-se de uma reflexão que parte da interpelação da Palavra do Senhor; é um juízo teológico sobre a fé, a esperança e a caridade, tal como vividas no compromisso libertador” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 51).

<sup>7</sup> “De fato não há teologia sem fé, e sem fé não há práxis cristã. A fé, porém, está também constitutivamente relacionada com a práxis, a ação, a realização efetiva do Reino” (DUSSEL, 1987, p. 241).

Imersa num cenário de opressão e penúria, a América Latina ressaiu como o epicentro geográfico de desenvolvimento dessa perspectiva e vivência teológicas. Nesse contexto, é oportuno ressaltar as considerações de Eduardo Galeano (2021), exaradas em *As veias abertas da América Latina*, que sublinham as sucessivas políticas de espoliação perpetradas pelos projetos imperialistas europeus e norte-americanos. Com a reorganização da divisão internacional do trabalho, deflagrada pela emergência das empresas multinacionais nas décadas de 1960 e 1970, a América Latina manteve-se como objeto da exploração tanto da mão de obra quanto das riquezas naturais.

Com efeito, diante dessa realidade, fortemente caracterizada por uma política econômica subserviente imposta por potências imperialistas, surgiram reflexões profundas sobre a práxis cristã<sup>8</sup> no horizonte da opressão na América Latina<sup>9</sup>. Ora, de acordo com o teólogo Gustavo Gutiérrez:

[...] a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um tema para reflexão quanto uma nova maneira de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, o amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus (GUTIÉRREZ, 2000, p. 73-74).

O Cristianismo da Libertação efetua, assim, uma práxis teológica que examina a pobreza e a opressão social sob o prisma da fé cristã, coadjuvada pelo aporte das ciências sociais. Sob esse enfoque, a pobreza é denunciada como um pecado social e estrutural<sup>10</sup>, isto é, de natureza econômica, política e cultural. Por

<sup>8</sup> “Refletir sobre a presença e o agir do cristão no mundo significa ainda - e isto é de capital importância - sair das fronteiras visíveis da Igreja, estar aberto ao mundo, acolher as questões nele suscitadas, estar atento às transformações de seu devir histórico [...]. Esta abertura à totalidade da história humana é precisamente o que permite à teologia cumprir sem restrições uma função crítica da práxis eclesial” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 69).

<sup>9</sup> “Evidentemente a pobreza existe há séculos no continente, mas com o desenvolvimento do capitalismo nas cidades e no campo, o êxodo rural, o desemprego, o crescimento desmesurado das favelas na periferia dos centros urbanos, vê-se surgir uma pobreza nova, mais dramática, mais extensa, e, em muitos aspectos, pior do que aquela do passado” (LÖWY, 2008).

<sup>10</sup> “Una de las aportaciones más características de la teología latinoamericana en el tema del pecado ha sido la noción de «pecado estructural» o estructuras de pecado. [...] Para el individualismo cartesiano, connatural a la modernidad europea, no ha resultado fácil comprender esta noción que, sin embargo, permite explicar cómo la maldad personal se potencia y se enmascara a la vez. Pues un hombre solo no podría construirse todo ese sistema de excusas [...]. Ni tampoco la sola razón individual podría ponerse tan eficazmente al servicio de la codicia

consequente, desvela-se uma crítica moral e social contundente ao capitalismo, revelado como uma manifestação do pecado de natureza estrutural diante dos novos ídolos da morte reverenciados pelos poderes temporais hodiernos. Tal denúncia interpelou a cosmovisão societal e religiosa que naturalizava a condição de pobreza e miséria dos(as) oprimidos(as). O conceito de pecado estrutural apontou, assim, para a necessidade não apenas de mudanças individuais, mas também da modificação das estruturas fundamentais que sustentam a matriz da sociedade de classes, numa negação evidente de um dualismo religioso alienante.

Na América Latina, delineava-se, assim, a percepção de que a problemática mais premente a ser enfrentada pela fé cristã não residia no domínio filosófico, na disputa com o ateísmo, porém na esfera político-econômica, mais especificamente na questão da pobreza. Desponta, portanto, uma consciência cristã de que a pobreza proveniente da opressão sociopolítica e econômica, profundamente enraizada nas sociedades latino-americanas, manifestava-se como uma afronta à benevolência divina<sup>11</sup>; dessa maneira, a vivência teológica exigiria um compromisso com a transformação das estruturas sociais<sup>12</sup> (cf. MARTINS, 2011, p. 22).

Conforme observa Michael Löwy (2016, p. 130), a preocupação com os(as) pobres tem sido uma tradição na Igreja nos quase dois últimos milênios, remontando, portanto, às origens evangélicas do cristianismo. Teólogos(as) latino-americanos(as) se compreendem como herdeiros(as) dessa longa tradição que lhes serve de fonte referencial e inspiração. Por conseguinte, a TdL

---

pagana, si actuara sólo de manera individual e inmediata. Pero allí donde los hombres viven juntos nunca están simplemente contiguos, como una mera yuxtaposición de piedras, sino insertos en un «mundo» de mediaciones y de instituciones: familia, matrimonio, profesión, ciudad, economía, cultura, estado, etc., etc. Por eso la comunidad humana es siempre algo más que la suma de hombres solos” (FAUS, 1990, p. 98).

<sup>11</sup> “Em conclusão podemos dizer: a pobreza constitui um mal: para a Bíblia é uma forma como a morte se manifesta na vida humana, porque sob a morte não se deve entender apenas o último momento da vida biológica, mas tudo que diminui, limita, humilha, ofende e encurta a existência humana. Semelhante pobreza contradiz o desígnio histórico de Deus. Por isso, ela não pode ser o sentido de um projeto humano. Ninguém é pobre pela pobreza em si mesma. Se alguém se faz pobre é por outro motivo e não para magnificar a pobreza como um ideal humano. Com razão dizia Santo Tomás de Aquino: ‘*Non enim paupertas secundum se bona est*: a pobreza não é boa em si mesma’. Ela não terá lugar no Reino de Deus. Deve ser banida” (BOFF, 2014, p. 322).

<sup>12</sup> “A teologia não é um conjunto de verdades atemporais. No atual contexto a imensa maioria da humanidade vive não só em pobreza, mas, em muitos casos, na absoluta miséria e abandono. Esta realidade é, em grande parte, resultado de uma injustiça estruturada em instituições e seus mecanismos. Este mal radical é definido pela teologia como pecado do mundo (cf. Jo 1,29). Um mal por excelência gerador de outros males. Nenhum outro representa mais a negação de Deus do que esse. As raízes geradoras de sofrimento são socioestruturais. As míseras condições em que milhões de seres humanos estão condenados são resultado de mecanismos estruturais. O sistema que produz a injustiça deve ser desmascarado para que o esforço na construção de uma sociedade justa seja efetivo” (GASDA, 2018, p. 281).

não despreza, em absoluto, o desenvolvimento histórico da Doutrina Social da Igreja; antes, aborda-o com aprofundada teologicidade e acurado zelo.

Contudo, Löwy (*op. cit.*, p. 69) enfatiza ainda que o Cristianismo da Libertação não representa simples extensão do anticapitalismo tradicional da Igreja ou de sua manifestação na esquerda católica francesa. Outrossim, revela-se fundamentalmente como a formação de uma nova cultura religiosa, gestada a partir da realidade concreta da América Latina, marcada, pois, por um cenário de capitalismo dependente, disseminação generalizada da pobreza, consolidação institucional da violência, além da presença de uma fervorosa religiosidade popular.

Em tal cenário, a TdL marca significativa ruptura em relação à tradição da Igreja em um aspecto essencial: em não considerar as pessoas empobrecidas apenas como destinatárias de ações caritativas, senão como agentes ativos de sua própria libertação. A assistência paternalista cede, então, espaço à solidariedade materializada na aliança com a luta dos(as) menos favorecidos(as) por sua própria emancipação. Dessarte, esse aspecto se configura como a aproximação mais substancial à hermenêutica política marxista, onde a emancipação da classe trabalhadora se realiza como uma conquista forjada pelo proletariado mesmo. Tal faceta, quiçá, figura como a contribuição política mais significativa dos teólogos e teólogas da libertação, imprimindo implicações profundas no âmbito da práxis social (cf. LÖWY, 2016, p. 130-131).

Na proposição de Faustino Teixeira (1988, p. 75), a questão da libertação no contexto da América Latina não se limita à abstração teológica e acadêmica; trata-se, antes, de uma necessidade concreta para a existência dos povos latino-americanos. A irrupção histórica dos(as) pobres constitui, assim, a expressão dinâmica da inabalável e determinada vontade de afirmar a vida diante de uma realidade caracterizada por opressão e morte. A teologia da libertação, por conseguinte, desponta em um segundo momento desse cenário complexo e aviltante.

Deve-se assinalar, por conseguinte, a importância capital da produção intelectual de expoentes (católicos e protestantes) da TdL como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Frei Betto, Juan Luís Segundo, Hugo Assmann, Rubem Alves, Jung Mo Sung, Joseph Comblin, Ivone Gebara, Enrique Dussel, Jose Míguez Bonino, Segundo Galilea, Pablo Richard, Maria Clara Luucchetti Bingemer, Juan



Carlos Scannone, João Batista Libânio, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, dentre outros(as).

Todavia, o Cristianismo da Libertação não se caracteriza como um monopólio intelectual de reflexão acadêmica, senão como a emergência de um povo teológico<sup>13</sup>. De acordo com Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 25) a TdL está “[...] intimamente ligada à própria existência do povo – à sua fé e à sua luta. Faz parte de sua concepção de vida cristã”. Nesse sentido, a referida teologia confere uma valorização *sui generis* às vivências e expressões populares, considerando-as, desse modo, como uma dimensão hermenêutica essencial para o fazer teológico.

Em analogia proposta por Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 24), aqueles(as) que se limitam a perceber unicamente os(as) teólogos(as) profissionais vislumbram apenas os ramos de uma árvore específica. Tais indivíduos não logram contemplar o tronco, que simboliza a reflexão das pastorais e demais agentes, tampouco alcançam uma apreciação das raízes subterrâneas, fundamentais para a sustentação integral da árvore.

Nessa dinâmica emancipatória, a classe oprimida converge em um processo de conscientização, elucidando as causas subjacentes à sua opressão, coordenando, então, seus movimentos políticos e executando ações concretas de transformação sociopolítica e econômica<sup>14</sup>. Efetivamente, a “opção preferencial pelos(as) pobres”<sup>15</sup> proclamada pela TdL não se traduz, pois, numa massificação de uma classe simplesmente destituída de feição e expressividade, onde a voz das pessoas empobrecidas é implacavelmente silenciada. Bem ao contrário, no horizonte teológico em questão, considera-se que “na medida em que os oprimidos buscam afirmar sua palavra de vida no contexto de opressão, injustiça

<sup>13</sup> “O cristianismo de libertação latino-americano é um movimento social-religioso de luta pela libertação dos pobres (que no recorrer dos anos assumiu também outras lutas libertárias, tais como a das mulheres, negros, indígenas, ecológicas...) que nasceu antes da Teologia da Libertação (TL) e a maioria de seus ativistas não são teólogos. Aliás os próprios teólogos da libertação afirmaram desde o início que as práticas de libertação eram anteriores à TL e que esta nascia a serviço e em função dessas práticas” (SUNG, 2008, p. 16).

<sup>14</sup> “Reconhecendo a crescente interdependência entre as nações e o peso das estruturas internacionais de dominação, que condicionam de forma decisiva o subdesenvolvimento dos povos periféricos, os leigos devem assumir seu compromisso cristão ao nível dos movimentos e organismos internacionais para promover «o progresso dos povos mais pobres e favorecer a justiça entre as nações (PP 5)” – *Conclusões de Medellín* (EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968, 10. III. 3.2).

<sup>15</sup> “Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” *Documento de Puebla* (EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, n. 1134).

e morte, estão expressando o sentido mais profundo da realidade de Deus” (TEIXEIRA, 1988, p. 90).

Com efeito, a redução do(a) pobre a simples objeto revolucionário, privando-o(a) assim das condições de sujeito histórico, de um ser inacabado(a), capaz de transgredir a realidade opressora, só pode configurar um ato intrínseco de violência, uma negação da própria humanidade das pessoas empobrecidas, caracterizando-se, assim, como um não amor, ainda que envolto numa fachada de piedade simulada (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 38). Ademais, a instrumentalização do(a) pobre, sua coisificação enquanto objeto caricatural para o exercício da caridade, constitui uma autêntica distorção dos postulados da TdL.

Com efeito, Enrique Dussel enfatiza o papel singular de protagonismo dos(as) pobres<sup>16</sup> na luta histórica de classe:

O pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente realidade, exterioridade e vida para levar a cabo a construção de uma ordem nova.

[...]

O fato histórico da emergência do povo, de uma classe com consciência de classe é a erupção da exterioridade no horizonte ontológico do sistema, é a transcendentalidade que se torna presente no interior do modo de produção em crise (DUSSEL, s.d., p. 101-102).

A apreciação do(a) pobre, sob o escrutínio analítico da TdL, não se restringe exclusivamente à esfera pecuniária, desdobrando-se, adicionalmente, como um mosaico sociocultural de caráter desumanizador e segregador. Ora, desde a era da conquista e colonização, a vasta maioria dos povos latino-americanos tem vivenciado um autêntico calvário. Na América Latina, o capitalismo institucionalizou um cruel regime de exceção<sup>17</sup>. O referido quadro abrange, assim, as diversas formas de discriminação racial, étnica, religiosa, sexual, dentre outras. No contexto em questão, a opção preferencial pelos pobres traduz a expressão do esforço voltado à plena concretização da vida humana, sobretudo dedicado àqueles(as) que, de modo inclemente, padecem sob os efeitos deletérios do sistema capitalista. O conceito de pobreza, portanto, é de natureza

<sup>16</sup> No quadro teórico constitutivo de uma filosofia da libertação latino-americana, Enrique Dussel identifica o(a) pobre como o Outro(a), figura situada para além, distante dos horizontes de domínio hegemônico no campo econômico e sociopolítico (cf. DUSSEL, 1995, p. 48).

<sup>17</sup> Na linguagem teológica de Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert (1989), a lógica das relações capitalistas se descreve sob o signo do perverso sacrifício de vidas humanas.

ampla e complexa<sup>18</sup>, ainda que profundamente enraizado no problema da estratificação socioeconômica.

De acordo com Gutiérrez (1990, p. 303), o compromisso preferencial com os(as) pobres tem suas raízes na revelação bíblica. O autor, por conseguinte, reconhece que a realidade da pobreza sempre representou um desafio histórico à fé cristã; todavia, devido às especificidades da realidade contemporânea, ela adquiriu uma nova e premente relevância. Nesse sentido, a utilização do termo “pobres”<sup>19</sup> na TdL encontra motivação nas profundas significações imagéticas oriundas das Escrituras Sagradas<sup>20</sup>.

Conforme explicita Dussel (1986, p. 33), na acepção bíblica, o(a) “pobre” adquire a conotação daquele(a) que se encontra subjugado(a), oprimido(a), humilhado(a) e instrumentalizado(a) dentro do contexto prático denominado “pecado”. De modo análogo, Gutiérrez (1990, p. 306) destaca que os(as) pobres são retratados na Bíblia de duas maneiras predominantes: de um lado, como insignificantes perante os poderes que regem o mundo; de outro, como possuidores(as) de um vasto capital humano, cultural e religioso, especialmente em virtude da habilidade de instaurar novas formas de solidariedade nessas esferas. Os diversos relatos bíblicos oferecem descrições vívidas da crueldade da condição de privação e maus-tratos a que estão submetidos. Contudo, não se restringe apenas à exposição dessa realidade; os autores bíblicos, notadamente os profetas clássicos, identificaram as causas dessa situação no contexto da época. Os textos a esse respeito denunciam a injustiça social que propicia a pobreza, considerada contrária à vontade divina e ao desígnio de Sua obra redentora.

---

<sup>18</sup> Para um aprofundamento mais substancial acerca do desenvolvimento ulterior do conceito de pobreza, sugerimos a leitura do artigo de Flávio Sofiati, “O novo significado da ‘opção pelos pobres’ na Teologia da Libertação”. Vide Referências.

<sup>19</sup> “Não há dúvida de que alguns marxistas irão criticar essa substituição do conceito ‘materialista’ do proletariado por uma categoria assim tão vaga, emocional e imprecisa como é a categoria “pobres”. Na verdade, o termo corresponde à situação latino-americana, onde encontramos, tanto nas cidades como no campo, uma enorme massa de pessoas pobres, inclusive trabalhadores, mas também desempregados, semi-empregados [sic], boias frias, camelôs, marginais, prostitutas etc. que são excluídos do sistema produtivo ‘formal’. Os sindicalistas cristão/marxistas de El Salvador inventaram um termo que cobre todos esses componentes da população oprimida e explorada: o pobretariado” (LÖWY, 2016, p. 131).

<sup>20</sup> “O Vaticano acusa os teólogos da libertação de terem substituído os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista. Essa crítica é inexata. Para os teólogos da libertação, ‘os pobres’ é um conceito que tem conotações morais, bíblicas e religiosas. O próprio Deus é definido por eles como o ‘Deus dos Pobres’ e Cristo se reencarna nos pobres crucificados dos dias atuais. É também um conceito mais amplo que o das classes trabalhadoras: inclui, segundo Gutiérrez, não só as classes exploradas, mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas – em seus escritos mais recentes, ele acrescenta as mulheres, uma categoria social que é duplamente explorada” (LÖWY, 2016, p. 131).

A opção pelos pobres significa, em última instância, uma escolha pelo Deus do reino que Jesus nos anuncia. Toda a Bíblia, desde o relato de Caim e Abel, é marcada pelo amor de predileção de Deus pelos fracos e maltratados da história humana. Essa preferência manifesta precisamente o amor gratuito de Deus. Isso é o que as bem-aventuras evangélicas nos revelam; elas nos dizem com uma simplicidade comovente que a predileção pelos pobres, famintos e sofredores tem seu fundamento na bondade gratuita do Senhor. O motivo último do compromisso com os pobres e oprimidos não reside na análise social que empregamos, em nossa compaixão humana ou na experiência direta que possamos ter da pobreza. Todas essas são razões válidas que desempenham, sem dúvida, um papel importante em nosso compromisso, mas, como cristãos, este se baseia fundamentalmente no Deus de nossa fé. É uma escolha teocêntrica e profética que tem suas raízes na gratuidade do amor de Deus e é exigida por ela (GUTIÉRREZ, 1990, p. 309-310; tradução nossa).

Segundo o biblista luterano Milton Schwantes, nas narrativas sagradas se evidencia, de maneira inequívoca, que “os pobres ajudaram a configurar a história do povo de Deus, de uma maneira decisiva” (SCHWANTES, 2013, p. 332). Tal constatação reveste-se de primordial significado, porquanto reitera que a adoção da imagem bíblica do(a) pobre não implica uma coisificação de outrem, nem tampouco uma interpretação inexoravelmente paternalista que obstaria o efetivo protagonismo da classe oprimida na luta contra a realidade de alienação e aviltamento.

Ademais, merece elucidação aqui outro aspecto do termo “pobre” que anteriormente havíamos mencionado. Ora, numa reflexão alusiva aos quarenta anos da Teologia da Libertação, Leonardo Boff (2011) enfatizou que ela teve origem no encontro com os(as) pobres no sentido material, isto é, em meio à classe trabalhadora<sup>21</sup>. Não obstante, essa teologia latino-americana discerniu prontamente que os(as) pobres e oprimidos(as) possuem facetas diversas, marcadas por múltiplas opressões. Ganham visibilidade, dessa forma, as opressões vivenciadas pelos povos indígenas<sup>22</sup>, pelas pessoas negras submetidas

---

<sup>21</sup> Ademais, nas palavras de Gustavo Gutiérrez (2000, p. 362): “o ‘pobre’, hoje, é o oprimido, o marginalizado pela sociedade, o proletário que luta por seus mais elementares direitos, a classe social explorada e espoliada, o país que combate por sua libertação”.

<sup>22</sup> “Una de las corrientes teológicas contextuales que aparecieron en el campo abierto por la Teología de la Liberación es sin duda la denominada “Teología india” o teología indígena, amerindia, cuyo propósito es ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilizados o considerados “menores de edad” por siglos, pero que a partir de las últimas décadas del siglo pasado

à exclusão racial<sup>23</sup>, pelas mulheres subjugadas pelo machismo<sup>24</sup>, dentre inúmeros outros grupos humanos marginalizados e desumanizados por estigmas sociais diversos.

A análise acerca da opressão e libertação não poderia ser, portanto, realizada de maneira generalizada. Era forçoso identificar e qualificar cada grupo, conferindo a devida seriedade ao tipo de opressão enfrentada e à libertação correspondente. Desvelou-se, assim, o sistema subjacente a todas essas opressões, construído sobre a subjugação do outro(a) e a exploração da natureza<sup>25</sup>. Daí a importância da percepção crítica da TdL sobre a economia política capitalista (cf. BOFF, 2011):

[...] Importa aqui observar que o oprimido sócio-econômico (o pobre) não existe simplesmente ao lado de outros oprimidos, como o negro, o índio e a mulher – para ficar nas categorias mais significativas no Terceiro Mundo. Não, o oprimido de classe, o pobre sócio-econômico, é a expressão infra-estrutural do processo de opressão. Os outros tipos representam expressões superestruturais da opressão e a esse título são condicionadas profundamente pelo infra-estrutural (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 52).

Diante do exposto, podemos proceder à consideração de um tema complementar de significância fundamental. Conforme Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer, para uma compreensão apropriada da temática da “Igreja dos(as) pobres”<sup>26</sup>, numa perspectiva de organização e luta pela libertação na América Latina, torna-se imperativo considerar cuidadosamente as

---

comenzaron a adquirir una relevancia socio-cultural, política, e incluso teológico-eclesial” (TOMICHA, 2013, p. 1777).

<sup>23</sup> “Os cristãos e os teólogos da libertação fazem a opção pelo grito do negro, empobrecido e desprezado, arrancado à força das terras da África há quase quinhentos anos e presentes nas comunidades afro-americanas da América Latina e do Caribe” (REGIDOR, 1996, p. 75).

<sup>24</sup> “Na América Latina, nos últimos quinze anos, houve um processo ligado aos cristãos de base e à Tdl que está elaborando e difundindo a Teologia feminista da Libertação. Começou-se a descobrir a mulher como sujeito histórico oprimido e discriminado, dominado pelo machismo, pela cultura patriarcal e também pelo colonialismo capitalista ocidental. A partir dessa experiência vivida como as mulheres dos setores populares se reconheceu que a mulher é também um sujeito histórico de libertação e de produção teológica” (REGIDOR, *op. cit.*, p. 66).

<sup>25</sup> Vide BOFF, 2015.

<sup>26</sup> “[...] la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna; la unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres” (ELLACURIA, 1984, p. 207-208).

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Estas últimas representam uma expressão vanguardista de vivência eclesial que emanou organicamente do povo. As CEBs concretizam um projeto eclesiástico inspirado nas Escrituras Sagradas, na história e numa nova tradição, manifestando-se de maneiras sempre renovadas e originais em sua simplicidade cotidiana. Compostas por pessoas pobres e sofredoras, essas comunidades se reúnem para refletir e celebrar suas vidas e lutas à luz das Escrituras, encarnando, assim, as boas novas (cf. GEBARA; BINGEMER, 1990, p. 616).

As CEBs configuram-se, assim, como pequenos coletivos organizados em proximidade de paróquias urbanas ou capelas rurais cuja gênese remonta à década de 1960, fruto de iniciativas de leigos, padres ou bispos (cf. BETTO, 1981, p. 16). Esses agrupamentos são compostos por residentes de uma mesma localidade, seja esta uma comunidade urbana, favela, aldeia ou zona rural. Essas assembleias se reúnem de maneira periódica para a condução de práticas devocionais, como orações, cânticos e celebrações litúrgicas<sup>27</sup>. Além disso, engajam-se na leitura e discussão da Sagrada Escritura, interpretando-a de maneira vívida e contextualizada com a realidade sofrida do povo, imprimindo um sentido mais profundo e relevante às suas experiências sociais e aos dilemas cotidianos.

De acordo com Libanio:

As CEBs são a presença da Igreja em tais movimentos, captando, refletindo e atuando numa linha crítica. Se de um lado a Igreja foi o espaço protetor de muitos movimentos sociais, de outro, estes movimentos foram fator de mudança da Igreja. A experiência de base no interior da Igreja anima movimentos populares e estes reforçam tal experiência (LIBANIO, 1987, p. 77).

O fenômeno das Comunidades Eclesiais de Base impôs à Igreja a necessidade de revisitar suas estruturas preexistentes, culminando na emergência de uma nova concepção de comunidade paroquial e diocesana. O cenário latino-americano, por sua vez, foi substancialmente impactado por uma experiência comunitária que ascendeu ao protagonismo em movimentos e lutas sociais de notável magnitude (cf. DUSSEL, 1984, p. 151).

---

<sup>27</sup> “É preciso enfatizar que as CEBs são muito mais convencionalmente religiosas do que se imagina, geralmente: elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adoração e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular” (LÖWY, 2016, p. 95).

Nos domínios da experiência comunitária, destaca-se a originalidade do método de leitura bíblica da TdL. Consoante a análise de Enrique Dussel (2001, 409-422), o método consiste numa investigação a partir da religiosidade popular, compreendida, pois, como uma construção simbólica milenar. Desse substrato popular e espiritual, instaura-se, sem que se o negue, uma tarefa crítica, um discernimento dos aspectos alienantes, dominadores e justificatórios das estruturas de opressão social presentes também nas expressões religiosas; num segundo momento, maximizam-se os aspectos libertadores, mediante a promoção de um aprofundamento e uma expansão dos elementos emancipatórios presentes nas Escrituras.

Com efeito, Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 60) afirmam que “a hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se finalmente de produzir uma interpretação que leve à mudança da pessoa (conversão) e da história (revolução)”. Nesse horizonte, a TdL defende que o problema hermenêutico<sup>28</sup> proeminente na teologia não reside efetivamente na relação entre a teologia sistemática e a teologia histórica, entre dogma e história, porém na interconexão entre teoria e prática, entre a apreensão da fé e a aplicação concreta no âmbito social (cf. METZ, 1978, p. 61).

Nesse cenário, a pedagogia do(a) oprimido(a) desvelou-se de suma importância:

O educador Paulo Freire, com sua pedagogia de conscientização através de palavras “geradoras” e temas “geradores” colocou em movimento um método que seria adotado pelas comunidades eclesiais de base. Trata-se de um método em que não só se aprende a tomar a palavra, mas em que esta tomada da palavra comporta em se tornar sujeito e ator social (SUSIN, 2013, p. 1679-1680).

De modo geral, o método da TdL se desenvolve em três momentos fundamentais, em consonância com as etapas do consagrado método pastoral, a saber: ver, julgar e agir. Essas fases são representadas, respectivamente, pelas mediações<sup>29</sup> sócio-analítica, hermenêutica e prática (cf. BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44). Mais especificamente, a mediação sócio-analítica proporciona uma

<sup>28</sup> “Hermenêutica não significa apenas a arte de entender textos antigos mas de compreender todas as manifestações da vida e saber articulá-las com a mensagem evangélica, especialmente aqueles fatores que dizem respeito não somente ao indivíduo mas à coletividade universal dos homens como os temas do Reino de Deus, da justiça, da paz, da reconciliação, etc” (BOFF, 1986, p. 229).

<sup>29</sup> “Diz-se ‘mediações’ porque representam meios ou instrumentos de construção teológica” (BOFF; BOFF, 2001, p. 44).

apreensão positiva do conhecimento da realidade social durante a fase inicial, designada como “ver”. Nesse ponto, reside a compreensão de que a reflexão teológica demanda um aprimoramento das ciências sociais para uma apreensão mais rigorosa e crítica da realidade sócio-histórica (cf. LOPES; PERTILE, 2020, p. 41). Nas palavras de Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 44), “a mediação sócio-analítica olha para o lado do mundo do oprimido. Procura entender porque o oprimido é oprimido”.

A mediação hermenêutica representa o momento de reflexão teológica por excelência no método. Após discernir a situação real da classe oprimida, torna-se imperativo regressar às Escrituras – “julgar”, no sentido de conduzir até a revelação divina toda a problemática, a angústia e a esperança do povo. Noutros termos, “a mediação hermenêutica olha para o lado do mundo de Deus. Procura ver qual é o plano divino em relação ao pobre” (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44).

O terceiro estágio se consuma na mediação prático-pastoral, no qual o método aspira ao “agir” efetivo diante do que foi previamente “visto” e “julgado”, sempre fundamentado no alicerce da fé<sup>30</sup>. Nessa instância crucial, delineia-se uma profunda relação prática com a vivência sofrida e resiliente do povo. Em outras palavras, a mediação prática “olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus” (BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 44).

Na linguagem poética de Clodovis Boff, o esforço da TdL “[...] é como um ver a Deus no pobre e o pobre em Deus” (BOFF, 1998, p. 638). Ora, o método em questão não se assemelha, pois, a um exercício evocativo da cama de Procusto, no sentido de simplesmente condicionar de forma violenta a mensagem da fé cristã aos limites predefinidos de uma determinada ideologia política. Nesse sentido, Frei Betto afirma:

Na leitura inevitavelmente ideológica do Evangelho, mas iluminada pelo espírito da fé, vê-se a maneira pela qual Jesus de Nazaré assumia a sua posição de homem no mundo (sistema de atitudes) e anunciou o Reino de justiça e amor (sistema de idéias) constitui uma crítica implacável ao modo de produção capitalista e à ideologia que o pervade. O que não significa que, na cabeça de Jesus, tivesse passado a idéia de, previamente, condenar o capitalismo. Jesus condenou tudo aquilo que oprime e aliena a pessoa humana. Veio propor a destruição de todas as barreiras que dividem os povos e separam os homens em classes sociais

<sup>30</sup> Em perspectiva poética, afirma-se: “a fé não é uma paisagem a se ver, mas óculos para ver. Ela não é um mundo, mas um olhar sobre o mundo. Ela não é um livro a se ler, mas uma gramática para ler – e ler todos os livros” (BOFF, 1982, p. 224).



antagônicas. Mas respeitou a liberdade de cada homem, ao longo da história, situado em sua realidade específica, descobrir os meios pelos quais realizar este projeto de libertação. Jesus exerceu assim uma crítica a todos os regimes, sistemas e modos de produção que criam obstáculos ao homem, chamado à plenitude da liberdade e do amor, na comunhão com os outros homens e com Deus. (BETTO, 1981, p. 13).

Nessa perspectiva, a figura do Jesus histórico contraria a clássica concepção de uma divindade apática, distante da história e indiferente ao sofrimento humano. Os temas teológicos da encarnação, morte e ressurreição de Cristo representam uma afirmação da própria humanidade: Deus se fez humano, incorporando a vida em toda sua complexidade, dores e sofrimentos (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 40). Não por acaso, Ele é designado como *Emanuel*, cujo significado é “Deus conosco” (Evangelho seg. Mateus 1,23).

Na obra *Jesus Cristo libertador*, Leonardo Boff enfatiza justamente essa dimensão da politicidade do evento cristológico<sup>31</sup>. Nesse horizonte, ele postula que:

Cristo possuía pelo menos no final de sua vida uma consciência nítida de sua missão liberadora de todos os elementos alienatórios no homem e no mundo, de que com ele o prazo para o irromper do Reino de Deus tinha-se esgotado e que, com sua presença e atuação, essa nova ordem de todas as coisas já começara a fermentar e a se manifestar (BOFF, 1986, p. 79-80).

Noutro excerto da mesma obra, Boff destaca:

Como se depreende, sua atitude foi eminentemente libertadora e em função dela foi rechaçado. Em face das autoridades políticas morre sob a acusação de guerrilheiro. A pregação e suas atitudes o colocam perto do projeto libertador zelote: sua espera de um advento do Reino, seu radicalismo, algumas de suas afirmações sobre “o reino (que) sofre violência”, “os violentos o arrebatam”, sua liberdade diante do poder imperial estabelecido, seu ascendente sobre o povo que deseja fazê-lo líder. Por outro lado, Jesus se afasta de todo espírito zelote por renunciar ao messianismo político-religioso, baseado no poder, incapaz de concretizar o Reino, que supõe uma libertação mais radical abarcando tudo, superando a quebra de fraternidade e postulando um homem novo (*Ibidem*, p. 33).

---

<sup>31</sup> Nessa mesma perspectiva, Jon Sobrino aduz que “o lugar social configura a cristologia e a faz, por ação ou por omissão, saíra ou não, partidária. A cristologia da libertação está, pelo menos, consciente disso, e tem a honradez de reconhecer: pensa a partir do mundo dos pobres e pensa para libertá-los” (SOBRINO, 1994, p. 54).

Dessarte, a hermenêutica política<sup>32</sup> da representação do Deus crucificado implica que as situações históricas de opressão, de negação da dignidade humana, configuram-se como grilhões a serem quebrados. A morte de Jesus Cristo desvela, pois, a feição do Deus que se solidariza com o(a) com o(a) pobre sofredor(a) (cf. CHACON; SOARES, 2021, p. 39-40). Ora, conforme Gasda (2021, p. 131), a perspectiva da fé em Cristo dá origem a uma concepção singular do sofrimento, fundamentada na identificação com um Deus que compartilha das vicissitudes humanas, conferindo assim um sentido profundo à vivência da dor. Aqueles(as) que enfrentam as dores do mundo contemporâneo reavivam a narrativa da Paixão de Cristo em suas trajetórias. Deus, nessa perspectiva, abraça compassivamente a condição aflitiva da humanidade em Cristo, cuja imagem se vê desfigurada pelos nefastos crimes de lesa humanidade, praticados sob os auspícios de regimes de exceção.

Na teologia latino-americana em questão, a concretude da existência humana configura-se como a autêntica mediação da experiência divina. Nesse horizonte, Deus se revela no rosto das(os) oprimidas(os). Desprezar a dignidade do(a) próximo(a) equivale a negar a presença divina cujo reflexo resplandece no semblante do(a) outro(a). Cristo assume a forma do(a) pobre injustiçado(a), e o que se perpetra contra outrem constitui, em última instância, um ato contra Deus. A cruz de Jesus surge como um emblema de protesto e denúncia diante das estruturas opressoras e desumanizadoras (cf. GASDA, 2021, p. 131). Adicionalmente, a ressurreição de Jesus Cristo, resultante de sua crucificação, não apenas evidencia o domínio divino sobre a própria morte, mas também sobre a injustiça que produz vítimas (cf. SOBRINO, 2000, p. 34).

Ora, cumpre-nos atentar, agora, para a conotação polifônica do conceito de libertação, considerando que, conforme a perspicaz observação de Marcelo Jasmin, “o estudo sobre a linguagem conceitual tem um lugar próprio em seus usos políticos e culturais” (JASMIN, 2007, p. 176; tradução nossa). Em essência, impera o reconhecimento da complexidade intrínseca, da ambiguidade sutil e da polêmica subjacente ao emprego do termo “libertação”.

---

<sup>32</sup> “A política hermenêutica da fé não é uma redução da teologia da cruz a uma ideologia política, mas uma interpretação dela no discipulado político [...]. Mesmo aqui, nenhuma das chamadas ‘substâncias da fé’ é perdida; em vez disso, a fé ganha substância em suas encarnações políticas e vence a sua abstração não cristã, que a mantém longe da situação presente do Deus crucificado. A teologia cristã deve ser politicamente clara, mostrando se está disseminando fé ou superstição” (MOLTMANN, 2011, p. 390-391).

Conforme Leonardo Boff (1986, p. 13), os anos compreendidos entre 1960 e 1970 se notabilizam pela efervescência da mobilização popular, impulsionada pela emergência de uma vigorosa aspiração por transformações sociais. A adoção de políticas reformistas não lograria a resolução integral dos desafios em questão. O anseio premente residia, antes, na consecução da libertação das opressões históricas a que os povos latino-americanos estavam irremediavelmente submetidos. Inspirados pelos preceitos do Evangelho<sup>33</sup>, diversos(as) cristãos(ãs) se comprometeram fervorosamente em contextos desfavorecidos, engajando-se em um processo de conscientização e prática que delineava os primeiros contornos de uma possível sociedade alternativa na América Latina.

Na avaliação de Gustavo Gutiérrez:

Os diversos setores do povo de Deus vão se comprometendo gradualmente e de forma variada com o processo de libertação, e percebendo que essa libertação passa necessariamente por uma ruptura com a atual situação, por uma *revolução social*. Considerado o conjunto da comunidade cristã latino-americana, cumpre reconhecer que são minorias. Porém, minorias crescentes e ativas, que dia a dia adquirem maior audiência dentro e fora da Igreja (GUTIÉRREZ, 2000, p. 155; grifo nosso)

Não obstante, sobre aquelas(es) que se dedicaram a romper as antigas correntes da opressão, recaiu uma repressão implacável. No contexto brasileiro, tal repressão foi meticulosamente organizada pelo aparato estatal da Segurança Nacional e seus correlatos. Nesse cenário, a palavra “libertação”, em virtude de um decreto emanado do Ministério da Justiça, foi proscribida oficialmente dos meios de comunicação social (cf. BOFF, 1986, p. 13). Por conseguinte, a incorporação da terminologia foi inicialmente envolta por uma atmosfera de tensões e antagonismos, assemelhando-se a uma tempestade ideológica que se abatia sobre os horizontes do discurso público.

A utilização do termo em questão desvelou-se, portanto, nesse desafiador cenário das décadas de 1960 e 1970<sup>34</sup>. Sob a ótica das teorias socioeconômicas

<sup>33</sup> De acordo com Leonardo Boff, “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” (BOFF, 1992, p. 100).

<sup>34</sup> Segundo Libânio (2013, p. 1334-1335), a terminologia “libertação” já emergira nos primórdios da TdL, sendo creditada a Gustavo Gutiérrez. A expressão, entretanto, tem se destacado de forma notável num cenário teológico mais amplo. Ressaltamos, por exemplo, a presença desse conceito em teologias contemporâneas, como a *Black Theology* (CONE, 2010) e a *Feminist Theology* (RUSSEL, 1974). Adicionalmente, convém destacar que a tese de doutorado de Rubem Alves é

então em voga, a expressão “libertação” situava-se inicialmente na esfera da teoria da dependência<sup>35</sup>, contrapondo-se, então, à teoria do desenvolvimento do sistema capitalista na América Latina (cf. LIBÂNIO; MURAD, 2001, p. 63). Conforme Juan Luis Segundo (1990, p. 377), semanticamente, a terminologia “libertação” é amiúde compreendida em relação a seu oposto, a “dependência”. Nessa esteira, diversos teólogos e teólogas da libertação, em especial naquela fase inaugural, recorreram, de fato, à chamada “teoria da dependência”. Essa teoria se propunha explicar a contundência das estruturas de injustiça, particularmente a dependência estrutural da América Latina, considerada, então, como periferia pauperizada em relação ao núcleo econômico da América do Norte. Em suma, “[...] o subdesenvolvimento seria apenas a outra face oprimida do desenvolvimento. O preço pago (ou imposto por outros) por esse desenvolvimento” (SEGUNDO, 1990, p. 377).

Nessa perceptiva, Luiz Carlos Susin afirma que a teoria da dependência evidenciou que as relações então desenvolvidas entre as economias desiguais desencadearam uma crescente disparidade e uma dependência ainda mais acentuada. Consequentemente, a relação dicotômica entre países desenvolvidos e em desenvolvimento revelou-se uma farsa. Promover o “desenvolvimento” de um país latino-americano dentro dessa lógica seria, na verdade, envolvê-lo numa encenação ideológica. Assim, uma teologia comprometida com o desenvolvimento capitalista seria apenas uma distorção religiosa da realidade socioeconômica contemporânea (cf. SUSIN, 2013, p. 1681).

De modo geral, Gutiérrez (2000, p. 95-96) sugere que a riqueza semântica contida no termo “libertação” se desvenda em três estratos entrelaçados de forma sutil. Estes não se dispõem como fases paralelas ou sequenciais, constituindo, antes, um processo singular e complexo. Os mencionados níveis de significação implicam-se reciprocamente, demandando uma compreensão relacional que evita sua segmentação. Assim, busca-se prevenir a adesão a posturas idealizadas ou espiritualistas, as quais representam formas de alienação de uma realidade incontestavelmente áspera, bem como análises superficiais que redundam em

---

amplamente reconhecida devido à significância conferida ao termo “libertação”, como enfatizado por Libânio (2013, p. 1334-1335) e Dussel (1990, p. 123).

<sup>35</sup> Para maior elucidação da teoria socioeconômica em destaque, convém a imersão nas seguintes obras: a) *Dependência e desenvolvimento econômico*, de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto; b) *Dialéctica de la dependencia*, de Ruy Mauro Marini; c) *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*, de Theotônio dos Santos (cf. Referências).

ações eficazes apenas a curto prazo, sob o pretexto de atender às urgências do momento presente. São eles:

i) A expressão “libertação” denota, primordialmente, os anseios das classes populares oprimidas, enfatizando, pois, o caráter conflituoso do processo econômico, social e político que os contrapõe às classes opressoras e aos povos imperialistas. Nesse contexto, o termo “desenvolvimento” e, sobretudo, a política designada como “desenvolvimentista”, distorcem a realidade latino-americana. A problemática do desenvolvimento encontra, efetivamente, seu espaço legítimo, contudo, quando exclusivamente situado na órbita de uma libertação mais radical e profunda. Apenas nesse contexto o desenvolvimento adquire sua autêntica significação, e somente aí pode ser plenamente realizado (cf. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 95).

ii) A história, como um processo de libertação onde os seres humanos conscientemente assumem o protagonismo de sua própria vida, situa-se num contexto dinâmico que expande os horizontes das transformações sociais almejadas. Nessa perspectiva, Gutiérrez (*in loc. cit.*) destaca que a libertação se manifesta como um imperativo radical surgido do desdobramento integral das dimensões históricas e existenciais constitutivas dos seres humano. Assumido esse ponto, a conquista progressiva de uma liberdade autêntica e criativa conduz, portanto, a uma revolução cultural<sup>36</sup> constante, à edificação de uma identidade renovada e ao surgimento de uma sociedade que se distingue qualitativamente na contemporaneidade.

iii) Por fim, Gutiérrez (2000, p. 96) robustece as distinções entre libertação e desenvolvimento, salientando que a adoção do termo “desenvolvimento” não apenas impõe limitações, mas também obscurece, em certa medida, a complexidade teológica em questão. Em contraposição, a adoção da terminologia “libertação” instaura uma perspectiva que conduz às fontes bíblicas, as quais servem de inspiração para a presença e a atuação humana na história. Nas Escrituras, Cristo se revela como o proclamador da libertação<sup>37</sup>. Nessa qualidade

---

<sup>36</sup> “[...] a Teologia [da Libertação] não representou apenas uma revolução espiritual. Ela significou também uma *revolução cultural*. Contribuiu para que os pobres ganhassem visibilidade e consciência de suas opressões. Gestou cristãos que se fizeram cidadãos ativos e a partir de sua fé se empenharam em movimentos sociais, em sindicatos e em partidos no propósito de dar corpo a um sonho, que tem a ver com o sonho de Jesus, o de construir uma convivência social na qual o maior número possa participar e todos juntos possam forjar um futuro bom para a humanidade e para a natureza” (BOFF, 2011; acréscimo entre colchetes e grifo nossos).

<sup>37</sup> “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista, para

de Salvador, Ele liberta o ser humano do pecado, considerado como a raiz última de toda dissolução da amizade, de toda injustiça e opressão. Em tal conjuntura, Cristo confere uma liberdade autêntica, proporcionando a capacidade de viver em comunhão genuína com Ele, fundamentando assim toda a fraternidade humana.

Com efeito, o tradicional conceito teológico de salvação é elevado a uma significação *sui generis*. A emancipação histórica da humanidade se delineia, pois, como a antecipação da redenção última em Cristo, preludiando a consumação integral do Reino de Deus (cf. LÖWY, 2016, p. 77). Em clarificação de Frei Betto:

A salvação não é alguma coisa que se restrinja ao outro mundo ou a outra vida. Ela começa a se efetuar aqui, onde o Reino de Deus já se fez presente em Jesus e permanece entre os povos. No tecido da história, a salvação de Deus se traduz em libertação dos homens. Não basta uma libertação pessoal e interior do homem que não transforme as estruturas eivadas de pecado em que ele vive e pelas quais se sente condicionado. Por isso esta libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social (BETTO, 1981, p. 14).

Não obstante, a significação teológica da libertação encontra na TdL seu apogeu a partir da imagem do Êxodo. A mencionada narrativa revela um Deus que, sensível ao clamor do povo oprimido, expressa intensa solidariedade e compaixão ao guiá-lo em direção a sua libertação do cenário sociopolítico da escravidão no Egito. O Êxodo foi convertido, portanto, num ato fundacional da fé (cf. GUTIÉRREZ, 2004, p. 25), memória profunda de um devir histórico, desvelando um compromisso perene em prol da luta contra as diversas manifestações de desumanização, exploração e opressão.

A solidariedade<sup>38</sup> para com as pessoas pobres é apontada, portanto, como a autêntica expressão da espiritualidade, representando a efetiva realização dos preceitos bíblicos. Contudo, urge à classe oprimida alcançar uma consciência de seu papel como agente capaz de transformar o mundo. A interseção entre a reflexão bíblica e o curso histórico culminaria na concepção de uma “libertação em Cristo”. Essa libertação se desdobra em três dimensões fundamentais: i) a

---

restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Evangelho segundo Lucas 4,18-19).

<sup>38</sup> De acordo com Gutiérrez (2000, p. 362), “a solidariedade e o protesto de que falamos têm, no mundo atual, evidente e inevitável caráter ‘político’, enquanto possuem uma significação libertadora. Optar pelo oprimido é optar contra o opressor. Em nossos dias e em nosso continente, solidarizar-se com o ‘pobre’, assim entendido, correr riscos pessoais, inclusive pôr em perigo a própria vida”.

emancipação das condições econômicas e sociais de opressão e desumanização; ii) uma transformação ética de natureza pessoal, que se articula harmonicamente entre os domínios político e religioso; e, iii) a libertação do pecado. Ao serem integradas, essas dimensões propiciam uma libertação integral (cf. SANTOS, 2006, p. 21)

Dessarte, o conceito de libertação permeia as dimensões religiosas, culturais, sociopolíticas e econômicas, incorporando uma resistência crítica intensa, de natureza moral, mas também socioeconômica, em relação ao capitalismo dependente. Este é discernido como um complexo sistema desumanizador e iníquo, manifestando-se, portanto, como assoladora forma de pecado estrutural (cf. LÖWY, 2016, p. 77).

A condição de alienação e espoliação da população se interpreta basicamente como resultado da exploração do trabalho (cf. CECATTO, 2021, p. 151). O fim da exploração da classe trabalhadora somente se vislumbraria por intermédio da luta da classe oprimida. É a partir dessa luta que se possibilitaria a superação das estruturas opressoras que obstruem o viver digno do ser humano e a plena assunção de seu próprio destino (cf. GUTIÉRREZ, 2000, p. 234). Por conseguinte, Pablo Richard (1982, p. 7), com firmeza indomável, declara que “a luta de classes transformou-se também em uma luta do Deus de Jesus Cristo contra o Olimpo dos deuses do sistema capitalista”.

O próprio cenário, portanto, cobra a tarefa última de esboçar as relações entre a dimensão religiosa e a mediação socioanalítica marxista no seio do Cristianismo da Libertação. Sem dúvida alguma, o marxismo se torna um dos principais temas na polêmica que envolve a TdL<sup>39</sup>. Ora, “de todos os pecados que Roma atribui aos novos teólogos há um que parece de longe o mais grave, o mais perigoso, o mais inquietante: o pecado do marxismo” (LÖWY, 2008).

Conforme Löwy (2016, p. 77), a inserção do marxismo na TdL ocorre como um instrumento de análise sociopolítica, visando à compreensão das origens da pobreza, das contradições inerentes ao capitalismo e das manifestações da luta de classes. Todavia, a relação revela-se muito mais abrangente e profunda do que

---

<sup>39</sup> “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 “equivoco”, 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” (MITIDIERO JR., 2008, p. 107).

a simples utilização heurística de alguns conceitos analíticos<sup>40</sup>. Ela compartilha, de maneira igualmente significativa, valores comunitários e opções ético-políticas, tais como a solidariedade para com as pessoas empobrecidas e as utopias de um porvir caracterizado por uma sociedade destituída de classes e opressões (cf. LÖWY, 2008; 2016, p. 129).

Nesse cenário, uma indagação de suma importância se delineia: qual perspectiva marxista serve de inspiração para os(as) teólogos(as) da libertação? Na interpretação de Michael Löwy:

Certamente não o dos manuais do “diamat” (materialismo dialético) soviéticos, nem o dos partidos comunistas latino-americanos. Ao contrário, eles são atraídos pelo “marxismo ocidental” ocasionalmente apelidado de “neomarxismo” em seus documentos. Em *Teologia da Libertação – Perspectiva*, a obra seminal de Gustavo Gutiérrez (1971), o escritor marxista mais citado é Ernst Bloch. Existem também referências a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre. Lucien Goldmann e Ernest Mandel (contraposto a Althusser por seu melhor entendimento do conceito de alienação de Marx). Mas essas referências europeias são menos importantes que as latino-americanas: o peruano José Carlos Mariátegui, como fonte de um marxismo original, “indo-americano”, adaptado às realidades do continente; a Revolução Cubana, como um marco na história da América Latina; e, finalmente, a teoria da dependência, a crítica ao capitalismo dependente proposta por Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos e Anibal Quijano (todos mencionados várias vezes no livro de Gutiérrez). Não é preciso dizer que Gutiérrez e os que pensam como ele dão ênfase a certos temas marxistas (humanismo, alienação, práxis, utopia) e rejeitam outros (“ideologia materialista”, ateísmo) (LÖWY, 2016, p. 129-130).

Semelhantemente, Enrique Dussel (1990, p. 124-126) alega que, entre as diversas perspectivas marxistas, destaca-se, de maneira preeminente, uma recusa da TdL ao materialismo dialético. Os teólogos da libertação rejeitam, portanto, o materialismo descrito por Engels, assim como as expressões análogas presentes em Lenin, Bujarín ou Stalin. Ora, Karl Marx é, seguramente, reconhecido e integrado como imprescindível crítico social. Entretanto, a aproximação da TdL ao pensamento marxista se configurou mediante a emblemática Revolução Cubana de 1959, instaurando assim uma leitura concomitante que envolve tanto o jovem Marx quanto as obras de intérpretes como Che Guevara, Gramsci e Lukács. De forma mais específica, esboça-se um Marx qualificado como

<sup>40</sup> “O marxismo aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas desta pobreza, e como a única proposição suficientemente radical para sua abolição” (LÖWY, 2008; ver, também, do autor, 2016, p. 130).



“humanista” na nomenclatura da época, desprovido, pois, de dogmatismos, economicismo ou qualquer vestígio de materialismo ingênuo<sup>41</sup>.

Por conseguinte, as reações críticas ao ateísmo materialista marxista são notavelmente incisivas: “[...] para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxista não chegam a ser sequer uma tentação”, afirmam Leonardo e Clodovis Boff (2001, p. 51). Com efeito, para a TdL o marxismo não figura como um fim em si mesmo; não é, assim, explorado de maneira autônoma, mas sempre inserido em um determinado contexto e direcionado ao serviço da compreensão e promoção da causa dos(as) pobres. Noutros termos, a visão marxista não apenas contempla a causa do(a) pobre; ela é, essencialmente, orientada por essa realidade (cf. BOFF, L.; BOFF, C., 2001, p. 50).

Nesse sentido, “[...] o teólogo da libertação mantém uma relação decididamente crítica frente ao marxismo. Marx (como qualquer outro marxista) pode, sim, ser companheiro de caminhada (cf. Puebla, n. 554), mas jamais pode ser ‘o’ guia. ‘Porque um só é o vosso guia, o Cristo’ (Mt 23,10)” (BOFF, L.; BOFF, C., *op. cit.*, p. 51). Na realidade, os autores em destaque consideram que os(as) teólogos(as) da libertação nem sequer se sentem compelidos(as) a prestar contas aos marxistas mais puristas acerca do uso ortodoxo das palavras e ideias de Karl Marx. Sua verdadeira responsabilidade repousa nos(as) pobres, em sua própria fé e esperança, e na comunidade eclesial (q.v. *in loc. cit.*).

Na avaliação de Leonardo Boff, é fundamental reconhecer, portanto, que:

---

<sup>41</sup> Ademais, “posiciones tales como las de Korsch, Goldmann o aún Trotsky (aunque este último indirectamente) no han influido en la teología de la liberación. En cambio, hubo varias corrientes que se hicieron presentes desde 1968. Además de la de Antonio Gramsci, ya indicada (y que crecerá con el tiempo, pero ya presente desde el inicio), la primera línea que se manifiesta es la de la Escuela de Frankfurt, en especial en el Marcuse ‘norteamericano’ —tan presente en una obra como la de Rubem Alves en 1968—, y difusamente utilizado por los demás, también por la teología de J. B. Metz en Alemania. El pensamiento de Bloch impacta igualmente de manera global —en especial a través de Moltmann, en la cuestión de la utopía y la esperanza—. Y, principalmente, la obra de Althusser, que traducido pedagógicamente por Martha Harnecker en sus famosas obras, influirá no sólo en la teología de la liberación (a su segunda generación principalmente), sino en la totalidad del pensamiento marxista latinoamericano. De los marxistas latinoamericanos, además del Che Guevara, un Mariátegui y un Sánchez Vázquez estarán presentes en algunas de las obras de nuestros teólogos. Por supuesto, el pensamiento de Fidel Castro, desde 1959, será lectura corriente, principalmente en su posición sobre la religión — en la línea de Rosa Luxemburgo, que tuvo influencia en Brasil en el movimiento de la Acción Popular—. Junto a los franceses nombrados, Giulio Girardi, teólogo italiano de la liberación, influirá igualmente por su clara postura marxista — al comienzo decididamente ‘clasista’ y posteriormente asumiendo al ‘pueblo’ como el sujeto histórico de la praxis de liberación. Pero, en realidad, mucho más que este marxismo que podríamos llamar ‘teórico’, el marxismo que marcó a la teología de la liberación fue el marxismo sociológico y económico latinoamericano de la ‘dependencia’ — desde un Orlando Fals Borda, hasta un Theotonio dos Santos, Faletto, Cardoso, etc. (muchos de los cuales, en realidad, no eran ni son marxistas)” (DUSSEL, 1990, p. 125).

Marx não foi e nem é o pai nem o padrinho da Teologia da Libertação. Pais e padrinhos foram os profetas, Jesus, os Apóstolos e a prática de tantos cristãos e cristãs, que se associaram aos oprimidos e foram caluniados, perseguidos, torturados e mortos, “de quem o mundo não era digno” (Hb 11,38). Eles tomaram a sério a opção pelos pobres, contra a pobreza e a favor da justiça social que constitui a marca registrada da Teologia da Libertação (BOFF, 2013, p. 1325).

Não obstante, a relação entre a TdL e o marxismo possui como característica uma dinâmica complexa, resistente a uma dissociação radical e superficial entre a dimensão filosófica e a esfera sociológica da literatura marxiana. De maneira análoga à assimilação original e audaciosa de Aristóteles por Tomás de Aquino (no século XIII), a TdL representa uma diligente busca por uma releitura criativa e revolucionária de Karl Marx, permeada, pois, por uma perspectiva teológica cristã e latino-americana (cf. DUSSEL, 1990, p. 141).

No contexto desse horizonte criativo, Leonardo Boff e Clodovis Boff (2001, p. 51) ressaltam a importância da efetivação de um diálogo crítico com Marx para a compreensão do universo dos(as) oprimidos(as), especialmente no que concerne à significância dos fatores econômicos, à questão da luta de classes e ao poder mistificador das ideologias, incluindo as de natureza religiosa.

Em última análise, vem a propósito a menção a um relevante aspecto histórico. Na cena política brasileira dos anos de 1960, enquanto o Partido Comunista Brasileiro (PCB) adotava uma postura mais reformista e legalista, defendendo uma revolução etapista, com base numa concepção equivocada de feudalismo na América Latina, o Cristianismo da Libertação já antevia que apenas uma revolução de caráter socialista poderia emancipar os países latinos da dependência e exploração imperialista<sup>42</sup>.

Nessa época, era crença predominante nas esquerdas latino-americanas a necessidade de primeiro fomentar as forças produtivas capitalistas, seguindo o modelo das revoluções burguesas europeias, para, numa etapa subsequente, materializar a revolução socialista e, por conseguinte, concretizar a coletivização

---

<sup>42</sup> “Enquanto o Partido Comunista Brasileiro explicava nas resoluções do seu VIº Congresso (1967) que ‘a socialização dos meios de produção não corresponde ao nível atual da contradição entre forças produtivas e relações de produção’ – noutros termos, que o capitalismo industrial deve primeiro desenvolver a economia e modernizar o país – os bispos e superiores religiosos da região Centro-Oeste do Brasil publicavam em 1970 um documento (‘O grito das Igrejas’) cuja conclusão afirma: ‘é preciso vencer o capitalismo: este é o maior mal, o pecado acumulado, a raiz apodrecida, a árvore que produz todos estes frutos que nós conhecemos: pobreza, fome, doença, morte... Para isto é necessário que a propriedade privada dos meios de produção (fábricas, terra, comércio, bancos) seja ultrapassada’” (LÖWY, 2016, p. 131).

dos meios de produção. Parcela significativa da esquerda ainda sustentava a ideia das supostas virtudes progressistas da burguesia industrial devido ao histórico antifeudal no desenvolvimento capitalista (cf. JUSTINO, 2017, p. 35).

Diferentemente, a TdL destacava-se por um anticapitalismo mais radical e intransigente em comparação com uma parcela significativa da militância comunista brasileira (cf. JUSTINO, *in loc. cit.*). Em tal cenário, o subsequente excerto de *Teologia da libertação* (orig. 1971), de Gustavo Guitérrez, ilustra com propriedade o ímpeto esperançoso da crítica radical, revolucionária, ou seja, necessariamente anticapitalista, na então florescente teologia latino-americana:

[...] Estamos diante de uma crescente radicalidade da práxis social. O ser humano contemporâneo começou a perder a ingenuidade diante de seus condicionamentos econômicos e sócio-culturais, e são cada vez mais bem conhecidas as causas profundas da situação em que se encontra. Atacá-las é requisito indispensável para uma mudança radical. Isto levou a abandonar, pouco a pouco, uma atitude simplesmente reformista diante da atual ordem social que, sem ir até as raízes, perpetua o sistema existente. A situação revolucionária em que se vive hoje, em particular no terceiro mundo, expressa esse caráter de radicalidade ascendente. Propugnar a revolução social significa abolir o presente estado de coisas e tentar substituí-lo por outro qualitativamente distinto; significa construir uma sociedade justa baseada em novas relações de produção; tentar pôr fim à submissão de uns países a outros, de umas classes sociais a outras, de uns homens a outros. A libertação desses países, classes sociais e pessoas solapa o próprio fundamento da ordem atual, e se apresenta como a grande tarefa de nossa época (GUTIÉRREZ, 2000, p. 103).

À vista disso, encerramos o presente estudo destacando que, na avaliação de Enrique Dussel (1990, p. 132), a TdL “[...] é o primeiro movimento teológico que assume o marxismo – levando em consideração todas as limitações indicadas – na história mundial da teologia cristã (e, nisso, antecipa-se às demais religiões universais)”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, destacamos que a TdL se notabilizou pela atualização da capacidade crítica da religião, respeitando a autonomia dos domínios político, econômico e racional. Nesse cenário, ela propôs a superação da dicotomia entre uma visão fundamentalista da religião, enquanto mito irracional e alienante, e o secularismo racionalista, caracterizado por uma perspectiva eurocêntrica, colonialista e dominadora.

Com efeito, a TdL preconizou uma articulação equilibrada entre uma abordagem religiosa crítico-libertadora e a imprescindível secularidade nas esferas políticas e econômicas, almejando uma integração plena e congruente diante do panorama contemporâneo (cf. DUSSEL, 2001, p. 422).

Com base no exposto aqui, conceber a TdL como simples máscara de interesses econômicos e sociais configura uma interpretação reducionista que compromete a apreensão da riqueza e autenticidade de uma expressão religiosa latino-americana, profundamente enraizada na cultura popular (cf. LÖWY, 2008; 2016, p. 75). Igualmente equivocada seria uma apreciação do Cristianismo da Libertação restrita a simples quadro romanesco. Importa não desconsiderar as graves tensões internas na Igreja Católica<sup>43</sup> (cf. LIBÂNIO, 2012, p. 14), tampouco ignorar as reações vilipendiosas ou as críticas conservadoras que reverberam em variados espectros sociais e religiosos, diante do significado social da fé, tal como evidenciado pela TdL. Trata-se, portanto, de um esforço de pensar a fé cristã sob os influxos do tempo presente.

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia.** Tradução dos textos em espanhol de Franz J. Hinkelammert por Jaime A. Ciasen. São Paulo, Vozes: 1989.

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

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 5. ed. Nova ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2008.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico.** Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Teologia e prática: teologia do político e suas mediações.** Petrópolis: Vozes, 1982

<sup>43</sup> “[...] a Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício) publicou um documento, assinado pelo seu presidente (o próprio cardeal Ratzinger) que, pela primeira vez, condena oficialmente a teologia da libertação como ‘desvio’. A principal crítica desta Instrução sobre alguns aspectos da ‘Teologia da Libertação’ aos novos teólogos latino-americanos é seu recurso ‘de uma forma insuficientemente crítica’ aos conceitos ‘emprestados de diversas correntes do pensamento marxista’. Graças a estes conceitos – notadamente o de luta de classes – a Igreja dos pobres da tradição cristã se torna na teologia da libertação uma Igreja de classe, que tomou consciência das necessidades da luta revolucionária como etapa para a libertação e que celebra esta libertação na sua liturgia, o que conduz necessariamente a um ‘questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja’ ” (LÖWY, 2008).

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra**. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes: 2014.

\_\_\_\_\_. **40 anos da Teologia da Libertação** – A centralidade do pobre. 2011. Disponível em: <<https://orionitas.com.br/40-anos-da-teologia-da-libertacao-a-centralidade-do-pobre/>> Acesso em: 10 de maio de 2023.

\_\_\_\_\_. O perene desafio da Teologia da Libertação. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1323-1327, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

\_\_\_\_\_. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. **Jesus Cristo libertador: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo**. 12. ed. Petrópolis: Vozes 1988.

BOFF, Leonardo; BOFF Clodovis, **Como fazer teologia da libertação**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

BRIGHENTI, Agenor. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1403-1435, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.

CATÃO, Francisco. **O que é Teologia da Libertação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

CECATTO, Adriano. Semântica dos conceitos: teologia da libertação, pobres e igreja (1971-1984). **História Unicap**, vol. 8, n. 16, p. 147-161, jul.-dez. 2021.

CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, Frederico S. "Quem é meu próximo?": compaixão e direitos humanos em leitura cristã. In: CHACON, Daniel R. A.; ALMEIDA, F. S. (org.). **Fé cristã e direitos humanos**. São Paulo: Edições Loyola, 2021. p. 27-41.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana, IV: Política**. Trad. ?. São Paulo, Edições Loyola/Editora UNIMEP, s.d.

\_\_\_\_\_. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão**. Trad. ?. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. Teología de la liberación y marxismo. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 115-144.

\_\_\_\_\_. **Ética comunitária**: libertação na história. Trad. ?. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Caminhos de libertação latino-americana IV**. Trad. José Carlos Barcelos e Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1984.

ELLACURÍA, Ignacio. **Conversion de la Iglesia al reino de Dios**: para anunciarlo y realizarlo en la historia. Santander: Editorial Sal Terrae, 1984.

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Documento de Puebla** – Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.

FAUS, José Ignacio González. Pecado. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo II). p. 93-106.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2021.

GASDA, Élio Estanislau. Capitalismo, regime de exceção e crimes de lesa humanidade: perspectiva teológica. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 24, p. 117-137, 2021.

\_\_\_\_\_. Dimensão ético-social: memória subversiva de um Deus Crucificado. **Revista Pistis & Práxis**: Teologia e Pastoral, v. 10, p. 269-289, 2018.

\_\_\_\_\_. Economia mata (EG, 53): crítica teológica do capitalismo inviável. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 573-587, set.-dez. 2017.

GEBARA Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. Bingemer. Maria. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 601-618.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GONÇALVEZ, Paulo Sergio Lopes. Epistemologia e método do projeto sistemático da TDL. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 60, n. 237, p. 145-179, mar 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **O Deus da vida**. 3. ed. Trad. Gabriel C. Galache e Marcos J. Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação**: perspectivas. Trad. Yvone de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marciolino. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Pobres y opcion fundamental. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 303-322.

JUSTINO, Aline Aparecida. Teologia da Libertação e marxismo: religião e lutas emancipatórias. 162 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2017.

LIBÂNIO, João Batista. Teologia em revisão crítica. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1328-1356, out./dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

\_\_\_\_\_. Teologia da Libertação: esquerda católica e inserção. Considerações em torno dos temas centrais. **Plura: Revista de Estudos de Religião**, vol. 3, n. 1, p. 4-25, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001

LIBÂNIO, João Batista; TABORDA, Francisco. Ideologia. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo II). p. 579-600.

\_\_\_\_\_. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 21, p. 7-29, jan.-abr. 1981.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; PERTILE, Cassiano Alberto. O método ver-julgar-agir: genealogia e sua relação com a teo-logia da libertação. **Razão e Fé**, v. 22, n. 2, p. 33-43, 2020.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação**: luta de classes dentro da Igreja. 2008. Disponível em: <<http://orientacaomarxista.blogspot.com.br/2008/02/teologia-da-libertao-luta-de-classes.html>>. Acesso em: 10 abr. 2023.

MARINI, Ruy Mauro. **Dialéctica de la dependencia**. Cidade do México: ERA, 1973.

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

MITIDIERO JR., 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. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Trad. Luiz João Gaio. Santo André, SP: Academia Cristã, 2011.

MONDIN, Battista. **Quem é Deus?** Elementos de teologia filosófica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

PALÁCIO, Carlos. Cristianismo na América Latina. **Perspectiva Teológica**, v. 36, n. 99, p. 173-196, 2004.

\_\_\_\_\_. Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 51-64.

REGIDOR, José Ramos. Vinte e cinco anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, L.; REGIDOR, J. R.; BOFF, C. **A Teologia da Libertação**: balanços e perspectivas. São Paulo, 1996. p. 17-97.

RICHARD, Pablo *et al.* **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

SANTOS, Irineia Maria Franco dos. **Luta e perspectivas da Teologia da Libertação**: o caso da Comunidade São João Batista, Vila Rica, São Paulo: 1980-2000. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.

SANTOS, Theotônio dos. **A teoria da dependência**: balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo, RS: Oikos; São Bernardo do Campo, SP: Editeo, 2013.

SEGUNDO, Juan Luis. Libertad y liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. **Mysterium liberationis**: conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: UCA Editores, 1990. (Tomo I). p. 373-392.



SICRE, José Luis. **Com os pobres da terra**: a justiça social nos profetas de Israel. Trad. Carlos Felício da Silveira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

SOBRINO, Jon. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. [Trad.] Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Jesus, o libertador**: I. A história de Jesus de Nazaré. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Vozes, 1994. Série II - O Deus que liberta seu povo (Coleção Teologia e Libertação)

SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP, v. 25, n. 1, p. 215-234, jun 2013.

SUNG, Jung Mo. **Cristianismo da libertação**: espiritualidade e luta social. São Paulo: Paulus, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. Teologia da Libertação: de onde viemos, para onde vamos? *Horizonte*, v. 11, n. 32, p. 1678-1691, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.

TEIXEIRA, Faustino. **Comunidades eclesiais de base**. Petrópolis: Vozes, 1988.

TOMICHA, Roberto. Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1777-1800, out.-dez. 2013. Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos: balanço e perspectivas.