

Adriano Cecatto*

adrianocecatto@gmail.com

Resumo:

Nas décadas de 1960 e 1970, a Igreja Católica da América Latina teve como uma de suas marcas o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que propunha a práxis social e eclesial em defesa dos pobres. Temos por objetivo analisar a produção teológica de Gustavo Gutiérrez, considerado precursor da Teologia da Libertação. Pretendemos investigar as mudanças e permanências semânticas de Teologia da Libertação, Igreja e Pobres. O quadro teórico-metodológico fundamenta-se na história conceitual (Reinhart Koselleck), com a investigação dos conceitos e seu desenvolvimento semântico atrelado as nuances sócio-históricas. O conceito de Igreja apresentou maior alteração em função das mudanças institucionais em relação ao campo social e político. Institucionalmente a Igreja Católica assumiu o compromisso com a práxis histórica em relação aos pobres, todavia, tal postura não ocorreu de forma homogênea em função da diversidade de práticas, agentes e contextos eclesiológicos.

Palavras-chave:

História Conceitual; Teologia da Libertação; Igreja Latino-Americana; Gustavo Gutiérrez.

Abstract:

In the 1960s and 1970s, the Catholic Church in Latin America had as one of its characteristics the development of the Liberation Theology, which proposed social and ecclesial praxis in defense of the poor. Our objective of study is the theological production of Gustavo Gutierrez, considered a forerunner of the Liberation Theology. We intend to investigate the semantic changes and permanencies of the Liberation Theology, Church and the Poor. The theoretical-methodological framework is based on conceptual history, with the investigation of the concepts and their semantic development linked to the socio-historical nuances. The concept of the Church presented a greater change due to the institutional changes in relation to the social and political field. Institutionally, the Catholic Church made a commitment to historical praxis towards the poor. However, this attitude did not take place in a homogeneous way due to the diversity of ecclesiological practices, agents and contexts.

Keywords:

Conceptual History; Liberation Theology; Latin American Church; Gustavo Gutiérrez.

* Doutorado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Possui experiência na área de História, com docência na Educação Básica e Superior, atuando principalmente nas seguintes temáticas: Ensino de História, Formação Docente, Imagem, História e Religião, História da Educação Católica, Catolicismo Brasileiro, Recepção do Concílio Vaticano II, Métodos e Técnicas de Pesquisa. É membro do Laboratório Estudos da Religião, Modernidade e Tradição (LERMOT-PUCMG).

Introdução

O objeto desse estudo é o conceito de Teologia da Libertação (TdL)¹ constituído por Gustavo Gutiérrez, discutido nas obras publicadas por ele entre os anos de 1971 e 1984.² Esse termo pode ser vinculado a outros dois centrais: pobres e Igreja. Tais conceitos demandam atenção por possuírem relação com o social e o político, considerando que “*el estudio del lenguaje conceptual tiene un lugar propio en sus usos políticos y culturales*” (JASMIN, 2007, p. 176). A determinação do período temporal e a escolha do objeto justifica-se pelo fato de ter sido o auge da produção teológica de Gustavo Gutiérrez e demais teólogos da libertação na América Latina. Nas circunstâncias históricas da Conferência Episcopal de Medellín (1968)³, a Igreja da América Latina e Caribe lançou as bases da TdL, evidenciando a opção pelos pobres (MONDIN, 1980).

Em geral, conceitos podem ser observados de forma progressiva, mesmo quando constatada uma reduzida variabilidade semântica, levando em conta que os “significados que não se tornam controversos são janelas para a observação do consenso social, das crenças e das ideias mais profundas de um povo, comunidade ou grupo social” (FERES JÚNIOR; SÁ, 2014, p. 26). Com esta escritura, pretendemos compreender as mudanças semânticas de TdL, Pobres e Igreja na produção bibliográfica de Gustavo Gutiérrez (1973; 1974; 1976; 1977; 1980, 1984), na perspectiva da história intelectual. O faremos abordando a documentação cronologicamente e analisando o emprego dos referidos conceitos. As fontes remetem diretamente às discussões e orientações concernentes à Teologia da Libertação durante as décadas de 1970 e 1980.

Como abordagem teórico-metodológica, optou-se pela história dos conceitos de Reinhart Koselleck, observando a semântica e suas possíveis alterações, sem deixar de estabelecer injunções sociais e políticas para a compreensão das principais transformações de um conceito, num reduzido espaço temporal (FERES JÚNIOR, 2004; JASMIN, 2005; JASMIN, 2007). Portanto, uma das premissas metodológicas é o esforço do pesquisador em compreender os conflitos sociais e políticos temporalmente localizados por meio de limitações conceituais e interpretação dos usos da linguagem; assim sendo, a história conceitual requer a leitura atenta

¹ Michel Löwy utiliza o termo Cristianismo de Libertação, que tem a TdL como produto espiritual por tratar-se de uma reflexão religiosa/espiritual, e não um discurso político/social. “Antes de mais nada, a Teologia da Libertação é um corpo de textos produzidos a partir de 1970 por figuras latino-americanas tais como Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Munoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai), Samuel Silva Gotay (Porto Rico), para mencionar apenas o mais conhecidos.” (LÖWY, 2016, p.73). A TdL não pode ser homogeneizada, tanto em sua concepção quanto em sua práxis, no sentido marxista do termo. Na Argentina, por exemplo, o teólogo Enrique Dussel (1984) propôs uma TdL à partir dos pobres e da revelação por meio das experiências bíblicas do povo de Deus, compreendendo a fé como interpretação histórica cotidiana. Todavia, Gustavo Gutiérrez foi quem por primeiro propôs um discurso sobre a libertação que pudesse ser alternativa e se contrapor ao discurso dominante de desenvolvimento econômico. Por sua vez, a libertação dos pobres deveria passar necessariamente pelo viés marxista para compreender a libertação numa perspectiva social/política da fé, embora alguns autores insistam em dizer que o marxismo seja uma questão periférica nas discussões em torno da TdL (BOFF; BOFF, 1985).

² Embora a primeira obra tenha sido publicada no Brasil em 1976, sua primeira edição é datada de 1971. Existem muitos outros escritos do autor, contudo, de forma aleatória, optamos por esses trabalhos distribuídos ao longo de uma década, a fim de dar conta do objetivo a que nos propomos.

³ Conferência dos Bispos da América Latina e Caribe realizada em Medellín (Colômbia), entre 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. Em suas reflexões, demandou atenção à realidade de América Latina, e a reflexão girou em torno da busca por caminhos de uma presença mais intensa e renovada da Igreja.

das fontes, partindo da premissa teórica de confrontar as mudanças e permanências dos significados atribuídos aos usos conceituais “a partir das estruturas repetitivas próprias da semântica, medir inovações de sentido” (KOSELLECK, 1992, p. 144).

A história conceitual quer ser um método de crítica às fontes a partir de termos relevantes do ponto de vista social e político, “pois toda semântica se relaciona a conteúdos que ultrapassam a dimensão linguística” (KOSELLECK, 2006, p. 103). Por essa razão, os processos de preservação, transformação e inovação são compreendidos diacronicamente ao longo da série de significados e dos usos a partir de indicadores que possibilitem “compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem” (KOSELLECK, 2006, p. 103). Portanto, os conceitos constituem experiências singulares e requerem atenção quanto a sua gênese ou apropriação, para melhor captar o período estudado.

Gustavo Gutiérrez: Teologia da Libertação, Pobres e Igreja

O teólogo Gustavo Gutiérrez nasceu em Lima, Perú (1928), onde cursou medicina e filosofia e posteriormente, aos 24 anos resolveu iniciar os estudos para se tornar sacerdote em Santiago, Chile. Foi ordenado sacerdote em 1959 e nomeado para trabalhar em uma paróquia de um bairro pobre de periferia (Rimac, em Lima), além de lecionar na universidade e se envolver com movimentos de estudantes católicos. “*La visión de sus superiores acerca de sus cualidades y la mentalidad eclesial de esa época lo llevaron a Santiago, Lovaina y Lyon para completar una vasta y sólida formación filosófica y teológica*” (TORRES, 1990, p. 203). Além de ter realizado os estudos de teologia, em Lyon, estudou filosofia e psicologia na Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Como intelectual católico, esteve imerso no universo de uma igreja popular que lhe possibilitou sistematizar a experiência espiritual e a prática social em seus escritos de teologia. Por igreja popular, compreende-se aquela que se preocupa com a justiça social, assegura a participação efetiva dos leigos e promove o compromisso com os pobres.

Seus escritos circulavam inicialmente pela América Latina, por meio de publicações e palestras em encontros de teologia, que certamente foram espaços imprescindíveis para determinar parcerias com outros teólogos que compartilhavam as ideias do catolicismo de libertação e cooperou sensivelmente para a sistematização da TdL. O subdesenvolvimento dos países ditos de “terceiro mundo” e os problemas de ordem social que lhe fizeram estabelecer críticas ao capitalismo vigente, impulsionou parcela dos agentes eclesiais a fazer “a opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela autolibertação” (LÖWY, 2016, p. 77).

Portanto, essa teologia propunha o desenvolvimento de comunidades de base entre os pobres como alternativa para a Igreja divergir com o individualismo imposto pelo sistema capitalista e incentivar a promoção da libertação histórica. O subdesenvolvimento, criticado pela teoria da dependência, foi uma questão central de onde emanava uma série de mazelas sociais: “a dinâmica de uma economia capitalista leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 78). Para essa teologia, a prática

cristã consistia em estar imbuída de consciência e luta por uma construção histórica contrária à pobreza e à violência institucionalizada que retirava a liberdade dos seres humanos. Segundo Rocha e Oliveira (2016, p. 623), a TdL “caminhava no sentido de tornar o pobre em agente de sua luta e de seu próprio destino, sendo este o conquistador de sua igualdade perante a sociedade.” Com esse direcionamento teórico e prático que G. Gutiérrez estabeleceu a centralidade dos pobres, contudo, não se eximiu em reconhecer o marxismo como uma possível chave de leitura da sociedade e seus problemas (alienação e exploração), que ao longo de sua trajetória rendeu severas críticas das diversas instâncias hierárquicas da Igreja Católica Romana pelo fato de suas reflexões não se restringirem ao âmbito da espiritualidade bíblica e ponderar as realidades sócio-históricas. A principal crítica, advinda dos setores mais conservadores, considerava que a influência dessa teologia afastaria os cristãos da prática espiritual, já que houve a opção por considerar os problemas de ordem política, econômica e social:

Ao se iniciar a década de 1960, a revolução cubana, o fracasso da Aliança para o Progresso, a crise do modelo desenvolvimentista e o crescimento de movimentos de esquerda não ligados aos partidos comunistas tradicionais foram alguns dos fatores que levaram os teólogos latino-americanos a enraizar o pensamento no solo que pisavam. Não que fosse uma questão de procurar por categorias que permitissem uma reinterpretação de fatos sociais e políticos. O motor da teoria era a prática das comunidades populares cristãs, enraizada na luta; conforme transformavam o mundo, também alteravam o modelo da Igreja. Mudança social e eclesiogênese estão, em última instância, ligadas (BETTO, 2018).

Em uma reportagem publicada na França, no jornal *La Croix* (24/03/2012) e traduzida por Moisés Sbardelotto, no Brasil (04/04/2012), evidencia alguns elementos que Martine de Sauto considerou serem centrais na teologia de G. Gutiérrez. Mesmo que se tenha enfatizado que a TdL não constituía um programa político, encontrava-se no cruzamento de três níveis: “O nível econômico: é preciso combater as causas das situações injustas. O nível do ser humano: não basta mudar as estruturas, é preciso mudar o ser humano. O nível mais profundo, teológico: é preciso se libertar do pecado, que é a recusa de amar a Deus e ao próximo” (SAUTO, 2012). A TdL adquiriu sentido à medida que se manteve vinculada às práticas de libertação das comunidades cristãs do terceiro mundo; comunidades essas que amargavam e resistiam a opressão política e econômica. Nessa perspectiva, a narrativa não pode ser desvinculada do compromisso pastoral (entende-se o conjunto de ações da Igreja Católica com a finalidade de promover a evangelização), justamente por que “o teólogo da libertação não é um intelectual de poltrona, confinado em bibliotecas e salas de leitura, dedicado a um rigor acadêmico, protegido de conflitos atuais” (BETTO, 2018).

Interessante é que as raízes da teologia européia, mormente as reflexões procedentes da *Nouvelle Théologie*⁴, interferiram na formação de G. Gutiérrez. Sua produção teológica e prática pastoral engajada

⁴ A Nova Teologia se desenvolveu no início do século XX e pretendia renovar o pensamento teológico e a investigação bíblica. Entre os principais teólogos podem-se mencionar: Henri de Lubac (1896-1991), Karl Rahner (1904-1994), Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), Edward Schillebeeckx (1914-2009), Marie-Dominique Chenu (1895-1990), Yves Congar (1904-1995), Jean Daniélou (1905-1974). O teólogo Johann Baptist Metz foi um dos que trataram da secularização através da teologia política, evocando as

História Unicap, Vol. 08, n. 16, Jul./Dez. de 2021

permitem caracterizá-lo um “intelectual orgânico”, na perspectiva empregada por Antonio Gramsci - que também foi um dos teóricos de referência desse teólogo - à medida que se dedicou em defender os pobres, a luta indígena e viveu junto dos sujeitos da “revolução” social e eclesial. De outro ponto de vista, também pode ser definido por intelectual mediador, aquele que “não pode ser confundido com um simples emissor ou condutor isento, um elo entre a mensagem e seu público, sem ser também alguém que interaja, que agregue valores e discursos ao produto cultural que media” (BORGES, 2017, p. 380). Isto é, um sujeito ativo, que consolidou uma organicidade da experiência de fé com a política, com a finalidade de promover os sujeitos e colocá-los na condução dos interesses da coletividade cristã, que adquiriu sentido dentro de uma comunidade de fé.

Em *Teologia da Libertação: perspectivas* (1976), obra publicada em 1971, constam os primeiros elementos metodológicos acerca da TdL. A proposta de G. Gutiérrez não se opõe à teologia produzida e divulgada na Europa, como já mencionamos, mas preconiza uma teologia contextualizada à realidade, tendo como lugar de enunciação Lima (Peru), porém ampliou as discussões para a América Latina. A libertação é compreendida como mecanismo de superação da dependência econômica, social e política em relação aos países capitalistas. Para ser plena e autêntica, teria de ser “assumida pelo próprio povo oprimido, e para isso deverá partir dos próprios valores desse povo” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 88). Logo, este teólogo desloca as discussões do tema “desenvolvimento” para “libertação”, por enfatizar o distanciamento da dependência. O termo libertação surgiu na década de 1960, dentro da teoria da dependência em oposição à teoria do desenvolvimento do sistema capitalista na América Latina (LIBÂNIO; MURAD, 2001). Essa teoria trata de como “a dinâmica de uma economia capitalista leva ao estabelecimento de um centro e de uma periferia” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 78). Outros teóricos trataram da teoria da dependência, porém a chamada terceira fase de seu desenvolvimento, na década de 1970, destacou-se com Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, que foram as principais referências teóricas de G. Gutiérrez para fazer uma análise sociológica do processo de subdesenvolvimento da América Latina, porém, com o devido distanciamento da perspectiva liberal (KOLING, 2007). Ademais, é indispensável considerar o contexto da revolução cubana e os movimentos revolucionários e marxistas como referência para o desenvolvimento da TdL e sua luta contra a pobreza, o imperialismo e o capitalismo (CHAOUCH, 2007).

Portanto, o conceito de libertação transita pelas dimensões política e econômica, com “uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de *pecado estrutural*” (LÖWY, 2016, p. 77). A situação de “miséria e espoliação” da população é tratada como fruto da exploração do trabalho. Essa exploração apenas findaria à medida que a luta de classes possibilitasse romper com as “estruturas opressoras que impedem que o homem viva com dignidade e assuma seu próprio destino”

dimensões históricas e antropológicas no processo de pensar a salvação numa sociedade emancipada em seus valores à partir de uma práxis moral e política. Fator evidente é que havia o desejo de diálogo com a sociedade, que por sua vez, repercutiu uma produção teológica sustentada no contexto histórico. Surgiu junto a esses teólogos o debate sobre a teologia da secularização para se pensar o lugar da fé, do cristianismo e da Igreja Católica diante da modernidade numa perspectiva de reconciliação Cf. Gibellini (2002) e Xavier (2015). Conforme Rodrigo Coppe Caldeira (2011, p. 16) observou, tais teólogos “visavam uma aproximação dos pressupostos modernos.”

(GUTIÉRREZ, 1976, p. 152). Nessa perspectiva, a consciência da realidade vincula-se à revolução social, que somente ocorrerá à medida que a Igreja Católica Romana compartilhar das aspirações dos povos latino-americanos. Por esse motivo, a libertação está associada à práxis histórica, que na concepção de Karl Marx, se relaciona às transformações materiais da realidade; uma reflexão aportada na experiência social, com a opção pelos pobres e espoliados. “No contexto da história política da América Latina nos anos 70, a Teologia da Libertação surgiu como uma resposta à relativização da vida e à marginalização social e econômica desses povos” (ANGELOZZI, 2013, p. 107).

A pobreza definida por G. Gutiérrez (1976) fundamenta-se na Bíblia, é palpável e diz respeito aos povos injustiçados e desprovidos de bens materiais; ao reconhecer essa realidade, propõem superar a concepção de pobreza pela via interpretativa meramente evangélica, porque o sentido está na responsabilidade e no compromisso de solidariedade com os pobres. Nessa ótica, torna-se basilar estar com o povo na luta contra a pobreza. “*La controversia provocada por la aparición de la teología de la liberación se explicó por la radicalidad de su opción en favor del cambio social*” (CHAOUCH, 2007, p. 428).

Por sua vez, G. Gutiérrez (1976) concebe uma Igreja dividida e incipiente no tocante aos assuntos políticos e de transformação social. Incipiente porque sua estrutura, organização e seus agentes (bispos, sacerdotes, religiosos e leigos), particularmente a hierarquia, avançavam vagarosamente em direção às mudanças recomendadas pelo Concílio Vaticano II⁵, e pela Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968). Ainda que a Igreja se posicionou dividida, sobretudo ao reconhecer a explícita tensão entre os distintos grupos no interior da Igreja Católica Romana, os agentes eclesiais imbuídos de uma nova teologia e das orientações pastorais do Vaticano II, advertiram que a salvação deveria estar condicionada à justiça social; havia consciência de que “a comunidade cristã latino-americana acha-se num continente pobre. Mas a imagem por ela apresentada, tomada em conjunto, não é a de uma Igreja pobre” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 119). Concebe, portanto, duas Igrejas: uma hierárquica, burguesa, fechada sobre si; e outra, que é a minoria progressista, vinculada às questões políticas e sociais. Deste modo, mesmo reconhecendo a diversidade de concepções e práticas eclesiais, propõe a constituição de uma cultura popular consciente e politizada. Entretanto, segundo Montero (1995, p. 246), nas décadas de 1960/70, os próprios ditos progressistas da Igreja encontraram dificuldades para trabalhar com a cultura popular.

Aberta ou sutilmente cúmplice da dependência externa e interna em que vivem nossas populações, a maioria da Igreja empenhou pelos grupos dominantes aos quais dedicou – por ‘eficácia’ o melhor dos seus esforços, identificando-se com esses setores e assumindo seu estilo de vida (GUTIÉRREZ, 1976, p. 119).

⁵ Concílio convocado pelo papa João XXIII em 25 de janeiro de 1959 e realizado pela Igreja Católica, em Roma, entre 11 de outubro de 1962 e 8 de dezembro de 1965, organizado em quatro sessões e contando com a participação dos bispos de todos os continentes. “A consequência maior do Concílio Vaticano II está na emergência de práticas eclesiais e teológicas que buscaram atualizar a Igreja no mundo por meio da busca do diálogo com a cultura moderna” (Souza; Gonçalves, 2013, p. 13).

No contexto latino-americano, de maneira predominante, o trabalho pastoral da Igreja Católica encontrava-se distante da práxis história; ao passo que a TdL não propunha politizar evangelizando. Consoante Chaouch (2007) a Igreja Católica Romana teria renunciado a sua missão profética de denúncia contra a violência social e a defesa dos pobres, causando oposição à própria TdL. A questão central da teologia não é a política, mas uma concepção eclesial e doutrinária que institui os pobres em sua centralidade. No entanto, negar a luta de classes significou tomar partido em favor dos setores dominantes. “Quando a Igreja rejeita a luta de classes está procedendo objetivamente como uma peça do sistema imperante: este, com efeito, pretende perpetuar, negando sua existência, a situação de divisão social em que se baseiam os privilégios de seus usufrutuários” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 229). Neste caso, é interessante notar que a libertação vinculou-se à opção institucional da Igreja – sobretudo com a as diretrizes da Conferência Episcopal de Medellín para a evangelização inserida na realidade do continente-, que, nesse período, para tornar coerente o seu discurso, necessitou desvincular-se da proteção da classe social “usufrutuária e defensora da sociedade capitalista imperante na América Latina que fez da Igreja institucional uma peça do sistema, e da mensagem cristã um componente da ideologia dominante” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 220).

Deve-se notar que a ideia de libertação transitava pelo “descentramento” da Igreja, que orientava-se para a renovação da prática pastoral e deixou de ser lugar exclusivo de salvação: “os próprios oprimidos deverão ser os agentes dessa ação pastoral; os marginalizados e espoliados também não têm voz própria na Igreja de quem veio ao mundo sobretudo por eles” (GUTIÉRREZ, 1976, p. 225).

Nos escritos *Apuntes para una Teología de la Liberación* (1973) e *Práxis de Libertação. Teologia e Anúncio* (1974), o termo libertação supõe muito mais do que a melhoria das condições de vida material ou uma mudança radical nas estruturas sociais, “*supone la creación continua de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente*” (GUTIÉRREZ, 1973, p. 40). Destacadamente, a filosofia marxista adquiriu significado na reflexão teológica para a leitura e interpretação da realidade, uma tarefa basilar da teologia: “*La teología cristiana es sensible al desafío del marxismo y se orienta hacia una reflexión del significado que tiene la transformación del mundo*” (GUTIÉRREZ, 1973, p. 33-34). Destarte, a teologia assumiu a função de elaborar uma reflexão crítica sobre a atividade e ação da Igreja Católica à luz do contexto de revolução social. Deste modo, a libertação manteve a tônica da semântica ao designar o homem como agente ativo da história, cabendo-lhe articular a revolução cultural em prol de um novo ser humano e suas respectivas necessidades de ordem espiritual, econômica e social.

Evidencia-se, portanto, a libertação centrada nos pobres como sujeitos da ação. Contudo, apresenta-se mais como desejo do que como práxis, em função da incipiente participação coerente e harmônica da Igreja Católica entre os setores populares, por faltar com o “reconhecimento” e “descobrimento real dos pobres” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 735). Por “descobrimento real dos pobres”, entende-se que não bastaria reconhecer a existência dos pobres e o sistema que os fazia perpetuar em tal conjuntura; fazia-se urgente uma Igreja atuante no cenário das decisões políticas. Os pobres são reconhecidos na condição material de pobreza, constituindo

a maioria esmagadora da América Latina, já que para G. Gutiérrez (1973; 1974) a libertação do continente significava mais que superar a dependência econômica, política e social.

Ao discorrer sobre o papel da Igreja, G. Gutiérrez constatou que esta instituição não assumiu as exigências políticas e o mundo dos pobres (GUTIÉRREZ, 1973; 1974). Tal práxis libertadora requisitava dessa instituição fazer-se presente nas “zonas fronteiriças da comunidade cristã em que se dá com maior intensidade o compromisso revolucionário” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 742). Aqui, se verifica a alteração semântica ao propor uma Igreja engajada e revolucionária. Por sua vez, a Igreja em sua totalidade de contextos plurais, não se identificava com as classes oprimidas, por isso a necessidade de se articular “modos diferentes de estar presente no mundo popular além de toda rigidez institucional. Saber escutar uma voz diferente da que estamos acostumados a ouvir na Igreja” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 751). Esse conceito de libertação, com os pobres no centro do processo, só pode ser assimilado à medida que relacionamos a experiência de inserção desse teólogo nos meios populares na periferia da cidade de Lima, Peru. Esse sacerdote da Ordem dos Pregadores (ou simplesmente Ordem Dominicana) concebe, que antes de se fazer teologia, torna-se imprescindível a práxis, viver entre os pobres para melhor compreender a realidade. Por isso, sua atividade pastoral como sacerdote e teólogo, se desenvolveu na periferia.

Há nitidamente o retrato de uma Igreja que se manteve afastada do diálogo com o mundo secularizado⁶ (GUTIÉRREZ, 1973), e um dos entraves para a libertação se deve ao fato de que, tanto em países ricos como em países pobres, essa instituição continuava atrelada às classes exploradoras, aos que detinham o poder político e econômico. Isso se deve ao fato de que a hierarquia eclesiástica se posicionou insuficientemente diante das situações de injustiça, de modo que tal postura institucional apresentou-se como entrave à libertação.

Nesse ponto de vista, a realidade social questionou a Igreja Católica para que pudesse dar um novo significado ao cristianismo e suas práticas. Vive-se num continente de revoluções e a revolução social exigiu dela romper com a ordem estabelecida. Considerando esse mesmo contexto, Sanchis (1992, p. 23), ao tratar da Igreja Católica no Brasil, destaca que “não é a Igreja que, por interesse, se volta para as classes populares, mas é a consciência de classe dos setores populares que a penetra e nela desencadeia uma mudança de lugar social.”

Ao mesmo tempo, é oportuno reconhecer as particularidades das experiências isoladas de bispos e sacerdotes que foram tachados de subversivos, outros vigiados pela segurança nacional, outros exilados e outros até mesmo assassinados pelas forças armadas e por terroristas anticomunistas. “*Muchos sacerdotes se*

⁶ Uma postura dialógica com a sociedade e seus problemas de ordem econômica e social já se articulava na Igreja Católica desde o século XIX, a começar *Rerum Novarum*, de Leão XIII (1891). No entanto, o Concílio Vaticano II (1962-1965), com a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (1965) estabeleceu maior disposição para dialogar com os valores de sociedade já muito modificada no âmbito da cultura. Isso possui relação com o paradigma do pluralismo religioso (Peter Berger) por que passava o continente europeu, com a paisagem religiosa da modernidade que se caracterizou pela individualização e subjetivação das práticas religiosas. Segundo Danièle Hervieu-Léger (2008, p.44), “a crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional.” Sobre o tema da secularização, conferir: Berger (2017) e Menozzi (1998).

ven impulsados por su consciencia a comprometerse en el campo de la política, en estrecha relación con los grupos de la izquierda” (GUTIÉRREZ, 1973, p. 61-62). Segundo Chaouch (2007) e Joanoni Neto e Scaloppe (2013), Oscar Arnulfo Romero (1917-1980), bispo de *San Salvador (El Salvador)*, foi um dos sacerdotes que, de conservador e anticomunista, procedeu com voz influente na constituição da trajetória de uma Igreja popular, articulado com os movimentos de esquerda e declarando assim resistência aos governos opressores civis e militares. Foi nomeado bispo de *San Salvador* em 1970, e em 24 de março de 1980 foi assassinado por denunciar as oligarquias, governo, partido político e exército por suas posturas excludentes e antidemocráticas, sobretudo no tocante às fraudes eleitorais e ao problema agrário.

Para G. Gutiérrez (1973; 1974) a Igreja deve ser subversiva em relação à ordem social estabelecida; o pobre é considerado um “subproduto” do sistema capitalista, não está sendo ouvido e atendido. “É o marginalizado do nosso mundo social e cultural. E mais: o pobre é o oprimido, o explorado, o despojado do fruto do seu trabalho, o espoliado do seu ser de homem” (GUTIÉRREZ, 1974, p. 737). Segundo Menezes Neto (2012), quando a TdL se propôs utilizar instrumentos de análise marxista, acabou fazendo uma síntese fundamental para as lutas sociais na América Latina. Contudo, G. Gutiérrez não estabeleceu o marxismo como fundamento da TdL, mas os pobres em distintos contextos: bíblico e social, embora, como já dissemos, reconheceu ser um importante instrumento para a análise social e política.

G. Gutiérrez, no artigo “*O que é ser Igreja?*” (1977), quando analisou a realidade da maioria dos países pobres que compõe a América Latina, indagou a Igreja Católica ainda centrada na Europa e o fato de se apresentar como modelo de prática pastoral para a América Latina. “Ligada historicamente à cultura ocidental, à raça branca, à classe dominante da sociedade europeia, a expansão da Igreja pelo mundo traz o cunho do Ocidente” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 88). Este texto não argumenta diretamente sobre a semântica libertação, mas estabelece uma incursão sobre as possíveis mudanças de posicionamento político e social da Igreja Católica, que para G. Gutiérrez, também deveria assumir as formas de lutas mais radicais. “*Los reveses que ha sufrido la han obligado a reestructurar su programa, pero sería ingenuo suponer que ha terminado la lucha armada*” (GUTIÉRREZ, 1973, p. 59).

Novos elementos foram agregados à compreensão de Igreja. Com o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica procurou atualizar a prática pastoral, empenhando-se em encontrar uma linguagem compatível com as realidades sócio-culturais, concebendo-a como “Povo de Deus”.⁷ Porém, as mudanças na Igreja não ocorrem necessariamente de dentro para fora, mas ao contrário, “a consciência eclesial toma impulso *de fora*, a partir do mundo moderno, mundo hostil à Igreja, nascidos séculos antes, orgulhoso de seus valores próprios” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 89). Dessa forma, G. Gutiérrez propõe o diálogo da Igreja com a sociedade moderna pela via da libertação, assinalando que essa instituição não apoiou a luta de classes; além do mais, a abertura aos documentos conciliares não teria sido suficiente para provocar nela postura de diálogo com a esfera social.

⁷ A constituição dogmática *Lumen Gentium* (1964) apresentou uma proposta de Igreja em que todos os batizados participam igualmente do mesmo múnus de Cristo. Além da constituição dogmática, cf. Comblin (2002).

Tal abertura, segundo G. Gutiérrez, ocorreu muito mais em relação à dimensão econômica do que em função da missão a que a Igreja se propôs em suas orientações, levando em consideração que a recepção do Concílio Vaticano II foi reconhecida como um terreno em construção, vinte anos após seu encerramento (1985). “Que esta não seja um todo único, mas que nela haja lutas entre as classes sociais é algo que não está na linha de mira do Vaticano II. A abertura ao mundo tem sabor de sociedade burguesa” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 89).

Deste modo, a pobreza teria apenas tocado as portas do Concílio Vaticano II, pela insuficiente opção da Igreja pelos pobres e marginalizados. Portanto, uma mudança requer dessa instituição a atualização, “descer até os infernos deste mundo, comungar com a miséria, a injustiça, as lutas e esperanças dos condenados da terra, porque deles é o Reino dos céus” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 90). Diante de tais exigências, essa compreensão de Igreja “Povo de Deus” articulada no Vaticano II apresenta-se mais como utopia do que práxis.

Destarte, há uma concepção de que a evangelização será libertadora à medida que os pobres forem seus portadores e a Igreja se tornar pobre. Argumenta-se que a “subversão da história” é um importante passo para caracterizar a luta dos pobres contra o sistema que os oprime. A grande questão de fundo dessa opção ou não da Igreja Católica, se deve ao seu centralismo sobre uma eclesiologia européia, por isso a advertência para uma prática de inserção nos meios populares.

Esta obra retrata um contexto político e social novo ao mencionar a Ditadura Civil Militar na América Latina, citando o caso do Brasil, além de salientar as prisões políticas, tais como torturas e mortes de camponeses em Honduras e sacerdotes na Argentina. “Como cantar a Deus num mundo de opressão e repressão?” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 93). Frente o contexto das ditaduras e o conseqüente aumento da repressão militar, é preciso ponderar que “*una de las principales contribuciones de la teología de la liberación consistió en impulsar movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, por ejemplo en torno a los derechos humanos*” (CHAOUCH, 2007, p. 449). Nas décadas de 1960 e 1970, alguns países da América Latina se destacaram por seus governos militares, que estiveram no poder por longo período. Nessas décadas de autoritarismo, a industrialização e o desenvolvimento econômico, “aliados com as elites, os militares e o capital internacional, tentavam frear o crescente poder da classe trabalhadora e dos grupos populares que ameaçavam seus privilégios” (HARTLYN; VALENZUELA, 2009, p. 130).

Nos escritos de *Pobres e libertação em Puebla* (1980), G. Gutiérrez conectou as discussões ao contexto da Conferência Episcopal Latino Americana de Puebla (1979), realizada no México, cujo tema foi *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, procedeu com continuidade às reflexões e orientações desenvolvidas na Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968), que destacou a “opção preferencial” da Igreja pelos pobres e por sua libertação. As discussões desse teólogo detiveram-se sobre o documento como tentativa de recuperar o tema “pobreza” que teria sido apropriado pela Igreja sob diferentes hermenêuticas. Desse modo, questionou as incoerências de uma instituição que assumiu e disse estar ao lado dos pobres, ao passo que a práxis não evidenciou tal compromisso.

Um dos propósitos deste livro foi de recuperar o real significado de pobreza que, para o autor está claro: caracteriza-se pela carência material. Pode-se assegurar que a opção pelos pobres não foi postura homogênea da instituição, havendo tensões entre os distintos grupos no interior da Igreja Católica, e estes últimos “moveram campanhas difamatórias antes e depois da conferência” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 75). Por outro lado, há de se reconhecer a interferência dos bispos progressistas nas discussões e nos documentos das Conferências Episcopais de Medellín e de Puebla. A Conferência de Puebla contribuiu para afirmar que “os pobres existem” e a Igreja precisava dar respostas à “injustiça institucionalizada” no “subcontinente” América Latina.

Por isso, G. Gutiérrez constatou que a Igreja estava dividida entre conservadores e progressistas; reconheceu que parte da instituição teria avançado em relação ao compromisso com os pobres para além das iniciativas assistencialistas, com “denúncia e luta contra a ordem social injusta” (GUTIÉRREZ, 1980, p.73). Mas essa opção gerou conflitos dentro e fora da própria Igreja Católica, seja em função das acusações de seus agentes terem permanecido ao lado dos poderes sócio-econômicos e políticos, seja pelos perigos de desvios ideológicos da teologia com a apropriação da teoria marxista.

Nesta obra (1980), a práxis da libertação apresenta novos elementos, por uma *libertação integral* que não mais se restringiria às condições históricas e sociais: “libertação econômica, social, política, libertação do ser humano de qualquer espécie de servidão, libertação do pecado e, conseqüentemente, comunhão com Deus, fundamento último da fraternidade humana” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 51). Em certa medida, ampliou o conceito de libertação para além do social ao acrescentar o elemento teológico, que se atrelava fundamentalmente aos valores evangélicos. Contudo, G. Gutiérrez destacou a insuficiente identificação da Igreja com o “Cristo pobre e com os pobres.” Um primeiro passo a ser dado pela Igreja está em rever suas próprias estruturas e o estilo de vida de seus membros. E segundo, deveria assumir o compromisso e coerência com o social, haja visto que “Puebla nos fez ver que o programa de Medellín não foi cumprido como deveria” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 81). Portanto, a Conferência Episcopal de Puebla ensejou orientar os caminhos da Igreja no processo de evangelização da América Latina, tendo em sua centralidade os socialmente pobres e excluídos. Em relação à Medellín, a concepção de que o pobre tem um potencial evangelizador constitui um avanço em Puebla. Porém, ao detectar tal cenário, concebe uma Igreja que de maneira geral não se comprometeu com a dimensão política. Para Enrique Dussel (1989, p. 71), há um movimento contrário, já que “a Igreja não vai ao povo; agora é o próprio povo-igreja que fala de si mesmo. Este modelo de Igreja faz tremer o conceito clerical ou elitista de Igreja e daí as tensões existentes na América Latina.”

Ao trazer à baila as discussões do documento de Puebla, os pobres são enfaticamente retomados, justamente pelo reconhecimento de que a Igreja não havia assumido o compromisso com esses sujeitos prioritários da evangelização, de acordo com as diretrizes da Conferência Episcopal de Medellín (1968): “A que pobres se referem os textos quando falam de opção preferencial?” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 34). G. Gutiérrez entende que o documento se refere aos pobres reais, os que carecem de bens materiais. Dessa

maneira, a semântica não se alterou nesse percurso eclesiológico e social. “Insistimos no caráter ‘concreto’, ‘material’, do pobre; para Puebla é ele o motivo pelo qual se deve optar com preferência” (GUTIÉRREZ, 1980, p. 39). Fundamenta-se teologicamente na própria bíblia, por serem eles os “bem-aventurados do Reino dos Céus”. Contudo, a compreensão dos pobres amplia-se nesse texto ao referenciar a classe operária, as mulheres e os índios. “*Los ‘pobres’ concientizados, inspirados por su fe religiosa, eran vistos como los actores de su propia liberación. Es así como la teología de la liberación pretendió ser ‘la voz de los pobres’*” (CHAOUCH, 2007, p. 429).

Em *Teología y ciencias sociales* (1984), o autor retomou o diálogo da teologia com as ciências sociais, destacando Fernando Henrique Cardoso como um de seus referenciais teóricos para justificar a utilização das teorias marxistas: “*Pero nos interesaba igualmente hacer ver que los aportes del análisis marxista deben ser colocados y criticados em el horizonte de las ciencias sociales*” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 78). Dessa forma, compreende que não deve a teologia recorrer somente à análise política e econômica, mas considerar as questões mais candentes advindas do social e econômico, a libertação integral, pois “*el marxismo era una mediación central de la teología de la liberación, la cual exigía una ruptura concreta con la estructura social de dominación, pero su visión social tenía también una dimensión religiosa propia del catolicismo*” (CHAOUCH, 2007, p. 435). Essa libertação integral pautava-se nos valores evangélicos, na experiência bíblica.

Ao mesmo tempo, na década de 1980, G. Gutiérrez constatou que a Igreja Católica ainda não havia encontrado uma linguagem adequada e atualizada para evangelizar, referindo-se àquela “*que nazca desde la situación y sufrimientos creados por la pobreza injusta in que viven las grandes mayorías (razas despreciadas, clases sociales explotadas, culturas marginadas, discriminación de la mujer)*” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 73). A ausência de uma linguagem considerada adequada aos desafios contemporâneos pode possuir relação com a falta de inserção da Igreja nos meios populares. Há, portanto, a urgente necessidade de a Igreja Católica empreender o trabalho pastoral aportado nos problemas da América Latina, em que o amor ao próximo – a máxima da proposta do cristianismo - deve ter “*en cuenta e hecho del conflicto en la historia, incluso el de la lucha de clases*” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 84).

Conclusões

Verificamos que os termos utilizados denotam poucas mudanças semânticas. A TdL caracterizada por G. Gutiérrez apresenta-se como conceito amplo e se concretiza na experiência entre a Igreja e os pobres da América Latina. Somente com a intensificação das mudanças política, econômica, cultural e religiosa de fins da década de 1960 se estabeleceu as raízes da TdL e se obteve maior clareza quanto ao seu propósito. À medida em que a Igreja alterou a própria conduta institucional, com posturas em defesa dos direitos humanos – mesmo não sendo posicionamento homogêneo dessa instituição-, ocorreu uma ligeira modificação na sua relação com os pobres.

Dentro do período e obras estudadas, argumentamos que o conceito de TdL apresentou algumas nuances semânticas, que por sua vez, associa-se aos contextos sociais, políticos e culturais do “subcontinente” repleto de povos “espoliados e injustiçados”. A circulação dos textos de G. Gutiérrez apresenta uma semântica relativamente homogênea no entendimento da TdL, centrada na práxis, aportada em elementos do marxismo para a leitura da realidade histórica, mas sem antes deixar de considerar a libertação cristã, fundamentada nos princípios evangélicos do catolicismo. Da mesma forma, a concepção de pobres se alterou parcamente, sendo esses os excluídos e marginalizados, os materialmente destituídos.

Evidenciou-se uma mudança significativa com a semântica de Igreja, pois, a depender dos seus agentes, assumiu significados diversos e, não raro, antagônicos. As mudanças eclesiais podem ser associadas aos contextos sociais e políticos vividos pelos diferentes países da América Latina, levando em consideração as orientações do Concílio Vaticano II e as conferências de Medellín e Puebla, que careciam do cumprimento de suas diretrizes. No discurso teológico e pastoral dominante, constituído por parcela da Igreja Católica, aquela que compreendia ser necessário seguir as orientações de Roma, pretendia-se impor ao restante dessa instituição um projeto de pastoral distante das realidades sociais e com resistências à recepção do Vaticano II. Contudo, a TdL tencionou a Igreja latino americana para o diálogo com o mundo contemporâneo marcado pelas injustiças de um continente que relegou os pobres.

O conceito de Igreja adquiriu diferentes significados em função dos distintos posicionamentos de seus agentes na esfera política e econômica, provocando inclusive tensões em relação à leitura da realidade quando encaminhou seus documentos e produziu suas reflexões pastorais, sobretudo nas diferentes experiências de “igrejas” que se formaram na América Latina, e que mesmo se passando mais de uma década de orientações das diretrizes do Concílio Vaticano II, constatou não ter encontrado uma linguagem para evangelizar esse continente. Foi possível verificar que os conceitos analisados possuem relação com a continuidade das dimensões políticas, econômicas e sociais (JASMIN, 2005).

Para Koselleck (2006, p. 268), “os conceitos históricos, sobretudo os políticos e sociais, foram cunhados para apreender os elementos e as forças da história. É isto que os caracteriza dentro de uma linguagem.” Levando em conta essa premissa metodológica, a libertação é entendida no propósito de uma Igreja que homogeneamente ainda não viveu entre os pobres, não tomou partido em relação a eles e nem se posicionou contra as forças que os oprimiam. Por isso, G. Gutiérrez destacou o propósito de uma instituição que, para falar dos pobres e das mazelas sociais que os atingiam, precisava se solidarizar com eles para que a libertação pudesse ser concreta. O falar de Deus, próprio da teologia, deveria ser feito a partir da experiência com os pobres, que constituiu o critério hermenêutico da TdL. Nesse sentido, os escritos de G. Gutiérrez mantiveram-se coerentes com a centralidade da TdL: os pobres.

Destacamos ainda que, à medida que G. Gutiérrez definiu os conceitos, também os projetou num horizonte de expectativas. Segundo Koselleck (2006) os espaços de experiências são deslocados, indicando novos horizontes de expectativa à partir da mutabilidade linguística, passando a alterar os conceitos. G. Gutiérrez evidenciou o que pensava ser o ideal para o futuro da Igreja da América Latina, a expectativa daquilo

que está por vir e ainda não se revelou, mas que ocorre no presente-futuro. Assim sendo, experiência e expectativa entrelaçam passado e futuro, permitindo descobrir o tempo histórico e aumentando o distanciamento das experiências passadas quando se verifica um descompasso entre as orientações oficiais da Igreja Católica e a prática de seus agentes, “pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político” (KOSELLECK, 2006, p. 308).

Referências:

- ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. *Igreja e poder no Brasil entre 1970 e 1990*. 2013. 212 f. Tese (Doutorado em História) - Centro de Ciências Sociais, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- BETTO, Frei. Gustavo Gutiérrez, o pai da teologia da libertação. Nos cinco continentes proliferam livros, teses, artigos e críticas sobre a sua obra [online], *O Globo*, Rio de Janeiro, atualizado em 04 de julho de 2018 [acesso em 23 de maio de 2019]. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/gustavo-gutierrez-pai-da-teologia-da-libertacao-22851745>
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da Modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Teologia da Libertação no debate atual*. 3. ed. Petrópolis-RJ, Vozes: 1985.
- BORGES, Alex Fernandes. O historiador como intelectual mediador da cultura, *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados-MS, n. 21, v. 11, p.33-46, 2017.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- CHAOUCH, Malik Tahar, La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, Coyoacán, México, n.3, v. 69, p.427-456, 2007.
- COMBLIN, Joseph. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.
- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DUSSEL, Enrique. *História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- FERES JÚNIOR, João. Introdução: reflexões sobre o projeto iberconceptos. In: FERES JÚNIOR, João (Org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p.13-23.
- FERES JÚNIOR, João. Para uma história conceitual crítica do Brasil: recebendo a *Begriffsgeschichte*. In: FERES JÚNIOR, João; JASMIN, Marcelo (Orgs.). *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2007, p.109-117.
- FERES JÚNIOR, João; SÁ, Maria Elisa Noronha. América/Americanos. In: FERES JÚNIOR, João (Org.). *Léxico da história dos conceitos políticos do Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p.25-39.
- GIBELINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. *Religion, instrumento de liberacion?* Barcelona: Editora Fontanella, 1973, p.21-76.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Práxis de libertação. Teologia e anúncio. *Concilium*, Petrópolis, n.96, v.6, p.735-752, 1974.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: Perspectivas*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Os pobres e a Igreja. *Concilium*, Petrópolis, n.124, v.4, p.88-94, 1977.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres e libertação em Puebla*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia y ciencias sociales. In: RATZINGER, Joseph et al. *Teologia de la liberacion: documentos sobre uma polemica*. San José, Costa Rica: DEI, 1984, p.71-105.
- HARTLYN, Jonathan; VALENZUELA, Arturo. A democracia na América Latina após 1930. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: A América Latina após 1930: Estado e Política*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p.127-196.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

- JASMIN, Marcelo. História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 57, v. 20, p.27-38, 2005.
- JASMIN, Marcelo. Lenguajes políticos en el mundo de la acción: historia conceptual y teoría política. *Prismas- Revista de Historia Intelectual*, Buenos Aires, Argentina, n.11, p. 171-176, 2007.
- JOANONI NETO, Vitale; SCALOPPE, Marluce de Oliveira Machado. O Canto do Galo. Casaldáliga e o jornal Alvorada da Prelazia de São Félix do Araguaia. Dizer de si é produzir a militância. In: RODRIGUES, Cândido; ZANOTTO, Gizele (Orgs.). *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. Cuiabá: EdUFMT, 2013, p.363-381.
- KOLING, Paulo José. Teorias da Dependência: abordagens sobre o desenvolvimento latino-americano. *Diálogos*, Maringá, n.1-2, v. 11, p. 137-165, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. *Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 10, v.5, p.134-146, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed. PUC-Rio, 2006.
- LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- 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.
- MACHADO, Luiz Toledo. A teoria da dependência na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, n.13, p.199-215, 1999.
- MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- MONTERO, Paula. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. *Estudos Avançados*, São Paulo, n.25, v.9, p.229-248, 1995.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues; OLIVEIRA, Wesley. Cristianismo de Libertação e Teologia da Libertação: inspiração evangélica e pensamento marxista na gênese de um capítulo da teologia latino-americana. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, n. 4, v. 26, p. 620-633, 2016.
- SANCHIS, Pierre. Introdução. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.9-39.
- SAUTO, Martine. Gustavo Gutiérrez, o pai da teologia da libertação [online], São Leopoldo, Rio grande do Sul, *Instituto Humanitas Unissinos*, São Leopoldo-RS, atualizado em 04 de abril de 2012 [acesso em 23 de maio de 2019]. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508171-gustavo-gutierrez-o-pai-da-teologia-da-libertacao>
- SOUZA, Ney; GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2013.
- TORRES, Sergio. Itinerario intelectual y espiritual de Gustavo Gutiérrez. In: SOBRINHO, Jon *et al* (Orgs.). *Teologia y liberacion: escritura y espiritualidad: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de Las Casas/ Centro de Estudios y Publicaciones, 1990, p.201-212.
- XAVIER, Donizete J. Nouvelle Théologie. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p.677-679.

Submissão: 30/06/2021

Aceite: 22/12/2021