

## 2

# Uma Teologia *a partir, da e para* a América Latina? Gênese e nascimento da Teologia da Libertação Latino-americana

## INTRODUÇÃO

A descrição da situação social, política, econômica, cultural e religiosa da América Latina, proposta no capítulo anterior, possibilita que neste capítulo se abordem as condições teológicas da gênese e nascimento da Teologia da Libertação. A condição histórica latino-americana marcada por dominação, exploração e espoliação, mas também por uma consciência social crescente da situação e de suas causas profundas, e pela emergência do conseqüente processo de libertação, indica uma História a interpelar a reflexão teológica latino-americana. Por outro lado, a Teologia assume novas sensibilidades na compreensão da História e no próprio papel do fazer teológico. O Vaticano II, impulsionado pelas novas sensibilidades históricas, assume uma agenda pastoral e abre a Igreja ao diálogo com o mundo moderno. Medellín busca ler o Vaticano II a partir da América Latina e de sua situação de exploração e miséria.

Este quadro permite uma situação inédita para um grupo significativo de jovens teólogos latino-americanos ou que imigram para a América Latina. Formados em centros teológicos europeus e norte-americanos, a partir de fins da década de quarenta, esses teólogos tem contato com as emergentes sensibilidades teológicas européias que deram origem e possibilitaram, do ponto de vista teológico, o Vaticano II. Ao regressarem ou imigrarem para a América Latina, a partir da década de 50, deparam-se com a realidade histórica de dominação, opressão e espoliação e com a crescente consciência dos grupos sociais, políticos e ideológicos das causas profundas da miséria, pobreza e injustiça vigentes no continente. Deparam-se também com o emergente processo de libertação, crescente nos grupos sociais e políticos.

A questão fundamental que emerge diz respeito à interpretação teológica do processo histórico latino-americano. Afinal, que Teologia é relevante *a partir, para e em* um continente acossado pela degradante miséria, pobreza e injustiça

decorrentes da dominação, exploração e espoliação pelas classes dominantes nacionais aliadas às potências internacionais de dominação econômico-política e com a conivência ideológica de parte das elites eclesiásticas? Que Teologia é relevante *a partir, para e em* um continente no qual cresce, em grupos sociais, políticos e ideológicos, a consciência das causas profundas de injustiça e da miséria bem como do caminho de superação das mesmas pela via da libertação das estruturas e forças de dominação e espoliação? A Teologia vê-se ante a emergência de um fazer teológico comprometido com as transformações históricas da América Latina das décadas de 60 e 70. Nesta perspectiva a História configurará a Teologia emergente que assume o significativo nome de Teologia da Libertação, isto é, a interpretação teológica do processo de libertação latino-americano em curso.

O objetivo deste capítulo não consiste na descrição exaustiva da história da gênese e nascimento da Teologia da Libertação. O interesse central está em localizar e identificar a questão da mútua relevância entre História e Teologia no processo de gênese e nascimento da Teologia da Libertação. Segundo a hipótese desta pesquisa, a preocupação pela relevância teológica da História, tendo em vista uma Teologia com pretensão de ser historicamente relevante, foi a questão motriz na configuração metodológica da Teologia da Libertação proposta pelos encontros teológicos de San Lorenzo de El Escorial (1972) e da Cidade do México (1975). O que se pretende neste capítulo, ainda de caráter descritivo e introdutório, é situar esta preocupação no contexto amplo da gênese e nascimento da Teologia da Libertação. Trata-se de verificar como nasce uma Teologia *a partir, na e para* a América Latina oprimida, explorada e espoliada, mas crente e esperançosa na libertação. Trata-se de averiguar os principais passos que, num breve espaço de tempo (1960-1975), possibilitaram que parte da Teologia latino-americana passasse do mimetismo à originalidade.

Entende-se que esta passagem teve seu processo, seus momentos, seus agentes e sua tomada de posição. Descrever-se-á o processo tentando identificar os passos do caminho de conscientização da necessidade de uma Teologia *a partir, na e para* a América Latina. Descrever-se-ão os momentos fundamentais do processo, retratando os Encontros de Teologia como espaço de gênese e expressão de uma nova consciência teológica. Descrever-se-ão os agentes, retratando os marcos teológicos significativos de dois representantes importantes da gênese e nascimento da Teologia da Libertação: Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann. Por

fim, procurar-se-á indicar a tomada de posição de uma Teologia com pretensão de originalidade em sua relação com a Teologia européia. Identifica-se e descreve-se, por meio destes passos, o caminho que possibilitou a gênese e nascimento da Teologia da Libertação como uma Teologia preocupada com a História.

A História em questão não é compreendida como categoria teológica, nos parâmetros da Teologia européia, mas sim a História real marcada pela injustiça, miséria e pobreza resultantes da dominação, exploração e espoliação. A História dos povos e culturas que formam a América Latina grávida do Novo. História marcada pela crescente consciência das causas profundas da miséria, da injustiça e da dor infligidas aos povos latino-americanos. História parturiente de uma Nova Sociedade pela emergência do processo revolucionário de libertação que aspira quebrar as correntes seculares de dominação, de dependência e de espólio. É esta História que provoca um acordar teológico na América Latina da década de 60. É esta História que conclama a Teologia para uma palavra relevante. É imerso nesta História que o teólogo latino-americano descobre que é somente a partir dela, nela e para ela que seu discurso poderá ser relevante e pertinente.

## 1. A consciência da situação teológico-pastoral latino-americana e o processo rumo a uma Teologia Latino-americana

Quais são os principais passos do processo que levou ao nascimento da Teologia da Libertação Latino-americana? Qual é o lugar da pergunta pela relevância teológica da História nestes passos? Essas questões orientarão a abordagem nesse primeiro item em que se pretende identificar o processo de gênese e nascimento da Teologia da Libertação a partir do recorte específico da interrogação pela relevância teológica da História e pela relevância histórica da Teologia.

### 1.1. A tomada de consciência da dependência teológica e pastoral

O ponto de partida teológico do processo que levou à gênese da Teologia da Libertação está na tomada de consciência da dependência teológica e pastoral da Igreja e da Teologia da América Latina. Toma-se consciência de que a realidade pede uma nova presença da Igreja e uma nova interpretação teológica. Descobre-se que a realidade latino-americana não é um empecilho para a Teologia e pastoral, mas sim, seu ponto de partida rumo a uma Teologia e pastoral mais vivas<sup>1</sup>. É neste momento histórico e eclesial que nasce a Teologia da Libertação. A origem e os propósitos iniciais desta Teologia situam-se historicamente no momento que vários teólogos latino-americanos começaram a reunir-se para partilhar suas diferentes perspectivas teológico-pastorais em busca de uma Teologia e Igreja mais vivas nas condições do continente latino-americano<sup>2</sup>. Neste sentido é coerente a proposição de Paulo F.C. de Andrade ao afirmar que a história da formação da Teologia da Libertação não pode ser entendida sem que se faça referência ao esforço feito desde o início dos anos 60 na América Latina em busca de uma Teologia própria, que reflita acerca da realidade pastoral latino-americana<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> São elucidativas, neste sentido, as afirmações de Jorge Hourton propostas na introdução da obra de Segundo Galilea, *Teologia da Libertação*. Segundo Jorge Hourton, pelos anos de 1945-49, falava-se com certo pessimismo sobre a possibilidade de se fazer Teologia na América Latina. Havia uma espécie de “tentação da ação apostólica imediata”. As coisas mudaram com a vinda de teólogos, latino-americanos ou estrangeiros, formados para o ensino teológico na Europa. Estes suscitavam, no plano da Teologia, a “busca de uma inspiração mais viva, concreta, social, ‘existencial’”. A noção de Teologia é mudada: esta passa a ser elaborada a serviço de um mundo melhor escutado pela fé. Cf. S. GALILEA, *Teologia da Libertação*, p.5-8.

<sup>2</sup> Cf. Jesús Castillo CORONADO, *Livres e Responsáveis*, p.4.

<sup>3</sup> Cf. Paulo Fernando Carneiro de ANDRADE, *Fé e eficácia*, p.33.

O mal-estar ante uma espécie de mimetismo teológico já vem expresso em 1960 por Marcos McGrath, decano da Faculdade de Teologia da Universidade Católica do Chile<sup>4</sup>. Em uma comunicação, por ocasião da celebração dos 25 anos da supracitada faculdade, Marcos McGrath propõe que na América Latina há várias faculdades de Teologia, porém, não se faz Teologia<sup>5</sup>. Se repete a Teologia do “velho mundo europeu”, mas não se é capaz de criar, de fazer uma Teologia latino-americana, viva, ativa e fecunda. Por isso era necessário que ouvesse uma verdadeira Teologia latino-americana: “As vastíssimas e profundas mudanças sociais que experimenta a América Latina em nossa época reclamam a presença de um pensamento católico vivo, alerta e atento ao nosso e ao que aqui está ocorrendo”<sup>6</sup>. Enfim, a América Latina estava madura e os tempos exigiam uma Teologia latino-americana<sup>7</sup>.

Em 1961, José Comblin alertava, do ponto de vista pastoral, que o Brasil, embora sendo o maior país católico do mundo, é portador de um “sentimento de inferioridade” ante os países católicos da Europa. “Esse sentimento de inferioridade é o obstáculo mais grave à tomada de consciência da vocação providencial do Brasil católico”<sup>8</sup>. O Brasil, segundo José Comblin, terá um papel fundamental no cristianismo do futuro. Porém, há um grave problema para que isso aconteça: o sentimento de inferioridade, a consciência de abandono, a falsa humildade, vaidade, ufanismo do clero e das elites religiosas brasileiras<sup>9</sup>. Para estas elites, o problema é o cristianismo vivido pelo povo. Porém, a força do cristianismo está na fé dos pobres, não no poder dos fortes, e o verdadeiro problema está no sentimento de inferioridade das elites ante o europeu e na pretensa superioridade em relação ao povo. José Comblin combate o sentimento de pequenez que toma muitos brasileiros, assim como o mimetismo europeu ou norte-americano. Segundo ele, o Bra-

<sup>4</sup> Cf. M. McGRATH, *La misión de la Teología en Latinoamérica*. Em: ANALES 12(1960)13-18.

<sup>5</sup> É importante lembrar que nessa época os teólogos latino-americanos eram quase que exclusivamente os professores dos Seminários e Universidades, formados na Europa, principalmente na Itália e França. Sua atividade teológica era o magistério. Transmitiam – sem ter em conta a realidade social e eclesial latino-americana – o que tinham aprendido nos grandes centros filosófico-teológicos do velho continente. As faculdades e centros teológicos, fundados entre os anos de 1940 e 1960 nos diversos países da América Latina começaram a tornar-se espaço de reflexão acadêmica e de estudo. Lembra-se aqui a criação dos seguintes centros de estudo teológico: Xaveriana de Bogotá (1937), Católica de Lima (1942), Bolivariana de Medellín (1945), Católicas de São Paulo e Rio de Janeiro (1947), Católica de Porto Alegre (1950), de Campinas (1956), de Quito (1956), a de Buenos Aires e Córdoba (1960) e as de Valparaíso e a Centroamericana da Guatemala (1960).

<sup>6</sup> Ibid., p.16.

<sup>7</sup> Cf. Ibid., p.17-18.

<sup>8</sup> José COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, p.51.

sil possui o que a Europa já perdeu: um povo cristão. Na Europa, a Igreja vive prisioneira de uma homogeneidade criada por séculos de cristandade. Já no Brasil, e pode-se afirmar em toda a América Latina, está a verdadeira novidade: um povo cristão com a vocação de ser autêntico e original<sup>10</sup>. Mas para que isso se realize é preciso que o povo latino americano, ou brasileiro na expressão de José Comblin, enfrente o próprio destino, o qual o distancia cada vez mais dos ‘irmãos europeus’. Cabe ao povo brasileiro, ou latino-americano, uma sorte histórica comum: trabalhar junto para a elevação material, cultural, espiritual do povo, a emancipação da miséria, a educação humana<sup>11</sup>. A importância deste momento histórico para a gênese de uma pastoral e Teologia latino-americanas é atestada pelo testemunho do próprio José Comblin, 42 anos mais tarde. Este momento marca o nascimento de uma Igreja de fato latino-americana<sup>12</sup>.

Ainda em linha pastoral, Juan Luis Segundo publica em 1964 o texto “Pastoral latino-americana: hora da decisão”<sup>13</sup>. Partindo da realidade latino-americana, propõe que está havendo uma transformação com uma crescente perda de força da tradição. A mudança na realidade implica uma transformação na pastoral. Essa última encontra-se ante uma decisão radical: é preciso repensar a realidade pastoral latino-americana a partir das mudanças que se operam neste momento histórico na América Latina para que a Igreja possa propiciar o encontro do ser humano latino-americano com o Cristo vivo. Esta é a tarefa de uma autêntica evangeliza-

<sup>9</sup> Cf. José COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, p.55.

<sup>10</sup> Afirma Comblin: “Os católicos brasileiros não devem assimilar passivamente os padrões emprestados às situações européias. A Igreja brasileira não conheceu a história trágica das Igrejas européias desde as guerras de religião até os nossos dias. Essa foi sua sorte (...). Erradíssimo seria solidarizar-se com os católicos europeus, emprestar-lhes as atitudes”. Ibid., p.69.

<sup>11</sup> Cf. Ibid., p.69-70. Cf. também os comentários sobre esta perspectiva de J. Comblin em: E. HOORNAERT, *A ironia do teólogo*. Em: A. FRAGOSO et alii, *A esperança dos pobres vive*, p.252-253.

<sup>12</sup> Em seu testemunho auto-biográfico, por ocasião de seus 80 anos, José Comblin afirma: “Tive sorte. Cheguei à América Latina exatamente na hora histórica da verdadeira fundação da Igreja latino-americana como Igreja com configuração própria. Em 1958, já o fermento estava agindo, mas não se tinha manifestado claramente que havia um movimento continental que levantava todos os países latino-americanos e que se tratava de um despertar coletivo de um continente inteiro. Estava nascendo a Igreja latino-americana”. José COMBLIN, *Saudades da América Latina*. Em: Antônio FRAGOSO et alii. *A esperança dos pobres vive*, p.721-732.

<sup>13</sup> Cf. J.L. SEGUNDO, *Da sociedade à Teologia*, p.29-47. O original foi publicado em: MENSAJE 127 (1964) p.74-82. Este artigo também será apresentado por J.L. Segundo no Encontro realizado em Petrópolis em 1964.

ção latino-americana<sup>14</sup>. Metodologicamente opera-se aqui uma novidade na Teologia pastoral: a realidade é o ponto de partida para a Teologia<sup>15</sup>.

Em perspectiva teológica, Alfonso Garcia Rubio propõe que nos anos 60 teve início a percepção, por parte de minorias cristãs, da situação especial da América Latina em relação aos países desenvolvidos e ao restante do Terceiro Mundo. Esta nova consciência fundamentou a exigência de uma Teologia latino-americana e levou à percepção da insuficiência das tentativas adaptativas da Teologia européia. Reconheceu-se, neste período, a necessidade de uma Teologia que fosse capaz de pensar a problemática da América Latina muitas vezes dominada por um colonialismo eclesiástico europeu e norte-americano. Cresce cada vez mais a denúncia de toda forma de colonialismo. “A vinculação entre o colonialismo eclesiástico e o colonialismo ideológico, cultural, sócio-político e econômico será denunciada de maneira cada vez mais direta na segunda metade da década de 60”<sup>16</sup>. Emerge, neste contexto, uma nova reflexão teológico-pastoral. Essa fundamenta-se no conhecimento da realidade, propiciado principalmente pelos estudos sociológicos realizados na América Latina a partir da década de 50<sup>17</sup>.

Enfim, do ponto de vista teológico-pastoral, a partir destes indícios iniciais da consciência de uma pastoral e Teologia reflexas e miméticas, nasce na América Latina uma consciência crescente da necessidade de uma pastoral e Teologia latino-americanas para uma Igreja latino-americana<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Da sociedade à Teologia*, p.29-47, principalmente p.35-39; 43-47.

<sup>15</sup> Segundo Paulo Fernando Carneiro de Andrade, em comentário ao artigo de Juan Luis Segundo, “deve-se ressaltar que o autor não propõe neste artigo uma reflexão teológica dedutiva, isto é, não parte de algumas considerações teológicas abstratas para chegar ao concreto; mas, partindo de uma preocupação concreta (a evangelização da realidade latino-americana), faz uma análise deste ponto de partida, ou seja da realidade latino-americana”. P.F.C. de ANDRADE, *Fé e Eficácia*, p.35.

<sup>16</sup> Alfonso Garcia RUBIO, *Teologia da Libertação*, p.56-57.

<sup>17</sup> Neste aspecto foi importante o trabalho desenvolvido pelo Centro Internacional de Investigações Sociais do FERES. Posteriormente também desenvolveu importante trabalho o Centro para o Desenvolvimento Econômico e Social da América Latina (DESAL – Santiago do Chile) e os diversos Centros de Investigação e Ação Social (CIAS). Destaca-se também o papel dos diversos departamentos pastorais do CELAM neste despertar da consciência da realidade latino-americana que se desenvolveu na Igreja. Cf. Alfonso Garcia RUBIO, *Teologia da Libertação*, p.57 nota 62; Cf. também: Enrique DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, p.284-285.

<sup>18</sup> Cf. neste sentido os trabalhos apresentados nos Encontros do IPLA: Instituto Pastoral Latino-Americano: R. CARAMURU et alii, *La Iglesia al servicio de la ciudad* (Encontro sobre a pastoral nas grandes cidades realizado em 1965); J. COMBLIN et alii, *Cristología y pastoral en América Latina* (Encontro sobre Cristologia e Pastoral realizado também em 1965); G. GUTIERREZ et alii, *Salvación y construcción del mundo* (Encontro de Teologia pastoral realizado em 1966). Importante, em nível de Brasil, os esforços por uma renovação pastoral proposto pelo Plano de Pastoral de Conjunto, lançado pelo Episcopado. Uma explanação completa dos antecedentes e das proposições deste plano pode ser vista em: Raimundo Caramuru de BARROS, *Brasil: uma Igreja em*

Enrique Dussel identifica três grandes desafios enfrentados pela Igreja neste período. Primeiro, o desafio do *povo* latino-americano, como sujeito histórico da formação social concreta, histórica. Trata-se da questão da cultura popular, da religião do povo, do protagonismo político do povo com o qual a Igreja institucional estava acostumada a conviver, mas que tinha deixado de animar a partir de dentro. Um segundo desafio foi o de optar só pela reforma ou também pela revolução. A revolução cubana de 59 colocou aos cristãos a possibilidade do triunfo imediato através de focos. O caminho das armas passou a ser encarado como política e eticamente possível. Pela primeira vez se discutiu seriamente sobre as possibilidades de uma via socialista para a América Latina<sup>19</sup>. Por fim, o terceiro desafio refere-se ao próprio modelo eclesial. Trata-se do modo de entender a função da Igreja na sociedade. O modelo de cristandade entra em crise e abre caminho para o modelo de Igreja dos pobres. “Trata-se, como pensa o CELAM (1963-1972) de irradiar o testemunho cristão *diretamente* ao povo, ao pobre. O ‘pobre’ se transforma no *lugar de todas as opções, discussões e ações*”<sup>20</sup>.

Em seu conjunto, observa-se que a Igreja assume cada vez mais o compromisso com o próprio povo explorado e esse compromisso expressa-se, sobretudo, em Medellín. Opera-se um passo decisivo rumo ao movimento de libertação: a Igreja deixa de ser uma instituição à margem da História latino-americana, que ficava na defensiva diante dos acontecimentos externos, transformando-se em protagonista histórico, partindo da vida real, política, econômica, cultural e religiosa do povo dos pobres<sup>21</sup>. Abre-se assim o caminho para o movimento teológico da Teologia da Libertação que pretende justamente partir desta História real e do compromisso dos cristãos nela para então refletir sobre seu significado à luz da fé.

Este é, portanto, o contexto eclesial, pastoral e teológico da interrogação inicial por uma Teologia que assuma a realidade latino-americana em seu fazer teológico. Estabelece-se um lento processo de conscientização da dependência teológica e pastoral que será decisivo para a gênese da Teologia da Libertação.

---

*renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967. Cf. também a análise deste Plano Pastoral proposta por: H.C.L. VAZ, *Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte*. Em: CADERNOS BRASILEIROS 46 (1968) 17-22.

<sup>19</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *História da Igreja latino-americana (1930 a 1985)*, p.42-43.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.44. Os itálicos são de Enrique Dussel.

<sup>21</sup> Cf. *Ibid.*, p.67-68.



## 1.2. A importância do Encontro de Petrópolis (março de 1964): Marco inicial rumo a uma Teologia latino-americana

O Encontro de Petrópolis não conta com muito material registrado, porém, seu papel rumo à consciência da necessidade de uma Teologia que responda às interrogações da realidade social, política, econômica, cultural e religiosa da América Latina é de fundamental importância. Tal importância provém do fato de este encontro marcar e indicar novas sensibilidades teológico-pastorais em parte dos teólogos e pastoralistas latino-americanos. O Encontro de Petrópolis marca um começo, um caminho novo. A Teologia da Libertação começa a gestar-se quando teólogos latino-americanos começaram a reunir-se para poder partilhar suas diferentes perspectivas teológico-pastorais. Começa-se a pensar em como construir uma reflexão original que pudesse realmente estar a serviço da humanização e dignificação do ser humano latino-americano. O Encontro de Petrópolis, com o objetivo de partilha e intercâmbio de idéias em vista de uma Teologia coerente com a realidade latino-americana, marca esse princípio<sup>22</sup>.

Segundo Enrique Dussel, o Encontro de Petrópolis remonta às origens da Teologia da Libertação. Esta reunião foi convocada pelo CELAM e realizada em Petrópolis-RJ em março de 1964. Enrique Dussel indica especialmente três teólogos: Juan Luis Segundo que expôs o tema dos problemas teológicos da América

<sup>22</sup> Como indica Jesús Castillo Coronado, quando os teólogos latino-americanos começam a partilhar suas experiências teológico-pastorais “como era de se esperar, as semelhanças e divergências de seus pontos de vista começaram a aparecer e a fortalecer-se em suas reflexões pessoais. Essa situação deu-lhes a oportunidade de esclarecer suas perspectivas e de enriquecerem-se mutuamente, assim como também lhes deu a possibilidade de pensar na elaboração de uma reflexão teológica que estivesse sintonizada com as circunstâncias da América Latina desse momento”. Jesús Castillo CORONADO, *Livres e responsáveis. O legado teológico de Juan Luis Segundo*, p.4. Cf. também João Carlos ALMEIDA, *Teologia da Solidariedade*, p.15. Quanto aos objetivos do Encontro de Petrópolis, estes vêm expressos da seguinte forma: “1. Ocasión para que un grupo de teólogos sudamericanos (se incluye a México) se conozcan mejor e intercambien sus ideas. 2. Despertar a través de este grupo en las diversas Facultades, Profesores de Teología, etc., una actitud de interés activo, abriendo horizontes y definiendo asuntos de investigación, *de interés latinoamericano*. La idea es que este encuentro pudiera ser el punto de partida de un trabajo de investigación teológica de la problemática de la Iglesia latinoamericana. 3. Hacer un proyecto de temario, personas a invitar, etc. del probable curso de 20 a 30 días, en julio de 1964, para profesores de teología latinoamericanos, a cargo de tres o cuatro de los grandes maestros europeos. 4. Elegir algunos temas – es la sugerencia de varios obispos del CELAM – de posibles cartas pastorales del episcopado latinoamericano”. Roberto OLIVEROS, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima: CEP, 1977, p.52. Citado em: Camilo MACCISE, *La Teología de la Liberación: 20 años de una praxis y reflexión teológico-pastoral*, p.301, nota 14. Para Paulo Fernando Carneiro de Andrade, o Encontro de Petrópolis pode ser considerado o marco inicial de criação de uma Teologia latino-americana. E isto fica claro no próprio texto convite. Cf. Paulo Fernando Carneiro de ANDRADE, *Fé e Eficácia*, p.33-34. Este autor também traz uma síntese do estudo de Juan Luis Segundo, apresentado no Encontro de Petrópolis. Cf. p.34.

Latina. Lúcio Gera, que reiterou o sentido ‘sapiencial’ e não só racional do fazer teológico, e a exigência de que o teólogo se comprometa com as aspirações do povo. Gustavo Gutiérrez, por sua vez, analisou a função da Teologia em relação às massas majoritárias, às elites intelectuais e à oligarquia conservadora<sup>23</sup>. Segundo Leonardo e Clodovis Boff, já nesta reunião Gustavo Gutiérrez apresenta a Teologia como reflexão crítica sobre a práxis. Esta perspectiva vai, a partir do Encontro de Petrópolis, ganhando contornos e forma. Para isso tem grande papel os encontros teológico-pastorais posteriores<sup>24</sup>.

Com essas abordagens, o Encontro de Petrópolis tornou-se pioneiro e foi seguido por uma série de encontros semelhantes em que vai se configurando uma nova consciência e preocupação com a realidade pastoral latino-americana e as necessárias respostas teológico-pastorais a este contexto<sup>25</sup>. Segundo Josep-Ignasi Saranyana, os mesmos teólogos que estiveram em Petrópolis em 1964, junto com outros especialistas, participaram de sucessivas reuniões anuais a cargo do ITEPAL: em Cuernavaca (1965), sobre cristologia e pastoral<sup>26</sup>; em Santiago do Chile (1966), sobre palavra e evangelização<sup>27</sup>; em Montevideu (1967), sobre Teologia da História. “Esses três temas aglutinavam então, no imediato pós-concílio, os interesses dos teólogos mais dinâmicos do mundo latino-americano”<sup>28</sup>. Enfim, no espírito conciliar e ante os desafios da realidade latino-americana, vários teólogos começam a aprofundar, geralmente em forma de encontros, as reflexões sobre a relação entre fé e pobreza, evangelho e justiça social. Caracteriza-se assim

<sup>23</sup> Uma síntese das conferências encontra-se em: Roberto OLIVEROS, *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*. Lima: CEP, 1977, p.53-57.

<sup>24</sup> Cf. Clodovis BOFF; Leonardo BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, p.96-97; Cf. também: Sinivaldo S. TAVARES, *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo*, p.206-207.

<sup>25</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.57. Segundo Enrique Dussel, posteriormente a Petrópolis, houve outros encontros: 1965 em Havana, 14 a 16 de julho, com Segundo Galilea e Luis Maldonado; em Bogotá, de 14 de junho a 9 de julho com palestras de Juan Luis Segundo e Casiano Floristán; em Cuernavaca, de 4 de julho a 14 de agosto, com Iván Illich e Segundo Galilea. Além disso, Enrique Dussel destaca que o CELAM organizou importantes encontros que prepararam o terreno para Medellín. O I Encontro episcopal de Pastoral de Conjunto, em Baños (Equador), de 5 a 11 de junho de 1966. O Encontro episcopal sobre a presença da Igreja no mundo universitário em Buga (Colômbia), em fevereiro de 1967. Este encontro está na origem de importantes movimentos estudantis. Destaca-se ainda a reunião dos presidentes das comissões episcopais da Ação Social em Itapoã (Brasil), de 12 a 19 de maio de 1968.

<sup>26</sup> Cf. F. BRAVO et alii. *Cristología y pastoral en América Latina*. Santiago/Barcelona, Dilapsa/Editorial Nova Terra, 1966.

<sup>27</sup> Os trabalhos apresentados neste encontro foram publicados sob o título *Salvación y construcción del mundo*. Cf.: G. GUTIÉRREZ et alii, *Salvación y construcción del mundo*. Santiago/Barcelona, Dilapsa/Editorial Nova Terra, 1968.

<sup>28</sup> Josep-Ignasi SARANYANA, *Cem Anos de Teologia na América Latina (1899-2001)*, p.87.

um período de efervescência teológica que contribuirá para a posterior origem da Teologia da Libertação<sup>29</sup>.

Segundo Honório Rito, na procura por uma Teologia que respondesse aos desafios do contexto latino-americano, um conceito de Teologia que se impôs progressivamente e sob o impacto da realidade vivida pela Igreja latino-americana, foi o de Teologia como reflexão crítica sobre a práxis. Este conceito vem antes mesmo que esta reflexão fosse chamada de Teologia da Libertação. A proposição de Gustavo Gutiérrez em Petrópolis, em 1964, constitui-se assim como que “a intuição de um teólogo latino-americano que, de algum modo, antecipava o que mais tarde ele formularia como Teologia da Libertação”<sup>30</sup>.

Enfim, o Encontro de Petrópolis marca o início de uma reflexão teológico-pastoral original e autenticamente latino-americana. Pela primeira vez, um grupo de teólogos propõe-se pensar a realidade latino-americana e vislumbrar o significado desta realidade para o fazer teológico. São apenas os germes iniciais desta reflexão, porém, sementes fundamentais para que, a partir daí, se pudesse caminhar rumo a uma Teologia preocupada com a realidade latino-americana e sedenta pela sua transformação. Começa-se a perceber que esta Teologia, se quiser ser transformadora, precisa partir da realidade a se transformar, conhecendo-a, interpretando-a e deixando-se interpelar por ela. O Encontro de Petrópolis constitui-se assim no primeiro testemunho coletivo de que a História latino-americana começa a assumir relevância para o fazer teológico. Um fazer teológico que dá seus primeiros sinais rumo à compreensão de é preciso refletir a partir da realidade latino-americana para poder transformá-la de modo cristão e evangélico contribuindo para a criação de uma nova Sociedade.

### **1.3. Percepção da necessidade de uma Teologia relevante para a América Latina**

Em dois artigos de José Comblin, publicados em 1966 e 1967, percebe-se indiretamente indícios da percepção da necessidade de uma Teologia originalmente latino-americana<sup>31</sup>. No primeiro artigo *a Teologia frente à evangelização*, José

<sup>29</sup> Cf. Clodovis BOFF; Leonardo BOFF, *Como fazer Teologia da Libertação*, p.96-98.

<sup>30</sup> Honório RITO, *Introdução à Teologia*, p.261.

<sup>31</sup> Cf. os dois artigos em: José COMBLIN, *Os sinais dos tempos e a evangelização*, p. 11-33. O primeiro artigo *A Teologia frente à Evangelização* consiste no texto da Aula Inaugural do IFTE de São Paulo, 1 de março de 1966 e foi publicado também em: O SEMINÁRIO 41/210 (1966) 352-

Comblin parte da interrogação sobre o que é a Teologia? Deixando de lado definições clássicas propõe que a Teologia é a leitura que intenta descobrir a mensagem de Deus dirigida ao ser humano de hoje. É serviço à evangelização que consiste na denúncia da falsa interpretação do cristianismo e no anúncio do verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo. A Teologia dos últimos séculos preparou pouco para esta tarefa. Foi predominantemente “clerical”, e “acadêmica”. Daí uma Teologia com conceitos pouco aprofundados “porque sem referência suficiente à experiência da vida cristã”<sup>32</sup>.

Diante disto, a tarefa da Teologia consiste em: iluminar as realidades da vida popular à luz do Evangelho, projetar sobre elas a luz de Deus; iluminar à luz do Evangelho as realidades da vida religiosa do povo; propor os temas fundamentais do cristianismo, encarnados nas situações concretas da vida; e, por fim, a Teologia não consiste em dar soluções feitas sobre os problemas, mas sim em juntar, apresentar, explicar e propor à meditação os textos bíblicos pelos quais Deus quis dar aos fiéis a resposta aos seus problemas. O fim da Teologia é a volta à linguagem simples do povo<sup>33</sup>. Embora não se possa concluir, a partir desta perspectiva de José Comblin, pela necessidade de uma Teologia latino-americana, pode-se, no entanto, afirmar a percepção dele pela necessidade de se levar em conta a realidade latino-americana como lugar a partir do qual se faz Teologia. Trata-se de um indício de que a realidade latino-americana exige uma Teologia distinta da Teologia clássica.

Em seu segundo artigo, *O futuro dos estudos teológicos na América Latina*, com data de 1967, José Comblin avalia que a Teologia na América Latina é ainda um campo virgem. Não se pode afirmar, segundo ele, que não há Teologia na América Latina. Há Teologia, porém, uma Teologia que não é capaz de sustentar o crescimento da Igreja a partir de suas próprias forças. A Teologia praticada na América Latina é incapaz de preparar teólogos capazes de participar ativamente do movimento teológico universal. Suas publicações, quando existem, constituem mais a divulgação da Teologia aprendida na Europa<sup>34</sup>. Ante tal situação, o desafio é “passar do nível da divulgação (José Comblin refere-se à divulgação da

---

359. O segundo artigo *O futuro dos estudos teológicos na América Latina* foi publicado no volume coletivo: *Cristologia y pastoral*. Barcelona/Santiago do Chile: Eler/Dilapsa, 1967, p.207-224.

<sup>32</sup> José COMBLIN, *A Teologia frente à Evangelização*, p.16.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, p.18-20.

Teologia européia) ao nível da criação, da produção. Esse passo supõe uma mudança radical de método, abrindo horizontes, trazendo novos recursos que não se encontram nas instituições atuais”<sup>35</sup>.

José Comblin constata uma carência de uma reflexão autóctone. Os teólogos são amiúde levados por temas, idéias e sugestões de livros e autores europeus tirados de seu contexto e inaplicáveis, em adaptação real, ao contexto latino-americano. Enfim, há até uma depreciação do que é latino-americano. A proposta de José Comblin ante tal problemática indica para a criação de ‘verdadeiros Centros de Teologia’ latino-americanos que primem pela originalidade de seus cursos, de seus trabalhos, de suas publicações<sup>36</sup>. Estas preocupações por uma Teologia que seja original e autenticamente latino-americana ganham cada vez mais força no quadro dos teólogos latino-americanos mais preocupados com a realidade social, econômica, política, cultural e religiosa da América Latina e se constituem no fermento para a gênese da Teologia da Libertação.

O problema da necessidade de uma Teologia latino-americana é levantado com mais clareza por Juan Luis Segundo, em 1968, em artigo intitulado *A Teologia, problema latino-americano*<sup>37</sup>. Neste artigo, Juan Luis Segundo pretende refletir sobre a “condição de alienação” da Teologia no continente latino-americano. Essa condição de alienação consiste na prática de uma Teologia ocidentalizada e européia nas condições sociais, culturais e religiosas da América Latina. O problema crucial consiste na questão: O que é fazer Teologia na América Latina? Ou: o que significa ser teologicamente criador no continente latino-americano?<sup>38</sup>

O primeiro problema teológico para a América Latina é sua própria Teologia. Esta precisa tomar consciência de sua tarefa de criação em contraposição à postura de cópia e importação teológica. É preciso tomar consciência do estado de dependência em que a Igreja e a Teologia latino-americanas viveram e vivem. Somente então poder-se-á concretizar a colaboração entre teólogos e pastores capaz de estar a serviço da criatividade do pensamento teológico e da pastoral latino-americana. Esta criatividade precisa ser conquistada e é fruto do esforço da Igreja no continente latino-americano. Ante a inflação do Direito Canônico e a institucionalização passadas, é preciso valorizar a função teológica no sentido

<sup>35</sup> José COMBLIN, *O futuro dos estudos teológicos na América Latina*, p.20.

<sup>36</sup> Cf. Ibid., p.21-29.

<sup>37</sup> Segue-se aqui a versão presente em: Juan Luis SEGUNDO, *Da sociedade à Teologia*, p.7-26.

teológico-pastoral-profético. A Igreja e a Teologia latino-americanas têm necessidade urgente de um pensamento teológico-profético sensível aos sinais dos tempos, intimamente unida à pastoral e assumida por todos que realizam uma pastoral baseada em um pensamento criador. Enfim, é preciso pensar criativamente os problemas da Igreja latino-americana em seu contexto concreto<sup>39</sup>.

É neste contexto específico da emergência da percepção da necessidade de uma Teologia latino-americana e no contexto amplo da sociedade, da Igreja e da Teologia descritos no primeiro capítulo, que se gesta a Teologia *a partir, para e na* América Latina. Este caminho leva à gênese da Teologia da Libertação graças a um momento histórico propício, ao qual confluem aspectos teológicos, eclesiais, sociais, políticos, econômicos, culturais e ideológicos, tanto restritos ao continente latino-americano como também em nível mundial.

#### **1.4. A Teologia da Libertação como Teologia *a partir, para e na* América Latina**

A Teologia Latino-americana da Libertação nasce como uma Teologia que se propõe refletir a fé a partir da práxis dos cristãos latino-americanos e é destinada a analisar criticamente esta práxis, tendo em vista a libertação de toda opressão. Nesta perspectiva, é uma Teologia *a partir* da América Latina, realizada na urgência histórica da emergência do processo de libertação latino-americano e pretende contribuir para a libertação de todas as formas de opressão e dominação. É uma Teologia que nasce a partir da realidade de opressão, dominação e espoliação que marcam a América Latina. Mas, ao mesmo tempo, é uma Teologia que tem seu nascedouro no seio de um povo crente e esperançoso de que é possível transformar esta realidade de miséria e injustiça em uma nova sociedade. É para que essa transformação histórica possibilite a passagem da opressão/dominação à libertação que a Teologia precisa contribuir. Esta contribuição se realiza na urgência do momento histórico latino-americano marcado pela miséria e injustiça, mas também, pela esperança e pela fé.

Segundo José Miguéz Bonino, as origens da Teologia da Libertação latino-americana remontam à participação dos cristãos na vida e na luta de vastas maio-

<sup>38</sup> Cf. Juan Luis SEGUNDO, *Da sociedade à Teologia*, p.12.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, p.12-26. Cf. comentários ao texto de J.L. Segundo em: A.G. RUBIO, *Teologia da Libertação*, p.56-63.

rias para superar as condições de marginalização, pobreza e opressão. Esta participação gerou um compromisso com os pobres, uma consciência da natureza destrutiva de suas condições, uma admiração pela solidariedade, profundidade e fertilidade que essas pessoas manifestaram, e uma necessidade de entender melhor as estruturas sociais, econômicas e políticas que causam tais situações<sup>40</sup>.

Gustavo Gutiérrez, por sua vez, propõe que a Teologia da Libertação é um novo modo de fazer Teologia, que consiste na reflexão crítica da práxis histórica. É uma Teologia libertadora, Teologia da transformação libertadora da História da humanidade. É uma Teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado. Abre-se ao dom do Reino de Deus através do protesto ante a dignidade humana pisoteada, a luta contra a espoliação da imensa maioria, o amor que liberta, e, enfim, a construção da nova sociedade, justa e fraterna<sup>41</sup>.

Leonardo Boff, em manuscrito de 1983<sup>42</sup>, propõe que a Teologia da Libertação é o esforço que os cristãos fazem para entender o Evangelho e a reflexão cristã, em termos de mudança efetiva da sociedade, rumo à justiça e à fraternidade. Como Teologia, é sempre um discurso sobre Deus. Porém, não é um Deus qualquer. É o ‘Deus de nossos pais’, dos profetas, de Jesus Cristo. É o Deus que toma partido da justiça e abomina toda iniquidade. Sendo Teologia, volta o olhar do ser humano para o céu e possibilita ao ser humano o encontro com esse Deus. Mas também possibilita voltar o olhar para o lado, para a História, e propicia o encontro com o outro, com o irmão. E mais, possibilita volver o olhar para baixo e encontrar com os oprimidos, humilhados e ofendidos da História. Por fim, sendo da libertação, esta Teologia procura ser Teologia eficaz, isto é, ser Teologia que ajuda a transformar a História com os meios do Evangelho, rumo a uma maior participação e humanização de todos<sup>43</sup>.

Desta forma, pode-se dizer que a Teologia da Libertação latino-americana é uma reflexão original e autêntica, que, partindo da realidade histórica de opressão e dominação, pretende, a partir da análise sociológica da sociedade latino-americana e da mediação teológico-hermenêutica, ser relevante na transformação

<sup>40</sup> Cf. J.M. BONINO, *Teologia da Libertação*. Em: N. LOSSKY et alii, *Dicionário do Movimento Ecumênico*, p.1052-1053.

<sup>41</sup> Cf. Gustavo GUTIERREZ, *Teologia da Libertação*, p.26-27.

<sup>42</sup> Leonardo BOFF, *Pelos pobres, contra a pobreza*. Edição: Centro Povo Atualizado – Pastoral Urbana de Teófilo Otoni – MG, 1983, p.43-51.

da realidade latino-americana. Tal pretensão surge pelo compromisso com o processo revolucionário de libertação latino-americano e pelo ato de fé cristã compreendido em sua inserção histórico-concreta. É, portanto, uma Teologia *a partir, para, e na* América Latina. Analisar como são concebidos inicialmente os passos metodológicos deste processo nos Encontros Teológicos de El Escorial (1972) e da Cidade do México (1975) é propriamente o que se pretende nesta pesquisa.

## 2. Importância de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann para o nascimento da Teologia da Libertação Latino-americana

A gênese da Teologia da Libertação latino-americana é fruto do trabalho de uma comunidade teológica que comungou o interesse por uma Teologia relevante *a partir, na e para* o continente latino-americano. Dentre os membros pioneiros desta comunidade de investigação pode-se, a título de exemplo e correndo o risco de omissões, citar Richard Shaull, Emílio Castro, Juan L. Segundo, Segundo Galilea, Enrique Dussel, Lucio Gera, José Comblin, Ruben Alves, Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann. Desta comunidade de conhecimento teológico, destacam-se as figuras de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann pelo seu papel significativo como agentes do conhecimento teológico na configuração e expressão de uma Teologia originalmente latino-americana. Estes são os primeiros autores que conseguem mostrar, de forma mais orgânica e sistemática, as grandes linhas de força do pensamento teológico emergente nos anos 60. Daí seu papel original e significativo no nascimento da Teologia da Libertação Latino-americana<sup>44</sup>. Não se pretende aqui um retrato amplo da obra destes autores. Interessa ressaltar seu papel e as bases que estes autores colocaram para a gênese e nascimento da Teologia da Libertação e, concomitantemente, ressaltar a relação, por eles proposta, no que tange à relevância da realidade latino-americana para a Teologia. Propor-se-á isto a partir das principais obras destes autores que marcam o nascimento da Teologia da Libertação latino-americana<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. Leonardo BOFF, *Pelos pobres, contra a pobreza*, p.43.

<sup>44</sup> Enrique Dussel afirma que Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann se constituem nos dois teólogos mais originais do movimento teológico chamado Teologia da Libertação. Cf. Enrique DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 63.

<sup>45</sup> As obras consideradas são: G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación*, Lima, 1971. Tradução Brasileira utilizada nesta pesquisa: *Teologia da Libertação*, 5ed. Petrópolis: Vozes, 1985; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1973. Esta obra retoma e desenvolve, integrando com outros ensaios, o volume *Opresión-liberación, desafío a los*



## 2.1. Gustavo Gutiérrez<sup>46</sup>

Gustavo Alfredo Gutiérrez Merino Díaz nasceu em Lima em 1928. Após sua formação acadêmica, ingressa como professor na Universidade Católica do Peru e assume a assessoria da *Unión Nacional de Estudiantes Católicos* (UNEC). Marcou muitas gerações que se viram cativadas pela sua capacidade de diálogo com as preocupações e inquietudes da época. Seu curso de Teologia oferecia aos estudantes de Letras e, mais tarde, da faculdade de Ciências Sociais, a oportunidade de confrontar as perguntas emergentes no pensamento filosófico e político contemporâneo com as bases de uma experiência crente. As correntes do pensamento existencialista, o marxismo, o pensamento de Maritain e Mariátegui<sup>47</sup>, acrescidos dos aportes de escritores como Camus, Péguy, Saint Exupéry, Vallejo y Arguedas, formavam sua textura crítica. Desta forma, Gustavo Gutiérrez abria os círculos de discussão universitária à reflexão sobre uma fé ligada à vida e aos temas candentes de seu tempo.

A reflexão teológica de Gustavo Gutiérrez se nutre em sua experiência pastoral no Peru e na América Latina. Neste chão recolhe as inquietudes e interrogações da fé cristã em uma sociedade marcada pela injustiça e pela crescente pobreza e miséria. Gustavo Gutiérrez participa no contexto de abertura da Igreja ao mundo contemporâneo (Vaticano II e Medellín -1968, no contexto latino-americano), sendo consultor tanto da Quarta Sessão do Vaticano II (1966) como da conferência latino-americana de Medellín. Em julho de 1968, em uma conferência em Chimbote (Peru)<sup>48</sup>, utiliza o termo Teologia da Libertação indicando

---

*cristianos*. Montevideo, 1971, o qual, por sua vez retomava e ampliava o ensaio *Teología de la liberación*. Montevideo, 1970.

<sup>46</sup> Para uma visão panorâmica sobre a pessoa, obra e trajetória de Gustavo Gutiérrez confira: J.B. LIBÂNIO, *Gustavo Gutiérrez*, São Paulo: Loyola, 2004; B. MONDIN, *Os teólogos da libertação*, São Paulo: Paulinas, 1980, p.64-81; J.C. de ALMEIDA, *Teologia da Solidariedade: uma abordagem da obra de Gustavo Gutiérrez*, São Paulo: Loyola, 2005; BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ, *Gustavo Gutiérrez, Bibliografía*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú/Fondo Editorial, 2004; R.A. COBIÁN et alii (orgs.), *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003.

<sup>47</sup> José Carlos Mariátegui (1895-1930) é um filósofo, sociólogo e crítico literário peruano. Em suas obras se colocam os múltiplos problemas que assolam sua pátria e toda a América Latina. Sua obra mais importante é intitulada *Sete ensayos sobre la realidad peruana*. Cf. Leopoldo ZEA (Org.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, vol.II, p.38-45. Gustavo Gutiérrez, dá a um ensaio sobre a figura e obra de Mariátegui, o interessante título: *Pensar y hacer la historia: la aventura de Mariátegui*. Cf.: R.A. COBIÁN et alii (orgs.), op. cit., p.514-527.

<sup>48</sup> A conferência de Chimbote intitula-se *Hacia una Teología de la Liberación*. Nela Gustavo Gutiérrez fala da necessidade de passar de uma Teologia do desenvolvimento para uma Teologia da libertação. Isto não só como mudança de palavras, mas de conteúdo. Trata-se de um modo novo de fazer Teologia no qual a Teologia não é o primeiro ato, o primeiro é o compromisso; a Teologia

um novo modo de fazer Teologia, e em 1971 publica o livro *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Ele e Hugo Assmann são considerados os primeiros a propor a Teologia da Libertação como um novo sistema teológico.

Duas realidades se encontram na origem da Teologia da Libertação: por um lado, a irrupção do pobre na sociedade e na Igreja e, por outro, a presença de militantes cristãos comprometidos no processo de libertação latino-americano que lutam por erradicar a injustiça, a dominação e a opressão, que se constituem em realidade de injustiça contrária a Deus que se revela como Pai e que manifesta seu grande amor aos pobres<sup>49</sup>. O pobre e a realidade social, política, econômica e cultural passam a fazer parte da Teologia. A obra *Teología de la Liberación* fortalece a reflexão teológica latino-americana nascente e abre horizontes que, a partir de então, se ampliam com outras publicações. Quais as idéias centrais da obra *Teología de la Liberación* e quais as contribuições de Gutiérrez à Teologia latino-americana? Estas questões dirigirão os próximos passos desta pesquisa.

#### A. A obra **Teologia da Libertação**<sup>50</sup>

Em Gustavo Gutiérrez, a Teologia vem misturada com a vida. Não qualquer vida, mas a vida de dedicação pastoral, envolvimento e compromisso com a realidade social, política, cultural, econômica e religiosa da América Latina. Seus livros geralmente são compostos de artigos que, por sua vez, são sistematizações de palestras, aulas, homilias e encontros. Poucos autores fizeram tanto como ele para refletir e organizar sistematicamente a Teologia da Libertação. Sua obra *Teología da Libertação: Perspectivas* foi preparada por longo processo de esquemas, palestras e reflexões. Segundo João Carlos Almeida, “depois de certo cuidado na elaboração definitiva, ele uniu todas essas intuições (intuições da década de 60 presentes em suas palestras, esquemas e reflexões) no conhecido livro que marcou a Teologia latino-americana”<sup>51</sup>.

---

é uma inteligência do compromisso, o compromisso é ação. O central para Gustavo Gutiérrez é a caridade. Isto é, o comprometer-se, e a Teologia vem depois. Esta conferência foi editada no ano seguinte: G. GUTIERREZ, *Hacia una Teología de la Liberación*. Montevideo: Miec, 1969.

<sup>49</sup> Cf. H.P. GARCÍA, *Presentación*. Em: R.A. COBIÁN et alii (orgs.), op. cit., p.XII-XVIII.

<sup>50</sup> Segue-se aqui a tradução brasileira da obra de Gutiérrez: *Teologia da Libertação*, 5ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

<sup>51</sup> J.C. ALMEIDA, *Teologia da Solidariedade*, p.28. Segundo este autor, os principais momentos que possibilitaram o nascimento da obra *Teologia da Libertação* ocorrem já a partir de 1964 no encontro de Petrópolis. Aí Gutiérrez se questionava sobre “como estabelecer o diálogo salvador com o homem na América Latina?”. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ponencia en I Reunión de Teólogos Latinoamericanos*. Petrópolis: [s.n.], [fevereiro-março] 1964. Já em 1966 Gutiérrez participou de outra reunião de teólogos e assessores pastorais no Chile. Nesta ocasião, em que o tema geral foi

Desde 1968 numerosas revistas recolheram seus trabalhos inspirados no Evangelho e na experiência de tantas pessoas comprometidas, às vezes até a morte, com o processo revolucionário de libertação da América Latina. A maioria destes artigos foram retomados, aprofundados e completados em uma síntese clara e estruturada que foi publicada em fins de 1971 em Lima, Peru e se constitui na obra *Teología de la Liberación*<sup>52</sup>. Esta obra tornou-se referência obrigatória para a Teologia latino-americana. Gustavo Gutiérrez propõe na obra *Teologia da Libertação* uma reflexão teológica a partir do Evangelho e da experiência comprometida com o processo de libertação latino-americano. A obra é dividida em quatro partes: 1. Teologia e Libertação; 2. Colocação do Problema; 3. A opção da Igreja latino-americana; 4. Perspectivas<sup>53</sup>.

A primeira parte pretende precisar os termos. Examina criticamente o conceito de Teologia e explica o que entende por libertação. A Teologia é definida como reflexão crítica da práxis histórica à luz da fé. A práxis, o compromisso com

---

Palavra e Evangelização, abordou o tema da liberdade religiosa e o diálogo salvador. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Libertad religiosa y diálogo salvador*. Em: G. GUTIÉRREZ et alii, *Salvación y construcción del mundo*. Santiago/Barcelona: Dilapsa/Nova Terra, 1968, p.13-43. Em 1968, Gutiérrez publica *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Montevideo: Miec-Jeci, 1968. Esta obra constitui-se em um conjunto de palestras pronunciadas a dirigentes universitários católicos, reunidos em Montevideu em janeiro de 1967. Aí Gutiérrez distingue três níveis de conhecimento: científico, que se refere à quantidade; filosófico, que se refere ao ser; teológico, que se refere à fé. Esta obra foi incorporada à obra *Teologia da Libertação* de 1971. Nela já se pode vislumbrar as primeiras intuições que desembocarão nos três níveis de libertação. Por fim, J.C. Almeida propõe que há três palestras que julga importantes e completam a preparação para a publicação de *Teologia da Libertação*. A primeira é publicada por ocasião do Encontro Nacional do Movimento Sacerdotal ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social), ocorrido em Chimbote, norte do Peru, em julho de 1968. Aí Gustavo Gutiérrez já assinala a necessidade de mudar o modo de fazer Teologia. A Teologia é compreendida como “ato segundo”. Esta obra foi publicada pelo serviço de documentação do MIEC em Montevideu (1969) com o título *Hacia una Teología de la Liberación*. Segundo L.A.G. de Souza, nesta conferência, Gutiérrez havia recebido o tema “o significado do desenvolvimento” mas não aceitou este título, preferindo “notas para uma Teologia da Libertação”. Cf. L.A.G. de SOUZA, *A força histórica da reflexão de Gustavo Gutiérrez*, p.78, Apud: J.C.ALMEIDA, op. cit., p.30, nota 61. A segunda palestra foi proferida em Cartigny, Suíça, em novembro de 1969. Na ocasião, enquanto teólogos do Primeiro Mundo falam em “desenvolvimento”, Gustavo Gutiérrez prefere refletir em termos de “libertação”. Esta palestra contem o esboço do livro *Teologia da Libertação*. Segundo J.C. Almeida, esta palestra é uma reelaboração da Conferência de Chimbote e foi publicada pela SODEPAX em 1970 com o título *Notes on theology of liberation*, em *In Search of a Theology of Development*, p.116-179. Cf. J.C. ALMEIDA, op. cit., p.31, nota 63. Por fim, a terceira palestra de Gutiérrez foi pronunciada em 1971, em Santiago do Chile para sacerdotes envolvidos na pastoral popular. O tema do encontro era a ‘participação dos cristãos na construção do socialismo no Chile’. Gutiérrez mostra-se profundo conhecedor do marxismo, seguindo a linha do marxismo crítico de J.C. Mariátegui. Gutiérrez examina as diversas versões da relação entre marxismo e cristianismo e apresenta a solução para esta relação baseada na elaboração crítica de uma nova perspectiva teológica para a relação entre salvação e libertação. Para isso, Gutiérrez propõe a distinção dos três níveis de libertação. Cf. J.C. ALMEIDA, op. cit., p.27-31.

<sup>52</sup> Cf. F. MONTES, *Teología de la Liberación: un aporte de la Teología Latinoamericana*, p.278.

<sup>53</sup> Na tradução portuguesa p. 13-45; 47-72; 73-120; e 121-250 respectivamente.

o processo libertador, será o ponto de partida que permite ao autor determinar o conteúdo crítico da Teologia e redefinir suas tarefas clássicas de sabedoria espiritual e saber racional (p.15-27). A libertação, por sua vez, é definida em oposição às deficiências sócio-analíticas e teológicas do conceito de desenvolvimento. Este, facilmente tomado de conotações puramente econômicas, oculta o caráter conflitivo do processo e tende a colocar como modelo os países “desenvolvidos” e aceitar uma estratégia gradual e evolutiva. O termo libertação, ao contrário, indica uma ruptura com o mundo opressor e suas causas. Além disto, melhor se presta para acentuar que o ser humano deve ser o agente de seu próprio destino, conquistador de uma liberdade cada vez mais profunda. Por fim, o termo “libertação” é muito mais teológico que “desenvolvimento”. Deste modo, Gutiérrez distingue três níveis de libertação que se interpenetram reciprocamente. O primeiro expressa as aspirações e a luta dos oprimidos por sair da opressão sócio-econômica. O segundo expressa o processo pelo qual o ser humano vai amadurecendo e vai assumindo seu destino, construindo na História uma liberdade real e criadora. O terceiro indica uma libertação das raízes mesmas da injustiça e opressão. É um dom de Deus: é a libertação do pecado até sua raiz mais profunda (p.28-45).

A segunda parte da obra de Gustavo Gutiérrez pretende esclarecer o problema ao qual responde a Teologia da Libertação. Este problema consiste na relação entre fé e existência humana, Reino de Deus e construção do mundo. Trata-se de uma questão tradicional e fundamental. Ela adquire, no entanto, nova vigência pois a construção do mundo exige cada dia maior importância. O ser humano, a cada dia, toma mais consciência de ser o sujeito de sua História e descobre os condicionamentos que o oprimem. Descobre que seu destino é político e que sua fé em Deus não pode ser vivida sem uma prática social. Nesta práxis social libertadora se recoloca com nova força a pergunta pela significação do cristianismo. Foram dadas várias respostas à problemática da relação entre Reino de Deus e construção do mundo. No entanto, a vida cristã e a Teologia continuam buscando respostas para esta relação. A crise que atingiu os movimentos apostólicos obriga recolocar novamente o problema. Insiste-se, contra a mentalidade de cristandade, na mundanidade do mundo e contra a distinção de planos, na vocação única à salvação onde se superam as muitas dicotomias enganosas, como espiritual X temporal, Sacro X profano, natural X sobrenatural. Neste sentido, participar do processo de libertação do ser humano é uma obra de salvação (p.49-72).

A terceira parte do livro de Gustavo Gutiérrez expõe, usando um amplo material sociológico, o processo de libertação na América Latina: a nova consciência de dependência, a marcha do movimento de libertação e a ligação de parte da Igreja com esse processo. Após sua exposição do processo de libertação e da presença de parte da Igreja latino-americana neste processo, o autor recolhe uma série de interrogações teológico-pastorais que pretende abordar na parte final de seu livro. Entre estas questões destacam-se: qual é o significado da fé para uma vida comprometida na luta contra a injustiça e a alienação? Que articulação há entre a construção de uma sociedade justa e o valor absoluto do Reino? Como elaborar uma espiritualidade da libertação? Como compreender a unidade da Igreja e a Eucaristia em uma Igreja de fato fortemente dividida? Como definir a missão da Igreja em um continente em processo revolucionário e onde há múltiplas formas de violência? Como a Igreja deve viver aí sua pobreza? (p.75-120).

Na quarta parte, Gustavo Gutiérrez retoma as interrogações colocadas a partir da práxis eclesial latino-americana envolvida no processo de libertação e esboça algumas reflexões a partir da perspectiva teológica. A amplitude do processo de libertação questiona o sentido da salvação, da fé e da Igreja. A afirmação da existência de uma só História abre o caminho para compreender a relação existente entre libertação e salvação. Por isso, transformar este mundo é situar-se em um processo salvífico. Na única História, onde Cristo realiza sua redenção, o ser humano tem um papel fundamental. Destruindo a opressão, libertando-se politicamente, vai tornando possível a reconciliação entre os seres humanos e com Deus. Neste processo tem sentido a libertação radical de Cristo. Ele concede ao ser humano o dom de libertar-se da alienação mais fundamental, a raiz mesma de toda opressão. Porém, sua obra não é algo exterior ao ser humano, alheio à obra de libertação protagonizada pelo ser humano. Por isso, o Reino de Deus é um processo que já acontece, em partes, historicamente na libertação, porém, não se esgota nela. E os fatos históricos, políticos, libertadores são sinais do crescimento do Reino, são acontecimentos salvíficos, porém, não são ainda a chegada do Reino e de toda a salvação.

No capítulo décimo, Gustavo Gutiérrez aprofunda estas idéias mostrando como o encontro, o conhecimento de Deus vivo, se realiza na História, na conversão ao próximo, na ação em busca da justiça. De tudo isso segue-se uma espiritualidade nova, um modo libertador de viver o Evangelho. Espiritualidade que exige

uma conversão ao próximo (p.157-176). No capítulo décimo primeiro, Gustavo Gutiérrez aborda o problema da esperança e o presente, da escatologia e a política. Insiste que o compromisso com a criação de uma sociedade justa supõe uma confiança no futuro, porém isso não indica fuga do presente. A escatologia deve ser o motor de uma História concreta, não voltada para o passado e sim orientada para o futuro. Deve ser uma semente que se planta a cada dia. Ela deve ir enchendo de esperança a práxis social cotidiana. Desta forma, a fé não é ilusão ou ideologia racionalizadora e se transforma em projeto histórico transformador (p.177-206).

No décimo segundo capítulo, Gustavo Gutiérrez trata de compreender a relação entre a comunidade cristã e a Nova Sociedade. Aborda dois pontos: a missão e sentido da Igreja e a pobreza como condição ineludível para cumprir esta missão. A Igreja se apresenta como um sacramento de salvação. Deus atua libertando a humanidade inteira e a Igreja deve revelar, manifestar essa ação salvadora de Deus e pôr-se a serviço dela. Tudo isto significa que a Igreja deixa de ser o centro, o lugar exclusivo da ação salvadora de Deus, deixa de ser um mundo centrípeto. Esta Igreja deve celebrar a Eucaristia em memória do Senhor, celebrar com alegria a ação salvífica de Deus na humanidade. Isto implica mais que um simples ritual. Implica aceitar viver o Cristo, o sentido de sua vida entregue, sua cruz e a esperança da ressurreição. Na Eucaristia, a Igreja celebra a fraternidade que o Senhor e a ação humana vão realizando entre os seres humanos. Na Eucaristia, a Igreja denuncia o que impede essa fraternidade e ao mesmo tempo anuncia que as lutas humanas por construir a justiça não são vãs. Elas têm uma esperança: o amor de Deus está presente neste devir histórico. Desta forma, a autêntica Eucaristia é preche de uma dimensão histórico-política (p.209-233).

Por fim, o último capítulo quer situar a Igreja no continente latino-americano marcado pela pobreza. A pobreza deve ser um ato de solidariedade e de protesto. A Igreja deve ser pobre em solidariedade com os pobres e oprimidos. Deve, por outro lado, fazer-se pobre para protestar contra a pobreza que destrói a vida e a dignidade humana. Só assim a Igreja poderá viver autenticamente a pobreza espiritual, abertura para o futuro prometido por Deus (p.234-249)<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Para maiores detalhes da obra *Teologia da Libertação* de Gustavo Gutiérrez confira: J. Van NIEUWENHOVE, *La Théologie de la Libération de G. Gutiérrez. Réflexion sur son projet théologique*, p.200-234; E.J. LAJE, *La "Teología de la Liberación" segun Gustavo Gutiérrez*, p.297-306; G. COLOMBO, *La Teologia della Liberazione. La questione del metodo*, p.168-173; Para a

## B. Contribuições de Gustavo Gutiérrez

A obra de Gustavo Gutiérrez foi de fundamental importância para os desenvolvimentos posteriores da Teologia da Libertação. Porém não deve ser tomada de forma isolada do conjunto da obra teológica do autor. Ela constitui-se em importante ponto de partida e é como tal que busca-se, a seguir, e com a contribuição de textos posteriores deste mesmo autor, indicar as contribuições mais significativas para a questões que esta pesquisa pretende abordar, a saber: a relação entre Teologia e História, vistas a partir da hipótese da mútua relevância no método teológico latino-americano.

Roberto Oliveros<sup>55</sup>, após indicar que o esforço teológico latino-americano dos anos sessenta encontrou forma e expressão no trabalho de Gustavo Gutiérrez (Teología de la Liberación), indica quatro pontos importantes em que esta obra marcou a direção da Teologia latino-americana posterior: no método teológico; na elaboração de conceitos fundamentais da Teologia da Libertação; na reorientação, a partir da práxis de libertação, dos grandes temas da existência cristã; na espiritualidade e na Teologia espiritual e, por fim, na temporalidade da Teologia da Libertação. Para o interesse desta pesquisa vale destacar o primeiro e o último ponto. Quanto ao método teológico, estudaram-se e resituaram-se as tarefas clássicas da Teologia que, a partir de Gustavo Gutiérrez, se enriquecem com a função da Teologia também como crítica do agir humano e eclesial. Para isso contribuem significativamente as Ciências Sociais. Quanto à temporalidade da Teologia da Libertação, destaca-se o mérito de Gustavo Gutiérrez ao indicar que a Teologia da Libertação, como toda reflexão teológica, tem uma significatividade histórica. Na Teologia estão presentes os problemas, necessidades e características da sociedade e da Igreja que lhe deram origem. Por isso a Teologia da Libertação é uma Teologia na História da salvação cristã<sup>56</sup>.

Para Paulo Fernando Carneiro de Andrade, o mérito de Gustavo Gutiérrez é ter apresentado a primeira proposta orgânica de uma Teologia da Libertação. “Seu *insight* foi o de ter transformado o conceito de libertação em um conceito

---

apresentação da obra de Gutiérrez proposta nesta pesquisa seguiu-se: F. MONTES, *Teología de la Liberación: un aporte de la Teología latinoamericana*, p.278-280.

<sup>55</sup> Cf. R. OLIVEROS, *Historia de la Teología de la Liberación*. Em: I. ELLACURÍA; J. SOBRINO (orgs.), *Mysterium Liberationis*, vol.I, p.17-50.

<sup>56</sup> Cf. Roberto OLIVEROS, *Historia de la Teología de la Liberación*, p.34.

fundante de um sistema teológico”<sup>57</sup>. Seguindo o método indutivo, a Teologia da Libertação parte da realidade histórica evitando que seu conceito fundante (libertação) torne-se abstrato e genérico. Este conceito fundante é marcado por um significado que parte da concreta libertação da opressão experimentada na História. Desta forma, pode-se afirmar que Gustavo Gutiérrez lança as bases de um novo método teológico. Neste novo método, o ponto de partida é a realidade social que se apresenta à fé com suas interrogações. A fé interpreta esta realidade e busca transformá-la rumo a uma nova realidade histórica<sup>58</sup>.

João Batista Libânio<sup>59</sup>, considerando a obra teológica de Gustavo Gutiérrez numa visão bem mais ampla pelo tempo em que aborda a questão, propõe que Gustavo Gutiérrez formula com clareza seu projeto como um novo modo de fazer Teologia e não como mais um simples tema teológico. Com isso abre um novo campo epistemológico na Teologia. A proposta teológica de Gustavo Gutiérrez, segundo João Batista Libânio, fundamenta-se num tripode: a intenção de valorizar a Teologia como reflexão crítica sobre a práxis; o papel da coletividade dos pobres e fiéis como objeto e destinatário original na História, na Igreja e na Teologia; e a articulação entre libertação histórica e salvação divina. A Teologia da Libertação é, em primeiro lugar, Teologia e isso significa falar de Deus. Com originalidade, Gustavo Gutiérrez propõe que, para falar de Deus, fala-se sempre de algum lugar e, no contexto latino-americano, este lugar é a partir do sofrimento do povo pobre e do compromisso com sua libertação. A partir deste lugar, fala-se de Deus com a ‘linguagem profética’ e com a ‘linguagem da contemplação’.

A linguagem profética indica a abertura para os oprimidos, na linha da solidariedade e do compromisso libertador. A linguagem da contemplação indica o expor-se ao mistério, à gratuidade, ao amor de Deus<sup>60</sup>. Ainda segundo a perspectiva proposta por João Batista Libânio, a Teologia de Gustavo Gutiérrez mostra sua originalidade ao enveredar-se pelos caminhos da práxis, assumindo as linhas da centralidade da caridade na vida cristã, da espiritualidade na ação, do caráter histórico da Revelação, da vida da Igreja como lugar teológico, da valorização filosófica e escatológica da práxis humana histórica. Este programa teológico

<sup>57</sup> P.F.C. de ANDRADE, *Fé e Eficácia*, p.58.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, p.58-59.

<sup>59</sup> J.B. LIBÂNIO, *Gustavo Gutiérrez*. São Paulo: Loyola, 2004 [Obra original: Brescia: Editrice Morcelliana, 2000].

<sup>60</sup> Cf. João Batista LIBÂNIO, *Gustavo Gutiérrez*, p.12-14.



de reflexão crítica sobre a prática abre dois caminhos: por um lado, a Teologia assume a tarefa de ser crítica da práxis humana e histórica. É Teologia *da, para, na e pela* práxis. Por outro lado, a Teologia precisa ser crítica de si mesma no sentido de libertar a Teologia de obstáculos conceituais. Deve ser uma Teologia consciente de si, não ingênua, em plena posse de seus instrumentos conceituais para que possa ser relevante para a realidade rumo à transformação desta<sup>61</sup>.

Battista Mondin, ao abordar o método teológico em Gustavo Gutiérrez, propõe que a Teologia da Libertação exige uma relação direta e certa com a práxis histórica. E esta práxis é práxis libertadora. É, na expressão de Gustavo Gutiérrez, identificação com os espoliados e suas lutas. É inserção no processo político revolucionário<sup>62</sup>. “Não haverá um ponto focal teológico diferente senão quando partir da prática social do verdadeiro povo latino-americano, do povo que tem suas raízes em seu solo geográfico, histórico e cultural, do povo profundo e hoje silencioso”<sup>63</sup>. Desta forma se obterá uma nova leitura da mensagem evangélica como significado e expressão das experiências às quais o próprio Evangelho deu lugar na História. A História humana assume, portanto, o lugar no qual a libertação de Cristo está em ação. Alarga-se assim a perspectiva e dá-se ao que está em jogo no compromisso político toda a sua profundidade e seu verdadeiro significado<sup>64</sup>. Desta forma, para Battista Mondin, não obstante suas limitações, a obra de Gustavo Gutiérrez representa a tentativa mais sólida e orgânica para elaborar uma Teologia com base na práxis de libertação e constitui também o ponto de referência para todos os que se ocupam do movimento da Teologia da Libertação<sup>65</sup>.

Essas considerações sobre o método teológico em G. Gutiérrez possibilitam indicar contribuições importantes à questão da relação entre Teologia e História. No que concerne à mútua relevância entre ambas para o fazer teológico, isto é, para o método teológico, percebe-se que para compreender adequadamente o enfoque do problema da História na Teologia de G. Gutiérrez é preciso começar

<sup>61</sup> Cf. J.B. LIBÂNIO, *Gustavo Gutiérrez*, p.14-17. Segundo J.B. Libânio, este segundo aspecto do programa teológico de reflexão crítica sobre a prática foi desenvolvido em menor proporção por Gustavo Gutiérrez, mas tornou-se fundamental para Juan Luis Segundo que lhe deu forma em sua obra programática: *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

<sup>62</sup> Cf. B. MONDIN, *Os teólogos da libertação*, p.69-71. Aqui B. Mondin propõe que Gustavo Gutiérrez ofereceu algumas significativas indicações relativas ao seu método teológico no seu ensaio *Prassi di Liberazione e fede cristiana*. Em: Rosino GIBELLINI (ed.), *La nuova frontiera della Teologia in America Latina*, p.15-58.

<sup>63</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, *Prassi di Liberazione e fede cristiana*, p.47-48.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, p.46.

<sup>65</sup> Cf. Battista MONDIN, *Os teólogos da libertação*, p.77-81.

pelo próprio ponto de partida de sua Teologia. O interlocutor e destinatário da Teologia da Libertação não é a nova civilização burguesa e secular, surgida a partir do Iluminismo, mas o mundo do pobre. Trata-se, portanto, para a Teologia da Libertação e para o próprio Gutiérrez, de falar de Deus a partir das vítimas da História e da civilização “ilustrada”. A opção pelos pobres da Igreja latino-americana é o ‘fato maior’ a partir do qual surge a Teologia como ‘ato segundo’, isto é, como reflexão crítica sobre a práxis libertadora à luz da palavra de Deus<sup>66</sup>.

Este ponto de partida da Teologia está sustentado por uma experiência espiritual fundamental: o descobrimento do rosto de Jesus Cristo nas maiorias pobres e oprimidas do continente. Este método teológico está carregado de consequências para a Teologia. E para o tema aqui em questão torna-se importante perceber que a salvação é oferecida na História. Esta é portadora dos sinais de salvação. A salvação concreta e real do pobre não esgota todo o conteúdo da salvação cristã, porém, significa-a real e historicamente. Deste modo, não é qualquer fato histórico que é igualmente suscetível de mediar a salvação: a perspectiva do pobre é o critério fundamental para detectar o que há de salvação e o que há de perdição na própria História<sup>67</sup>.

Antonio Gonzalez conclui seu estudo sobre o problema da História em Gustavo Gutiérrez propondo que a concepção de História presente em Gustavo Gutiérrez se distancia significativamente da concepção sócio-evolutiva do Iluminismo, na medida que mantém a práxis humana como centro de sua reflexão sobre a História. E na medida que esta práxis é entendida a partir do amor preferencial e libertador de Deus pelas vítimas da História. Desta forma, Gustavo Gutiérrez supera a alternativa entre o paralelismo ou identidade na história da salvação: só há uma História, a História profana, a qual Deus faz História da salvação a partir das primícias e presentes do Reino<sup>68</sup>.

Enfim, a Teologia da Libertação, tal como a concebe Gustavo Gutiérrez, pode ser definida como reflexão sobre a fé enquanto fonte da práxis de libertação, ou, mais exatamente, como reflexão sobre a fé a partir da práxis de libertação. Desta forma, o empenho pela libertação, realidade histórica substantiva, oferece a

<sup>66</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p.18-27.

<sup>67</sup> Cf. neste sentido o importante estudo sobre a concepção de História em Gustavo Gutiérrez: A. GONZÁLEZ, *El problema de la Historia en la Teología de Gustavo Gutiérrez*, p. 335-364, especialmente p.349-360.

<sup>68</sup> Cf. *Ibid.*, p.360.

perspectiva adequada para a compreensão da mensagem evangélica. Teologizar, implica, segundo esta perspectiva metodológica, dar vida a uma hermenêutica política do Evangelho. Isto é, implica uma releitura da mensagem cristã, que, ao situá-la no contexto da ação política libertadora, evidencia suas exigências histórico-concretas e contribua para potencializar e impulsionar a ação libertadora<sup>69</sup>. Esta perspectiva permite afirmar que só uma Teologia que leva a sério a História a partir de onde é realizada pode de fato ser relevante para esta História. Ao que tudo indica, esta é uma preocupação central nas contribuições originais ao pensamento teológico latino-americano, propostas por Gustavo Gutiérrez.

## 2.2. Hugo Assmann

Hugo Assmann, junto com Gustavo Gutiérrez, também pode ser considerado um dos primeiros teólogos latino-americanos a propor com clareza, originalidade e consistência os principais marcos teóricos da Teologia da Libertação latino-americana. Sua contribuição foi decisiva no nascimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação. Hugo Assmann nasceu em Venâncio Aires – RS, em 1933, e faleceu em São Paulo, em 22 de fevereiro de 2008. No início da década de 50 graduou-se em Filosofia pelo Seminário Central de São Leopoldo. Entre 1954 e 1958 graduou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Entre 1959 a 1960 graduou-se em Sociologia com especialização em Comunicação pela Universidade de Frankfurt (Johann Wolfgang Goethe). Entre 1959 e 1961 doutorou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Em 1961 obteve aí o título de doutor em Teologia com a tese *A dimensão social do Pecado* sob a orientação de Joseph Fuchs<sup>70</sup>.

Entre as atividades de Hugo Assmann destaca-se o fato de ter sido assistente de Johann Baptist Metz junto à Universidade de Münster - Alemanha (Westfälische Wilhelms) entre 1969-1970<sup>71</sup>. Lecionou em universidades do Uruguai, na Universidade Católica do Chile e na Universidade Nacional da Costa Rica. Jun-

<sup>69</sup> Cf. José Luis ILLANES; Josep Ignasi SARANYANA, *História de la Teología*, p.395-396.

<sup>70</sup> Segundo Juan José Tamayo, em artigo publicado no jornal espanhol El País, nesta tese Hugo Assmann já adiantava as grandes linhas por onde iria encetar seu discurso libertador. Cf. *Se vai um "bom combatente" que doou sua vida para que o mundo fosse melhor*. Em: <http://brasil.indymedia.org/pt/blue/2008/02/412899.shtml> Acessado em: 21/08/2008.

<sup>71</sup> Cf. seu Currículo do Sistema de Currículos Lattes – Cnpq, em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.jsp?id=K4794860J6> Acessado em: 21/08/2008.

tamente com Franz Hinkelammert, José Duque e outros teólogos latino-americanos fundou em San José da Costa Rica o Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). Colaborou com a fundação da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT). Segundo Juan J. Tamayo, em artigo publicado por ocasião de sua morte, uma das características da personalidade intelectual de H. Assmann era sua formação interdisciplinar. Em seu pensamento atuavam de maneira interativa e criativa a Teologia, a Economia, as Ciências Sociais, a Comunicação e a Pedagogia. Ainda segundo Juan J. Tamayo, H. Assmann “é um dos primeiros teólogos da libertação que recorreu às ciências sociais como mediação do discurso teológico para que este não caísse no idealismo”<sup>72</sup>.

O pensamento teológico de Assmann que interessa a esta pesquisa está reunido na obra *Teología desde la praxis de la liberación*. Nesta obra, Hugo Assmann retoma e desenvolve, integrando-o com outros ensaios, o volume *Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos*. Este, por sua vez, retoma e amplia o ensaio anterior: *Teología de la Liberación*<sup>73</sup>. Com Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann é relacionado entre os fundadores da Teologia da Libertação. No Ensaio *Teología de la liberación* (1970) Hugo Assmann foi o primeiro a elaborar de forma sistemática um projeto desta nova Teologia, dando-lhe um método preciso, fixando-lhe tarefas específicas e sublinhando a novidade da Teologia da Libertação frente a outras Teologias, como a Teologia da esperança, Teologia política e Teologia da revolução. Sem pretender uma abordagem profunda da obra teológica de Hugo Assmann, procurar-se-á, a seguir, propor indicações sobre a relação entre Teologia e História na perspectiva da mútua relevância para o método teológico.

### A. Originalidade de Hugo Assmann

As contribuições de Hugo Assmann na gênese e nascimento da Teologia da Libertação já começam com a sua advertência sobre as limitações da Teologia

<sup>72</sup> J.J. TAMAYO, *Se vai um bom combatente*. .

<sup>73</sup> Cf. *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1973; *Opresión-Liberación: Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971; Segundo Enrique Dussel a obra *Teología de la Liberación. Una evaluación prospectiva* apareceu em 1970 no Serviço de Documentação MIEC-JECI, Doc. Série 1,23-24. Um primeiro esboço foi publicado, mas resumido, em *La dimensión política de la fé*, em: VIDA PASTORAL (Montevideu) 21 (1970) 16-25; e em PERSPECTIVA DE DIÁLOGO 50 (1970) 306-312. Posteriormente o texto aparecerá em *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), p.15-102. Cf. E. DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.67, nota 117. Segundo o próprio Hugo Assmann, o texto foi redatado como resumo de uma conferência à Assembléia do Clero de Montevideu realizada em 1 de outubro de 1970. Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, p.15, nota 1.

do desenvolvimento, abrindo assim caminho à sua superação. Esta advertência é proposta em 1968, no artigo *Tarefas e limitações de uma Teologia do desenvolvimento*<sup>74</sup>. Porém é em 1969, na forma de um folheto e, posteriormente como um pequeno livro, que surge um trabalho de H. Assmann que deve ser indicado como uma demarcação com relação às outras Teologias existentes. Trata-se da obra *Teología de la Liberación: una evaluación prospectiva*<sup>75</sup>. Trata-se de uma clara definição epistemológica da Teologia da Libertação. H. Assmann acrescenta, com esta obra, à nascente Teologia da Libertação sua delimitação com relação à Teologia alemã. Segundo E. Dussel, quando H. Assmann demarca a nascente Teologia da Libertação em relação à Teologia política ou à Teologia da esperança alemãs, não o faz como se se tratasse de Teologias que se encontram na origem da Teologia latino-americana, mas sim, pelo contrário, como Teologias distintas.

A Teologia da Libertação surge a partir da realidade latino-americana, marcada por uma distinta realidade social, eclesial, política, revolucionária e “científica” (das ciências sociais latino-americanas) bem distinta da realidade das Teologias européias<sup>76</sup>. Desta forma, a contribuição de Hugo Assmann é insubstituível, pois o que tinham sido até ali intuições principia a constituir-se como categorias. “As coisas tinham sido ditas, mas Hugo Assmann as define; é uma contribuição essencial”<sup>77</sup>. Hugo Assmann propõe uma inovação terminológica e sobretudo um conteúdo sócio-analítico e semântico novo ao termo libertação.

De acordo com Enrique Dussel, talvez as partes mais ricas dessa obra original de Hugo Assmann foram as páginas sobre “elementos para uma caracterização (demarcação) mais exata” da Teologia da Libertação. A partir de algumas reflexões sobre a “praxeologia”, da relação de práxis e verdade e da definição de fé como práxis, assinala as diferenças com a Teologia da revolução, a Teologia política de Johann Baptist Metz, a Teologia da esperança de Jürgen Moltmann, a Teologia do questionamento de H.D. Bastian, e um valioso apêndice sobre a separação entre dogmática e ética. Aparece aqui o início de uma polêmica interna na Teologia da Libertação. Discordando de Lúcio Gera, G. Rodriguez Melgarejo e do próprio Enrique Dussel, Hugo Assmann indica que ao se analisar a questão do

<sup>74</sup> Cf. H. ASSMANN, *Tarefas e limitações de uma Teologia do desenvolvimento*. VOZES 62 (1968) 13-21.

<sup>75</sup> Cf. acima, nota 386.

<sup>76</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.67, nota 18.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.67

“povo” omitiu-se a avaliação do fator *classes sociais*. Por isso, não oferece operacionalidade para uma Teologia da Libertação. Enfim, essa obra de Hugo Assmann marca o início epistemológico definido da Teologia da Libertação<sup>78</sup>.

Já na obra *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*<sup>79</sup>, Hugo Assmann retoma e volta a trabalhar uma série de artigos e conferências publicadas anteriormente. Alguns pontos merecem destaque. Primeiro, esta obra traz uma breve história da Teologia da Libertação, de sua metodologia, de seus lugares teológicos e argumentos (p.29-105). Segundo, e isto é de grande interesse nesta pesquisa, Hugo Assmann assinala a dimensão política da fé e, em particular, o primado do político e o caráter histórico da existência humana. O primado do político é tanto maior quanto maior é a urgência de encontrar uma solução para os problemas que assolam o continente latino-americano. Hugo Assmann reflete assim sobre a dimensão política da fé, procurando definir a política como consciência do verdadeiro caráter histórico do ser humano. A fé não acrescenta aplicações políticas à praxis histórica, mas é a ação do ser humano, que prova de um aprofundamento do sentido da História e do encontro com o mistério de Deus, que é provocador, chama para a frente e obriga a uma constante desinstalação. Em terceiro lugar, Hugo Assmann chama a atenção para o fato de que os teólogos latino-americanos não refletiram suficientemente a realidade social do cristianismo. As melhores intenções ocultam, às vezes, uma realidade pesada, condicionante, ideologizada. Sendo a Igreja uma comunidade concreta, é fundamental a atenção ao cristianismo sociológico. Nesta perspectiva, é significativa a atenção dada por Hugo Assmann às Ciências Sociais para a elaboração teológica. É preciso conhecer cientificamente as forças, conflitos e lutas que estão na sociedade. Sem um conhecimento científico prévio, não se pode pensar uma Teologia significativa.

Hugo Assmann também deixa claras as implicações do conceito de libertação e suas conotações sócio-políticas e semânticas. Assinala que o conceito de libertação marca uma ruptura com relação à análise desenvolvimentista. O conceito de libertação torna-se compreensível só em correlação com o de dependência: a América Latina não é simplesmente subdesenvolvida no sentido de que ainda não é suficientemente desenvolvida, mas é um povo mantido no subdesenvolvimento, um povo dominado. Portanto, se a situação de dependência não se converte no

<sup>78</sup> Cf. E. DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.67-69.

<sup>79</sup> Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

ponto de partida de qualquer Teologia cristã, a reflexão teológica não responderá historicamente aos problemas fundamentais do ser humano de hoje. Serão perguntas irreais que passarão ao lado do ser humano real. Deve-se encontrar pistas de explicitação teológica nos conflitos que existem no mundo e com os quais a Igreja deve defrontar-se e tomar posição, renovando toda sua bagagem teológica, sobretudo sua visão cristológica. Para se alcançar isso é importante a atenção aos dados da análise sócio-político-econômica. Estes dados ajudam a interpretar uma realidade e tornam sensível a Teologia para aos desafios da História.

É clarificadora a confrontação que Hugo Assmann faz entre a Teologia da Libertação e outras Teologias, como a política, da esperança e do questionamento que também pretendem fazer referência à praxis. Depois de uma rápida comparação com as várias Teologia que precederam à Teologia da Libertação, para descobrir semelhanças e diferenças, Hugo Assmann apresenta os bloqueios e os desbloqueios presentes na Igreja latino-americana. A posição social da Igreja desmente qualquer tentativa de fuga para uma posição a-política. É preciso uma reflexão nova a respeito de quem seja o povo de Deus e, ao mesmo tempo, que se torne mais concreta e encarnada uma visão de Cristo para muitos ainda muito vaga e distante. A terceira parte procura focalizar o problema da evangelização com referência ao tema da libertação. Hugo Assmann busca dar um sentido verdadeiro à História da Salvação, muitas vezes concebida de maneira antagônica ao mundo. A conversão para o Reino é conversão a um Deus que provoca na História. É adesão ao processo histórico. Por isso o cristão é um revolucionário constante. Ele não se instala na situação presente como se fosse definitiva<sup>80</sup>.

O projeto histórico é cheio de conflitos e de contradições reais que se vivenciam também no meio da Igreja. Desta forma é impossível subtrair-se a uma escolha política e à necessidade de estudar e de aprofundar cientificamente os conflitos que existem na sociedade. Sem este aprofundamento é impossível fazer uma reflexão teológica séria que seja significativa para a sociedade<sup>81</sup>.

A última obra de Hugo Assmann, que é preciso indicar aqui, é *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependien-*

<sup>80</sup> Para estas indicações da obra de Hugo Assmann, seguiu-se: Fernando MONTES, *Teología de la Liberación: un aporte de la Teología Latinoamericana*, p.280-281.

<sup>81</sup> Cf. CEAS, *Resenha de livros*. CADERNOS DO CEAS 24 (1973) 72-73.

te<sup>82</sup>. Esta é a obra mais madura e bem elaborada de Hugo Assmann para o período desta pesquisa. Nela ele retoma quase por inteiro o ensaio acima citado *Teología de la Liberación*. Porém são introduzidos outros ensaios importantes, nos quais o desenvolvimento da temática da libertação é enriquecida e investigada especialmente em dois pontos. O primeiro diz respeito à dimensão política da fé e, por conseguinte, da Teologia e da vida da Igreja. O segundo refere-se à distinção entre libertação cristã e libertação marxista<sup>83</sup>.

É importante retratar, pela relevância que estas proposições têm nesta pesquisa, algumas indicações referentes ao primeiro ponto, que diz respeito à dimensão política da fé, da Teologia e da Igreja. Toda a ação humana tem uma dimensão política, por isso também a fé tem uma dimensão radicalmente política. A fé é a própria ação histórica do ser humano na medida que, radicalizando a exigência do seu sentido histórico, aprofunda o seu porquê, o seu significado humano, a ponto de encontrar-se com o mistério de Deus na História e nunca fora dela. Por isso a capacidade de ouvir os desafios da História abre ao ser humano a possibilidade de levar a sério o que os outros ouviram do mesmo modo radicalmente histórico, isto é: abre-o à Revelação<sup>84</sup>. Portanto, se a fé tem uma dimensão política, também a Teologia como reflexão da fé adquire necessariamente um caráter político.

As várias formas de fazer Teologia sempre são portadoras de uma dimensão política. Esta dimensão política não é privativa do teólogo, ela acompanha a comunidade eclesial pois esta sempre está encarnada em determinados contextos sócio-culturais, com suas estruturas políticas. Desta forma, a atuação da Igreja sempre tem uma relevância política, pois sua missão está encarnada no tecido vivo da História. A Teologia da Libertação propõe-se dar atuação à densidade política da fé cristã. Isto implica fazer escolhas, tomar posições, lutar para tornar possível o amor, para criar espaço para que a libertação se efetive. Nisto se requer da Teologia e da comunidade eclesial que se empenhem na busca de melhores condições de vida, mas que vão além, que se empenhem na luta aberta contra todos os poderes constituídos que mantêm a situação de dominação, que se empenhem na revolução social e política e na radical mudança das estruturas<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Segue-se aqui a primeira Edição: Salamanca: Sígueme, 1973.

<sup>83</sup> Para explicitação destes pontos cf.: B. MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p.87-91.

<sup>84</sup> Cf. Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p.15-25.



## B. Contribuições de Hugo Assmann para a questão da mútua relevância

Quais as contribuições de Hugo Assmann para o problema da relação entre Teologia e História na questão do método teológico? Evidentemente, nas poucas linhas aqui reservadas para retratar o papel de Hugo Assmann na gênese e nascimento da Teologia da Libertação, torna-se impossível uma avaliação profunda desta questão. Considerando-se as obras do período histórico deste estudo, pode-se indicar alguns aspectos relevantes que possibilitam entrever a compreensão assmanniana sobre as relações entre Teologia e História. Os aspectos que parecem mais relevantes para tal compreensão são as categorias *práxis* e *fé* e a compreensão do *método teológico* em Hugo Assmann.

### *O primado da práxis em Hugo Assmann*

Uma das principais contribuições de Hugo Assmann à Teologia da Libertação diz respeito ao primado da práxis para a Teologia. Mas qual a compreensão de *práxis* em Hugo Assmann? Em que consiste tal primado? O termo *práxis* é usado abundantemente por Hugo Assmann. Ela supõe um sujeito: o ser humano e um lugar: o mundo (p.92)<sup>86</sup>. Tem uma dignidade ético-humana (p.51), interioridade (p.75), densidade epistemológica e por isso se fala de *práxis-verdade* (p.90, 102). A *práxis* é histórica, política, concreta, complexa, ambígua, eficaz, libertadora e revolucionária (p.22, 19, 50, 74, 115, 65, 59, 172 respectivamente). A *práxis* comporta um planejamento estratégico-tático, por isso se fala das exigências e urgências da *práxis* (p.131, 114, 101). A *práxis* também é ação de rompimento e criação do novo (p. 153). Isto supõe o enfrentamento que às vezes é ativo (p.170). Por isso se pode falar em '*práxis* agitacional' (p. 165). Nesta diversidade de contextos em que Hugo Assmann utiliza o termo *práxis*, evidencia-se sua conotação fundamental. Porém alguns contextos são mais expressivos e significativos que outros. Para este estudo busca-se o termo central que parece expressar a compreensão englobante do termo *práxis*, a saber, *práxis histórica*. Hugo Assmann faz uma apropriação pessoal deste termo. Aproximar-se desta apropriação possibilita indicar a importância da categoria *práxis histórica* para compreender a relação entre Teologia e História na perspectiva de Hugo Assmann.

<sup>85</sup> Cf. Battista MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p.90-91.

<sup>86</sup> As referências são todas da obra mais completa de Assmann do período de estudo nesta pesquisa: *Teología desde la praxis de la liberación*. Sígueme: Salamanca, 1973. A partir daqui apenas indicar-se-á a paginação no próprio texto.

O sujeito da práxis histórica é o ser humano tomado em seu sentido concreto e genérico (p. 19, 62, 64, 92, 117). Já o objeto da práxis histórica é exposto como o político como ação transformadora da sociedade (p.19), a transformação do mundo na linha humanizante (p.45) e não simplesmente reprodutiva (p.67). Este objeto, sempre dinâmico, converte-se em critério da verdadeira práxis histórica: “esta práxis é precisamente histórica na medida que se transforma na linha humanizante” (p.67). Quando a ação do ser humano é despolitizada, deshistorizada, deixa de ser práxis histórica (p.64). Esta práxis histórica é constantemente relacionada com a fé (p.21, 22, 24, 34...).

Esta práxis histórica tem o seu *como*. É práxis histórica libertadora. Desta forma, a práxis histórica implica politização, historização, eficácia libertadora. Do contrário não é práxis histórica. Hugo Assmann propõe que se a ação do ser humano é despolitizada e deshistorizada já não é práxis histórica (cf. p.64). Isto possibilita afirmar que em Hugo Assmann a práxis histórica supõe um projeto histórico. Isto é, supõe uma previsão consciente tendo em vista a criação de um futuro humano através da transformação da realidade presente. Para Hugo Assmann, o histórico supõe “tudo aquilo que está implicado na noção de práxis histórica libertadora: a assunção de dados analíticos a respeito dos desafios prioritários da libertação; as alternativas, as opções ideológico-políticas, etc” (p.72).

Enfim, é possível afirmar que em Hugo Assmann a *práxis histórica* é uma ação humano-libertadora. É a ação consciente de sua dimensão político-social que busca incidir na situação social para transformá-la em perspectiva humanizadora. Portanto é prática libertadora que exige um planejamento estratégico-tático, que consiste em assinalar prioridades e optar por um instrumental ideológico coerente. Desta forma, a práxis histórica tem uma densidade de consciência política capaz de questionar a ordem sócio-estrutural e de construir um projeto histórico com capacidade estratégico-tática de transformação do real<sup>87</sup>.

### ***A fé como práxis: a necessidade da corporificação histórica da fé***

As indicações sobre a práxis histórica em H. Assmann postulam um complemento importante para se perceber a relação entre Teologia e História na perspectiva da mútua relevância. Trata-se da concepção de fé. Evidentemente não se

propõe aqui um estudo detalhado sobre o assunto. Apenas propõem-se indicações sumárias que contribuem para a percepção da importância desta categoria para entender as relações entre Teologia e História na perspectiva da mútua relevância.

O ponto de partida é a percepção de que o acento assmanniano no histórico, na práxis não elimina a dimensão transcendente e nem a complexa riqueza da fé. A afirmação da fé como práxis é um acento constante em Hugo Assmann. Para ele “o aspecto fundamental da fé é o da práxis histórica” (p.22) e a fé “deve ser entendida como práxis histórica na linha da libertação do ser humano e a práxis como o fazer-se verdade da verdade da fé” (p.22). Esta fé deve operar no nível estratégico-tático sem, no entanto, nele esgotar-se (p.131). E isto por uma razão simples: “a fé cristã é indissociável de um projeto histórico sócio-econômico e político” (p.118). Desta forma, a fé não é uma simples prática religiosa, ela é sim práxis histórico-transformadora (p.70). Porém, esta fé é também fé teologal e cristocêntrica: a verdadeira fé não pode contentar-se com uma referência a um Cristo abstrato, mas deve ser uma opção pessoal em relação a Deus em Jesus Cristo. É esta fé que tem implicância decisiva na História, pois o cristão sabe que na ambigüidade dos desafios históricos há um chamado de Deus que está em jogo.

A fé neste Deus provocador, em sua atuação de libertador, confere à ação do cristão uma esperança mais audaz e uma intensidade mais valente (p.156). Desta forma, a práxis histórica é expressão e concretização de uma fé fecunda no Deus Libertador. A fé se corporifica na práxis e é sempre histórico-socialmente contextualizada (p.72). Trata-se, portanto, da alternativa entre uma fé abstrata e sem raízes históricas e de uma fé histórica, teologal e humanista. Histórica, humana e teologal foi a fé dos apóstolos que se atreveram a reconhecer em Jesus Cristo, isto é, na História, na humanidade, a presença viva de Deus. Ser cristão implica pois em reconhecer Deus presente na História viva e presente, embora tendo sempre Cristo como a chave de referência (cf. p.149). Desta forma, o critério de verdade da fé é cristológico, eclesial, mas também histórico: a fé só pode ser verdadeira, historicamente, quando se faz verdade, isto é: quando é historicamente eficaz para a libertação do ser humano. Com isso, a dimensão de verdade da fé liga-

---

<sup>87</sup> Para uma compreensão mais detalhada da *práxis* e do *primado da práxis* em H. Assmann, cf.: X. MIGUÉLEZ, *La Teología de la Liberación y su método*, p.40-44; G. ANGELINI, *La “Teología de la Liberación”*. *Verso la dissoluzione pramattistica della scienza di Dio*, p.48-51.

se com a dimensão ético-política, pois a verdade da fé, sua verificação, seu fazer-se verdade historicamente abarca a totalidade da vida e da práxis (cf. p.71, 73).

Este apanhado da visão de fé em Hugo Assmann permite perceber seu acento na dimensão histórica da fé. Por isso, sua busca destina-se especialmente à explicitação de critérios históricos para a fé que é, ou deveria ser, práxis transformadora e libertadora para o ser humano inserido na História<sup>88</sup>.

### ***O método teológico: Teologia a partir da práxis de libertação***

As indicações sobre a categoria teológica da fé e sua relação com a práxis histórica conduzem a algumas considerações sobre o método teológico em Hugo Assmann. A compreensão de fé e de práxis histórica terá conseqüências diretas sobre a maneira como Hugo Assmann compreende o fazer teológico<sup>89</sup>. A Teologia vem definida como reflexão crítica sobre a práxis histórica à luz da fé. A Teologia da Libertação é reflexão crítica sobre a práxis histórica, eficaz na perspectiva da libertação (cf. p.76). Ela se entende como reflexão crítica sobre a práxis histórica atual em toda sua intensidade e complexidade concreta (cf. p.102). Para Hugo Assmann, é a globalidade da práxis em todas as suas dimensões que interessa à Teologia (cf. p.73). Isto revela, antropologicamente, a compreensão do ser humano como um ser histórico, e teologicamente, o acento na unidade entre fé, esperança e amor: trata-se de uma única realidade em três momentos inseparáveis.

O ponto de partida do fazer teológico é a práxis histórica atual em toda sua intensidade e complexidade concreta. O texto da Teologia é a situação concreta. Esta é o lugar teológico referencial primeiro (cf. p.102). Este ponto de partida histórico da Teologia da Libertação é considerado como o “mérito maior da Teologia da Libertação” (p.24). Mas de que práxis histórica se trata? Trata-se da práxis histórica de libertação. Esta práxis histórica de libertação, especialmente a dos cristãos, é o lugar teológico fundamental e vem qualificada como o “fato maior”

<sup>88</sup> Sobre a concepção assmanniana de *fé como praxis histórica* cf. X. MIGUÉLEZ, *La Teología de la Liberación y su método*, p.54-63.

<sup>89</sup> Esta perspectiva parece clara nas expressões de Battista Mondin, segundo o qual, Hugo Assmann define a Teologia da Libertação de vários modos: ‘raciocínio crítico sobre a práxis histórica’; interpretação da ‘práxis dos cristãos como encarnação histórica de sua fé, à luz do Evangelho, à luz da Revelação’; ‘praxiologia cristã’, ou seja uma teoria geral da ação eficaz realizada à luz da fé. Para Battista Mondin, os elementos constantes destas definições de Teologia em Hugo Assmann são dois: o elemento da fé e o elemento da práxis. “São eles também os elementos constitutivos da Teologia da Libertação. Mas de que modo devem ser entendidos tais princípios? Esta é uma questão de capital importância, de cuja solução depende toda a impostação e estruturação do

para a Teologia (cf. p.151). Porém, o que é preciso localizar na práxis histórica de libertação, seja de cristãos ou não, é a presença da fé cristã, fé histórica, fé que se faz verdade. Isto é que caracterizará a reflexão crítica sobre a práxis como reflexão teológica: “uma reflexão crítica sobre a práxis histórica dos seres humanos será teológica à medida que se ausculta nela práxis a presença da fé cristã” (p.49).

Com isso chega-se ao problema da verdade: onde se capta a verdade teológica? A verdade postula a verificação histórica e esta verificação se dá na relação entre teoria e práxis. Sempre que se concebe a verdade independente da atuação humana e de suas verificações históricas se cai em dualismos dogmáticos e autoritários (cf. p.66). Com isso Hugo Assmann indica negativamente que a verdade não pode ser buscada em uma visão dualista da História. Ela se dá a conhecer na práxis onde a verdade se faz, na única História, prenhe de um sentido de mistério que abre caminho para uma palavra teológica (cf. 22; 117; 175). A própria verdade bíblica não é uma verdade independente de sua verificação histórica, mas uma verdade que se faz verdade na práxis: “à simples ortodoxia cúlta legalista os profetas e Jesus contrapõem constantemente a ‘ortodoxia’ da verdade feita História através da ação efetiva no mundo” (p.22, veja também p.52; 64). É, portanto, na práxis, na única História feita de verdade e mentira, que se pode conhecer a verdade. E a Teologia não pode ser só uma teoria iluminadora da ação. Ela deve partir da própria práxis.

Com isso, Hugo Assmann pretende romper com a dicotomia entre teoria e práxis. Pretende refletir unitariamente sobre o amor - que é sempre práxis histórica, humano-libertadora – como o único suporte válido para a “autoconscientização” do ser humano (teoria) e a única maneira de sua realização histórica como ser humano (práxis) (cf. p.91). A partir destas indicações, o método teológico de Hugo Assmann se configurará com uma estrutura ternária que tornou-se comum à Teologia da Libertação latino-americana: análise da realidade, reflexão teológica e considerações pastorais (cf. p.50-51). Trata-se de três passos intercalados e unidos de forma dialética, são três momentos intimamente relacionados entre si<sup>90</sup>.

---

teologar de nosso autor [de Hugo Assmann]”. B. MONDIN, *Os Teólogos da Libertação*, p.83. Sobre as indicações bibliográficas das definições de *Teologia* na obra de Assmann cf. notas 49-51.

<sup>90</sup> Para uma visão mais ampla sobre a Teologia e o método em H. Assmann cf.: G. COLOMBO, *La Teologia della Liberazione*, p.174-181; X. MIGUÉLEZ, *La Teología de la Liberación y su método*, p.90-109; L.F. MATEO-SECO, *Sobre la Teología de la Liberación*, p.377-384.

Enfim, para Hugo Assmann, o ponto de partida da Teologia é a História. E só uma Teologia que considera a História poderá ser relevante para o ser humano histórico. O mérito maior da Teologia da Libertação, segundo ele é, talvez, a sua insistência no ponto de partida histórico de sua reflexão: a situação da América Latina dominada. Pois, se a situação histórica de dependência e dominação de grande parte da humanidade não se converte no ponto de partida de qualquer Teologia cristã, esta não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas e respostas não serão reais e não atingirão o ser humano real inserido na História<sup>91</sup>.

A partir destas indicações sobre as categorias fundamentais de *fé* e *práxis histórica* e de elementos do *método teológico* em Hugo Assmann, pode-se concluir que as relações entre Teologia e História são propostas em termos de mútua relevância. A História é o lugar da práxis histórica do ser humano que busca transformar a sociedade e o mundo em perspectiva humanizante e libertadora. E mais: a História é o lugar da corporificação da fé. A fé se faz verdade na medida que deixa-se verificar como verdadeira no acontecer histórico. Não qualquer acontecer, mas só e unicamente aquele comprometido na transformação da sociedade e na libertação do ser humano. A fé é praxis histórico-transformadora movida pelo Deus pro-vocativo. Esta fé se corporifica na práxis histórica e é concretização da fé no Deus de Jesus Cristo, portanto, no Deus libertador. Sendo assim, a Teologia é a reflexão crítica sobre a práxis histórica à luz da fé. A práxis histórica em toda sua intensidade e complexidade concreta é o ponto de partida para esta Teologia.

A práxis histórica de libertação dos cristãos comprometidos na América Latina é o ponto de partida para a reflexão autenticamente latino-americana. Esta reflexão que parte da práxis histórica tem a tarefa de ser interpretação da veracidade e autenticidade da própria práxis. Torna-se, portanto, instância crítico-iluminadora da práxis cristã comprometida na transformação da realidade. Sendo assim, pode-se afirmar que em Hugo Assmann a História tem uma relevância fundamental para a Teologia. Por um lado, é o ponto de partida de qualquer Teologia

---

<sup>91</sup> H. Assmann afirma: “É conveniente insistir neste ponto de partida contextual para que se veja que não se trata de um estreitamento local latino-americano da tarefa teológica. Evidentemente é a busca desta encarnação situada. Mas é mais que isto. Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer Teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a Teologia não poderá situar e concretizar historicamente suas tarefas funda-

que queira ser historicamente relevante, e por outro, é o lugar da verificação da própria verdade teológica. Portanto, Hugo Assmann, nas categorias desta pesquisa, deixa entrever que há uma História relevante para a Teologia: a práxis transformadora e libertadora dos cristãos comprometidos. Mas há também uma Teologia relevante para a História: a Teologia que interpreta criticamente esta História à luz da fé historicamente corporizada. Assim, a fé se faz História e a História é o lugar do acontecer e corporificar-se da fé.

Concluindo este item em que se buscou ressaltar o papel de Hugo Assmann e Gustavo Gutiérrez na configuração inicial da Teologia da Libertação, pode-se afirmar que ambos podem ser qualificados, entre outros, como pioneiros desta Teologia, pois desempenharam um papel significativo e original no sentido de organizar e sistematizar as grandes linhas de força do pensamento teológico latino-americano emergente a partir da década de 60. Em ambos evidencia-se a importância da realidade histórica latino-americana para o fazer teológico.

Comungam da preocupação por uma Teologia que tenha seu ponto de partida na realidade latino-americana marcada pela dominação, dependência e espoliação. Comungam da percepção de que a Teologia relevante para esta realidade de dominação é aquela que se faz no compromisso pela transformação da realidade em sentido libertador. Comungam, enfim, da consciência de que a Teologia relevante para a América Latina dominada é aquela que se faz e se concretiza inserida no processo revolucionário de libertação e como parte dele. Portanto, aquela Teologia que se faz para a transformação libertadora e humanizadora da História.

Enfim, nas categorias desta pesquisa, Hugo Assmann e Gustavo Gutiérrez propõem uma Teologia que parta da História para que seja historicamente relevante. Neste sentido, oferecem uma contribuição de fundamental importância para o nascimento de uma Teologia original e autenticamente latino-americana. Além disso, deixam entrever indícios de que a originalidade da Teologia da Libertação fundamenta-se sobre uma maneira distinta de compreender a mútua relevância entre Teologia e História no fazer teológico.

---

mentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do homem real". Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p.40.

### **3. Os Encontros de Teologia: indícios da preocupação pela relevância teológica da realidade latino-americana e a centralidade metodológica**

Os encontros latino-americanos de Teologia desempenharam um papel capital na gênese e criação de uma nova consciência teológica. Em termos gerais, caracterizam-se como espaços de debate, reflexão e partilha teológico-pastoral marcados pelo desafio de uma Teologia que parta da realidade latino-americana, que interprete teologicamente esta realidade e que seja capaz de propor caminhos de transformação. Em termos específicos, os principais encontros de Teologia caracterizam-se por duas questões fundamentais: primeiro, a relevância que a História latino-americana, marcada pela situação de dominação, exploração, dependência e espoliação e pelo emergente processo de libertação, assume para os teólogos e para a Teologia. E segundo, em consequência disso, a preocupação metodológica: Que Teologia é relevante para a América Latina? Qual é o ponto de partida para uma Teologia latino-americana? De que forma a Teologia pode contribuir para uma pastoral transformadora? Qual é o lugar e a importância da realidade latino-americana e da participação e compromisso cristãos no processo histórico de libertação para o fazer teológico? Ante essas interrogações e preocupações é que gesta-se e nasce a Teologia da Libertação latino-americana.

Descrever-se-ão, a seguir, os Encontros Latino-americanos de Teologia a serem analisados nesta pesquisa. Objetiva-se ressaltar o papel e a contribuição deles para a tomada de consciência da necessidade de uma Teologia relevante para o contexto latino-americano, bem como, o lugar de destaque dos Encontros de San Lorenzo de El Escorial (1972) e da Cidade do México (1975) no debate inicial e na consolidação da Teologia da Libertação. Com este procedimento oferece-se também uma introdução geral às discussões ocorridas em El Escorial e na Cidade do México, que serão abordadas sistematicamente a partir do próximo capítulo desta pesquisa.

#### **3.1. O Encontro de San Lorenzo del Escorial – Espanha (8-15 de Julho de 1972): Fé cristã e transformação social na América Latina**

O Encontro de El Escorial constitui-se num momento de grande importância para a Teologia da Libertação. Trata-se, segundo Enrique Dussel, da primeira



reunião na qual podem dialogar juntos vários teólogos que participam de alguma forma do movimento de libertação latino-americano<sup>92</sup>. Pela primeira vez, concentram-se em El Escorial parte significativa de teólogos latino-americanos para discutir o tema *Fé cristã e mudança social na América Latina*. Ali estiveram presentes praticamente todos os teólogos da primeira geração da Teologia da Libertação e ainda alguns da considerada segunda geração (por exemplo, Leonardo Boff). Segundo as indicações de Enrique Dussel, também estiveram presentes quase quatrocentos teólogos europeus (não só espanhóis). Ali foram expostas algumas das teses da Teologia já constituída inicialmente na América Latina<sup>93</sup>. Este Encontro caracteriza-se, portanto, como espaço de partilha de teólogos latino-americanos com alguns teólogos europeus sobre o sentido e método do pensamento teológico latino-americano emergente<sup>94</sup>. Pretende-se, a seguir, trazer algumas indicações gerais sobre os participantes, a realização, os frutos e o conteúdo deste encontro. Tais indicações contribuem para uma visão geral e introdutória para o Encontro de El Escorial cujo conteúdo será abordado sistematicamente nos capítulos 3 e 4 desta pesquisa<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> Cf. E. DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119-120.

<sup>93</sup> Cf. Id., *Teologia da Libertação*, p.78.

<sup>94</sup> Cf. R. OLIVEROS, *Historia de la Teología de la Liberación*. Em: I. ELLACURIA; J. SOBRINO (Orgs.). *Mysterium Liberationis*, p. 36.

<sup>95</sup> Segue-se a seguinte bibliografia básica: A.A. BOLADO et alii, *Fé cristã e transformação social na América Latina. Encontro de El Escorial, 1972*. Petrópolis: Vozes, 1977; J. COMBLIN et alii. *Fe cristiana y cambio social en Latinoamérica*. Em: ATEISMO E DIÁLOGO 7 (1972) 34-44; O. NOGGLER. *Glaube und sozialer Umbruch in Lateinamerika*. Em: ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT 57 (1973) 243-261; J.D. BAIZÁN. *Fe cristiana y cambio social en America Latina*. Em: TEOLOGIA Y VIDA 13 (1972) 227-229; I. CAMACHO, *La Teología de la Liberación y sus aportaciones*. Em: PROYECCION 20 (1973) 241-248; J.A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*. Em: CIENCIA TOMISTA 99 (1972) 401-441; J.C. SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. El Escorial – 8 al 15 de julio 1972*. Em: STROMATA 28 (1972) 439-445. Para uma crítica às exposições de El Escorial confira: L.F. MATEO-SECO, *Sobre la Teología de la Liberación*. Em: SCRIPTA THEOLOGICA 7 (1975) 355-400. As críticas encontram-se nas páginas 390-400. Para uma visão dos desenvolvimentos e transformações da sociedade e da Teologia latino-americanas a partir de El Escorial cf.: J. COMBLIN; J.I.G. FAUS (Eds). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, 1993. Esta obra constitui-se das atas do Encontro Internacional sobre *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* celebrado em El Escorial, de 29 de junho a 4 de julho de 1992. Este encontro foi organizado pelo Instituto *Fe y Secularidad* por ocasião da celebração dos 20 anos do Encontro de El Escorial de 1972 que fora levado a cabo sob a responsabilidade do mesmo Instituto e realizado também em El Escorial. Segundo a apresentação da obra proposta pelo diretor do Instituto *Fe y Secularidad* Antonio Blanch à página 9 da referida obra o que se propõe no encontro de 1992 “é um balanço de um fenômeno cultural cristão que, mesmo extenso e plural, já adquiriu uma vigorosa consistência, graças sobretudo à sua grande originalidade e a seu poderoso dinamismo interno. Talvez melhor

### A. Organização e objetivos das Jornadas de El Escorial

Realizadas de 8 a 15 de julho de 1972, em San Lorenzo de El Escorial, Espanha, as Jornadas sobre *Fé cristã e mudança social na América Latina* foram organizadas pelo Instituto Fé y Secularidad<sup>96</sup>. Cabe a este instituto a maior responsabilidade na organização das Jornadas. No entanto, participaram também outras entidades organizadoras como o Centro de Estudios Misionológico de Bériz e o CIDSE espanhol (Centro Internacional para el Desarrollo Económico y Social)<sup>97</sup>. A idéia das jornadas nasceu em 1969. Foram concebidas como uma das Semanas de Missiologia de Bériz. Estas Semanas são organizadas anualmente pelas Irmãs Mercedárias Missionárias de Bériz. Já desde o início o encontro foi concebido com o título *Fe cristiana y cambio social en América Latina*<sup>98</sup>.

São três os objetivos centrais das Jornadas de El Escorial. Primeiro, a reflexão sobre o papel da comunidade de fé no contexto dos complexos e rápidos processos históricos de um continente em transe e urgência de transformação, que é, dentre os grandes blocos do Terceiro Mundo, o único que procede de matriz cultural cristã. Segundo, a preparação dos religiosos/as, sacerdotes e leigos espanhóis que disponibilizam-se a prestar serviço apostólico ou a colaborar em tarefas de promoção na América Latina. E, terceiro, necessidade de analisar a problemática do desenvolvimento. Problemática em vertiginosa transformação no final da década de 60, momento em que se toma consciência da insuficiência do desenvol-

---

que um balanço, os textos aqui apresentados nos oferecem um interessante resumo panorâmico daquilo que foi realizado pela Teologia da Libertação durante estes anos”.

<sup>96</sup> Este Instituto está ligado à Universidade Comillas de Madri – Espanha. Foi criado em 1967 com a finalidade de afrontar os desafios que se apresentam à fé cristã no marco da sociedade contemporânea. Desde suas origens, o Instituto Fé y Secularidad esteve ligado à Universidade Pontifícia Comillas, primeiro como Instituto Adscrito e em seguida como Centro Colaborador. Atualmente encontra-se integrado na Faculdade de Teologia de tal Universidade. Seus objetivos atuais são: 1. O estudo dos contextos sociais e culturais nos quais se insere a vivência da fé em suas diversas manifestações na sociedade da modernidade tardia; 2. A confrontação do discurso teológico com as áreas da ética na vida pública, a promoção da justiça, a ciência, as novas tecnologias e a comunicação social; e a análise das questões recíprocas que surgem de tal confrontação; 3. A promoção, no horizonte da fé cristã, de um espaço de diálogo lúcido e criativo com as diversas concepções da pessoa humana vigentes na pluralidade cultural. O Instituto busca cumprir esses objetivos mediante a docência superior, a organização de cursos de extensão, seminários especializados e encontros, e a investigação e publicação de trabalhos de caráter interdisciplinar. Cf. [www.upcomillas.es](http://www.upcomillas.es).

<sup>97</sup> O CIDSE, originalmente *Cooperação Internacional para o Desenvolvimento Sócio-Econômico* e a partir de 1981 *Cooperação Internacional para o Desenvolvimento e a Solidariedade*, é uma rede internacional de organizações católicas na Europa e Estados Unidos. Trabalha em parceria com organizações em todos os continentes, desenvolvendo projetos de cooperação para o desenvolvimento, segundo os princípios da Doutrina Social da Igreja, especialmente das Encíclicas: *Populorum Progressio* e *Sollicitudo Rei Socialis*. Foi formalmente fundado em setembro de 1967, embora suas origens remontam a anos anteriores.

vimentismo para desmascarar os comportamentos culturais, econômicos e políticos que encobriam os reais mecanismos internacionais do subdesenvolvimento.

Segundo os organizadores, o tema escolhido impôs duas condições: primeira, que os expositores e diretores de seminário fossem latino-americanos. A estes se propôs que falassem de suas esperanças, problemas, labores e conflitos. A segunda condição, imposta pelo tema, é que tomasse parte nas exposições economistas, sociólogos, pastoralistas e teólogos. De fato, as exposições abarcam todos estes campos, embora dificuldades impediram a presença de algumas personalidades latino-americanas desejadas<sup>99</sup>.

## **B. Realização das Jornadas de El Escorial**

As Jornadas de El Escorial seguiram a seguinte proposta de trabalho: pela manhã eram apresentadas duas exposições dos palestrantes convidados, seguidas por debates entre os expositores e o plenário. Pela tarde ocorriam os distintos seminários. O ponto forte dos encontros, em perspectiva doutrinal e qualitativa, eram as exposições. Propõem-se, a seguir, indicações gerais sobre cada exposição e, em seguida, as temáticas dos seminários<sup>100</sup>.

O primeiro dia, após a apresentação geral das Jornadas, proposta por Alfonso Alvaréz Bolado, o sociólogo peruano Rolando Ames descreveu os fatores sócio-econômicos nos quais está enquadrado o processo de libertação latino-americano. No segundo dia, os trabalhos se iniciaram com Enrique Dussel, que mostrou a ligação histórica da problemática latino-americana. Enfocou historicamente a conjunção entre fé cristã e mudança social na América Latina. Em seguida, José Comblin expôs o tema dos movimentos e ideologias recentes, que predominam na América Latina a partir da revolução mexicana de 1910 até o fim da década de 60. O terceiro dia esteve dedicado ao catolicismo popular latino-americano. Assinalou-se como uma das características das Jornadas o enfoque dado a este aspecto pastoral e teológico latino-americano. Aldo Büntig expôs um diagnóstico sociológico e as correspondentes reflexões pastorais acerca das dimensões do catolicismo popular latino-americano e sua inserção no processo de

<sup>98</sup> Cf. A.A. BOLADO, Apresentação e Introdução à obra: *Fé cristã e transformação social na América Latina*, p.11-13.

<sup>99</sup> Cf. Alfonso Álvarez BOLADO, *Introdução*, p.13-16.

<sup>100</sup> Para esta apresentação seguem-se as crônicas: J.A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.401-441; J.C. SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. El Escorial – 8 al 15 de julio 1972*, p.439-445.

libertação. Com isso enfocou o tema da fé popular da América Latina em função do processo libertador. Em seguida, Segundo Galilea, então diretor do IPLA (Instituto de Pastoral Latino-americano), dissertou sobre a fé como princípio crítico da promoção da religiosidade popular.

No quarto dia continuou-se a análise sócio-religiosa iniciada no dia anterior. O então diretor da revista chilena *Mensaje* Renato Poblete, abordou, a partir do ponto de vista sociológico, as formas específicas do processo de secularização latino-americano. A perspectiva teológica deveria ter sido apresentada por Lucio Gera que não pode fazê-lo por questões de saúde. Em seguida, o teólogo argentino José Míguez Bonino desenvolveu o tema da transformação social na América Latina e suas tarefas a partir das Igrejas cristãs não-católicas. A quinta jornada entrou mais propriamente no aspecto teológico, que vinha sendo preparado com a abordagem sócio-econômica e histórica, e já insinuado nos estudos sobre o catolicismo popular e a secularização. Em sua exposição *Evangelho e práxis de libertação*, Gustavo Gutiérrez abordou a problemática da Teologia da Libertação. A exposição de Gustavo Gutiérrez foi completada, a partir da perspectiva da análise crítica, por Juan Carlos Scannone. Este abordou diretamente a relação entre Teologia e política e o desafio que esta relação coloca à linguagem teológica.

Na sexta jornada, complementando as abordagens do dia anterior, Juan Luis Segundo abordou o tema das “elites” latino-americanas como problemática humana e cristã ante a mudança social. Em seguida, Héctor Borrat, então diretor da revista *Víspera*, tratou das relações entre as Bem-Aventuranças e a transformação social. Na sétima jornada, a exposição esteve a cargo de Cândido Padin, então bispo de Bauru-SP. Este enfocou a transformação humana do Terceiro Mundo como exigência de conversão. Assim se completou o que foi tratado em todos os dias, como surgido de uma conversão e de uma práxis, fazendo desembocar em um compromisso e conversão evangélica e de ação evangelicamente libertadora.

Por fim, no dia 15, apresentou-se um resumo das comunicações de todos os seminários realizados nos dias anteriores. Para se ter uma imagem adequada das Jornadas é preciso recordar também as temáticas abordadas nos distintos seminários que se centraram, na parte da tarde, em pequenos grupos. Dois seminários foram dedicados ao tema da religiosidade popular. Um à sua ‘tipologia e análise cultural’, sob a direção de Segundo Galilea. O outro sobre ‘as dimensões do catolicismo popular e suas incidências em uma pastoral libertadora’, a cargo de

Aldo Büntig. Cecilio de Lora dirigiu um seminário sobre a ‘educação libertadora’. Além destes, aconteceram os seguintes seminários: ‘fisionomia atual do catolicismo latino-americano considerando sua gênese histórica’, sob a direção de Enrique Dussel; ‘relação entre massas e minorias’, sob a direção de Juan Luis Segundo; ‘consciência cristã e situações extremas na transformação social’, dirigido por Hugo Assmann; ‘necessidade e possibilidades de uma Teologia socio-culturalmente latino-americana’, dirigido por Juan Carlos Scannone; ‘Igrejas e colonialismo’, sob a direção de Héctor Borrat; ‘o sacerdote e a política’, dirigido por Renato Poblete. A equipe dirigente da CLAR (Conferência Latino-americana de Religiosos) ofereceu dois seminários sobre a vida religiosa latino-americana: o então presidente da CLAR, Manuel Edwards dirigiu o seminário sobre ‘normas novas de vida religiosa’; Noé Zavallos e Aída López dirigiram o seminário ‘novas formas de vida religiosa e de comunidades religiosas na América Latina’. Por fim, deu-se também um seminário sobre ‘o fator cristão nas recentes experiências sócio-políticas no Chile e Peru’. Este foi dirigido conjuntamente por Gustavo Gutiérrez, Arturo Gaete, Rolando Ames e Gonzalo Arroyo. Desta forma, quase todos os temas de importância das Jornadas foram aprofundados também nos seminários que contaram, cada qual, com 15 horas de trabalho.

É preciso destacar que também ocorreram, durante as Jornadas, duas mesas redondas. A primeira teve lugar no dia 11. Tratou-se de uma confrontação geral sobre o tema do catolicismo popular. Nela entrevistaram R. Poblete, A. Gaete, S. Galilea, A. Büntig e C. Padin. Renato Poblete acentuou as diversas formas de pertença a um grupo católico segundo as várias situações e idades: muito central, menos central e periférica. Arturo Gaete apontou que a Igreja é a causa do catolicismo popular. Ela aceitará a nova Teologia libertadora ou manterá a situação tradicional? Aldo Büntig afirmou que a religiosidade popular, eminentemente conservadora, é um fenômeno próprio de todas as religiões universais. É preciso aceitar esse fato e tirar o máximo proveito possível dele. Segundo Galilea disse que a pastoral deve ser renovada sobre a base de promover os valores autênticos do catolicismo popular. Cândido Padin sugeriu uma pastoral ampla, fundada nos meios disponíveis de comunicação de massa. É preciso conceber a mensagem evangélica não só como ‘tábua de salvação’, mas também como compromisso missionário de sacerdotes e leigos. A isto se deve unir séria investigação científica sobre os valores e desvalores do catolicismo popular. No diálogo, a partir das po-

sições acima indicadas, se insiste na necessidade da ação política libertadora que promova a cultura do povo. Como fazer a transição da cultura popular, enquanto dominada, para a cultura libertadora? Os verdadeiros revolucionários crêem que o povo tem entre suas intuições fundamentais essa exigência de libertação. Um elemento necessário para renovar a pastoral popular é a presença de novo tipo de homem apostólico: o inspirador de comunidades de base.

A segunda mesa redonda teve lugar no dia 13 e consistiu em uma confrontação sobre a Teologia Política da Libertação. Tomaram presença nela Gonzalo Arroyo, Rolando Ames e Hugo Assmann. Gonzalo Arroyo recordou uma das conclusões do encontro *Cristãos pelo Socialismo*, de Santiago do Chile: os povos explorados pelo capitalismo imperialista devem unir-se para eliminar esta opressão. Mas, como fazê-lo? É preciso partir da fé em Cristo, cujo Espírito segue atuando na História para libertar aos pobres. Mas só mediante o acesso destes ao poder político e econômico, para construir uma sociedade socialista, será possível a libertação. E esta condição surge de uma análise sócio-econômica.

Já segundo Rolando Ames, há diversas reações frente ao socialismo, e o que mais importa é acentuar o sentido da dinâmica histórica. O tema central da consciência crítica na América Latina requer que o equilíbrio passe pela estrutura econômica, isto é, pela relação consumo-produção. Enquanto se mantém o privilégio dos proprietários do capital não haverá equilíbrio econômico. Por isso é preciso chegar a uma necessária socialização dos meios de produção. Isto será possível quando as classes populares governarem a sociedade. A comunidade eclesial em conjunto deve ir optando por esta solução já que, na realidade, o desequilíbrio de forças favorece as classes dominantes.

Por fim, Hugo Assmann propõe que o redescobrimento do fazer teológico se dá hoje em uma série de mediações. Na América Latina se busca fazer uma Teologia limitada e pobre, porém, real e encarnada, sem ser partidarista nem entrar no nível estratégico-tático. Graças a ela se vai superando ali também a agressividade de clérigos e leigos contra a hierarquia, por compreender que não é esta o inimigo principal, ainda que colabore, às vezes, com ele. A ampla análise sócio-política da vigência do cristianismo conduz a uma postura muito mais serena, tanto frente à Igreja como também frente às massas<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> Para uma descrição detalhada dos acontecimentos de cada um dos dias das Jornadas de El Escorial, bem como de uma síntese do conteúdo das exposições cf.: J.A. LLINARES, *Jornadas sobre*

### C. Avaliações do Encontro de El Escorial

Quando da realização das Jornadas de El Escorial ocorreram diversas reações favoráveis e contrárias<sup>102</sup>. Indicam-se aqui duas avaliações que expressam o significado do Encontro para a nascente Teologia da Libertação latino-americana. A primeira avaliação pode ser considerada uma avaliação externa à Teologia da Libertação. Trata-se das “notas críticas em torno à Teologia política latino-americana”, propostas por José A. Llinares<sup>103</sup>. José A. Llinares propõe que, em conjunto, as Jornadas de El Escorial tiveram um caráter de encontro teológico a partir de uma problemática muito concreta, a saber, a participação cristã no processo libertador da América Latina. Ante o grande número de fatos, experiências e idéias que ali se manifestaram, José A. Llinares discerne dois fatores mais relevantes. Um de ordem empírica: o marco histórico-social em que surge a Teologia da Libertação. E outro de ordem teórica: esta ‘Teologia política’ de novo cunho considerada em si mesma.

Quanto ao marco histórico-social, José A. Llinares indica que este vem delimitado por três fatos de grande importância. Primeiro, o subdesenvolvimento da América Latina. Este fato gritante afeta a grande massa da população que vive

---

*fe y cambio social en América Latina*, p.401-423; J.C. SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p.439-445; A.A. BOLADO, *Introdução*, p.13-32.

<sup>102</sup> No que se refere às reações e avaliações negativas, Jesús Díaz Baizán chama a atenção que quando da realização das Jornadas de El Escorial, “o setor espanhol mais integrista” reagiu com hostilidade. Já no início das Jornadas uma Agência de Informação (não nominada por Baizán), na qual predomina os interesses da Opus Dei, difundiu um despacho no qual “tendenciosamente” se pretende colocar as Jornadas de El Escorial “fora da legalidade”. Posteriormente outra Agência de Informação (também não nominada por Baizán), financiada, ao que parece, por um “setor da ultradireita”, enviou à imprensa um dossiê intitulado *La plana mayor de la subversión clerical iberoamericana se reúne en España*. Segundo Baizán, “a serviço da confusão e sem um mínimo de discernimento intelectual, se pretendeu enganar a opinião pública. Seu tom virulento de tal modo soava a panfleto que nenhum órgão da imprensa diária que o recebeu se atreveu a publicar nada do tal dossiê de 26 páginas. No entanto, foi recolhido por duas das revistas mais reacionárias de nosso panorama e pela revista *Palabra* da Opus Dei”. J.D. BAIZÁN, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p. 228. Análises teológicas negativas sobre as Jornadas de El Escorial podem ser encontradas em: L.F. MATEO-SECO, *Sobre la Teología de la Liberación*, p.390-400; A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, p.181-284. Neste capítulo de sua obra, Bandera faz uma crítica à Teologia da Libertação. Para tal crítica recorre várias vezes aos resultados de El Escorial. Por exemplo na página 183 afirma sobre El Escorial: “Las jornadas de El Escorial no fueran una plataforma de lanzamiento (da Teologia da Libertação), puesto que la teología de la liberación estaba lanzada o, más exactamente, se había lanzado ella misma con intrepidez al mundo de las ideas desde varios años antes. ¿Quién, para julio de 1972, no había oído hablar muchas veces de esta Teología? Pero si El Escorial no fue plataforma, nadie negará que fue un poderoso altavoz con el que conectaron otros muchos, para transmitir, todos juntos, un solo mensaje, condensado en la única palabra *liberación*. Dicho en otros términos, El Escorial servió eficazmente para difundir una ideología teológica y para mentalizar de acuerdo con sus postulados”.

<sup>103</sup> José A. Llinares apresenta estas “notas críticas” após apresentar uma crônica das Jornadas de El Escorial. Cf.: José A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.401-423. As “notas críticas” encontram-se nas páginas 423-441.

em condições infra-humanas de miséria. Sua causa profunda é a exploração econômica sistemática que o continente sofre por parte dos países ocidentais desenvolvidos, em particular dos Estados Unidos, com a colaboração das minorias nacionais privilegiadas que detêm o poder político. O segundo fato de importância que enquadra a Teologia da Libertação é a cultura católica, envolvente e profundamente arraigada, em cujo seio se desenvolve a problemática da presença cristã na transformação do continente latino-americano. Sua análise serena e lúcida, segundo uma metodologia rigorosamente científica, constituiu, na opinião de José A. Llinares, a “maior surpresa das Jornadas”. O terceiro e decisivo fato consiste na presença de um grupo de cristãos latino-americanos politicamente comprometidos na libertação progressiva do continente. Mesmo sendo minoria, este grupo é “extraordinariamente responsável e ativo”<sup>104</sup>. A partir destes três marcos histórico-sociais retratados nas Jornadas de El Escorial, José A. Llinares conclui que “nas Jornadas de El Escorial se manifestou uma ampla gama de correntes ideológicas e de opções políticas, sem outro denominador comum que o da fé cristã enquanto fonte de um sério compromisso pela justiça”<sup>105</sup>.

Neste marco geopolítico e histórico-cultural é que se perfila gradualmente, segundo José A. Llinares, a Teologia da Libertação para orientar os cristãos em sua ação revolucionária e transformadora. Trata-se, portanto, de uma Teologia política nitidamente latino-americana, que está em construção. Esta Teologia tem sua inspiração próxima na Teologia centro-européia de Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz, e no pensamento do teólogo e sociólogo norte-americano Harvey Cox. Por isso, se fundamenta na dimensão comunitária da esperança e no caráter público da proclamação evangélica e na necessidade de falar de Deus com a linguagem própria da “cidade secular”. No entanto, o contexto sócio-político da América Latina, muito mais conflitivo, tenso e dinâmico contribui para dar densidade original à Teologia da Libertação ante os autores citados. Também há, segundo José A. Llinares, na Teologia da Libertação e seu diálogo com o marxismo, a inspiração e influência de pensadores europeus de vanguarda como Giulio Girardi, Paul Blanchart e José María González Ruiz<sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Cf. José A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.423-428.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.428.

<sup>106</sup> José A. Llinares indica ainda as contribuições de Paulo Freire a quem chama de “inspirador profético e despertador socrático”, de “profundo espírito evangélico”, cuja teoria da conscientização libertadora do povo, fundamentada na espiritualidade do Êxodo, está na raiz de todo movimen-



A partir destas constatações, José A. Llinares propõe indicar, sem pretensão de exaurir o assunto, algumas contribuições do pensamento teológico latino-americano emergente em El Escorial. A primeira contribuição e acerto da nova Teologia diz respeito a seu título *Teologia da Libertação*. Na relação com as anteriores, Teologia do desenvolvimento e Teologia da revolução, a Teologia da Libertação indica mais dinamicidade, positividade e plenitude. Frente ao desenvolvimento, alude mais ao aspecto humano integral e sugere menos o simples crescimento material quantitativo. Frente à revolução, resulta menos explosiva e demagógica, sem deixar de ser polêmica e estimulante. Por outro lado, libertação tem profundo enraizamento bíblico e sabor de Boa Nova. Assim, os introdutores do termo libertação no uso teológico “reconhecem que ela implica o deslocamento gramatical e conceitual da liberdade, como expressão de um profundo impulso rumo à justiça que brota nas entranhas de um povo escravizado e oprimido”<sup>107</sup>.

A segunda contribuição e acerto da Teologia da Libertação, segundo José A. Llinares, diz respeito à compreensão da Teologia como reflexão crítica sobre o compromisso cristão à luz do Evangelho. Esta é a mais valiosa conquista da Teologia latino-americana a partir do ponto de vista teórico. É a mais fecunda conquista também no que diz respeito às conseqüências práticas, pois estabelece uma estreita relação entre a fé, a razão e a vida humana histórica<sup>108</sup>. A terceira contribuição relevante da Teologia da Libertação diz respeito ao diálogo com as Ciências Humanas e Sociais. Esta é uma das características mais peculiares da nova Teologia política e afeta diretamente o método teológico. Para José A. Llinares, mesmo que os teólogos políticos europeus reconheçam em princípio a urgência deste diálogo, só os latino-americanos o levam a cabo com amplitude e precisão. Com isso pretendem introduzir a Teologia no plano da racionalidade científica<sup>109</sup>.

A quarta contribuição da Teologia da Libertação diz respeito à dogmática e vida histórica. A projeção da fé na experiência social concreta promove, em

---

to da Teologia da Libertação. Chama a atenção para a valorização de Jacques Maritain, cujo pensamento político teve muito eco nos cristãos do continente latino-americano, de Maurice Blondel, filósofo da ação e do compromisso humano total, e de Emmanuel Mounier, criador do socialismo personalista. Indica que há ainda uma conexão com a filosofia da história de Hegel e de Marx, como horizonte necessário para compreender a práxis social em todas as suas dimensões e também há uma conexão com a analítica existencial e com a exploração do inconsciente de Freud que contribui para ajudar a penetrar na profundidade da realidade humana. Cf. *Ibid.*, p.428-429.

<sup>107</sup> J. A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.430.

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, p.431.

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.*, p.431-434.

grande maneira, a maturidade e responsabilidade da própria fé. Segundo esta compreensão, a Palavra de Deus alcança a História humana real e interpela o ser humano para que aí se empenhe em uma práxis social concreta, com suas esperanças, lutas, conquistas e fracassos. Esta História humana real não é distinta da própria História da Salvação, já que em seu seio germina e cresce o mistério redentor. Nesta perspectiva, as verdades da fé adquirem um sentido histórico concreto que impulsiona ao compromisso total. Deus se revela através da História como sempre próximo ao ser humano, vem até ele pelo progressivo cumprimento de suas promessas para conduzi-lo à comunhão definitiva com Ele. A escatologia aqui tem um papel importante. Os sinais do Reino de Deus estão entre os seres humanos e o Reino pode crescer entre eles através de sua cooperação ativa. Ele se manifesta no progresso humano para iniciar dentro da História a comunhão da humanidade entre si e em Cristo com o Pai. Isto, porém, não se realiza sem a libertação política progressiva que exige uma opção radical pelos pobres e oprimidos. Desta forma, o compromisso revolucionário é o mais claro sinal da esperança do Reino, cuja chegada definitiva será supremo dom de Deus.

Segundo José A. Llinares, aqui há rico acervo de idéias-força de profundidade evangélica, que pode iluminar a fé para torná-la viva e encarnada. Mediante este instrumento conceitual, facilmente assimilável pela sua imediata referência a interesses vitais, busca-se suscitar uma pastoral de maturidade cristã responsável, que salve a fé e ao mesmo tempo contribua para a promoção humana na América Latina. Mesmo reconhecendo que há riscos e possíveis ambigüidades que exigem vigilância contínua, José A. Llinares conclui que “se compreende muito bem que no ambiente atual da América Latina, de intensa ebulição sócio-cultural, seja necessária e urgente esta hermenêutica política do Evangelho”<sup>110</sup>.

Por fim, José A. Llinares indica como a última contribuição da Teologia da Libertação, a relação por esta estabelecida entre Evangelho e práxis política. Este é o horizonte próprio em que se situa a Teologia política latino-americana. Por isso é aqui que surgem, em conseqüência, os maiores problemas e interrogações que postulam um maior aprofundamento. Desta forma, conclui José A. Llinares, a Teologia da Libertação que aspira influenciar de maneira imediata a práxis, deve ter especial urgência por esclarecer progressivamente suas posições, sobretudo se

---

<sup>110</sup> J.A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.436.

pretende ser uma autêntica reflexão crítica sobre o compromisso cristão histórico à luz do Evangelho<sup>111</sup>. Pode-se concluir que esta leitura externa da Teologia da Libertação, propiciada pelas Jornadas de El Escorial e trazida à luz de modo positivo e crítico pelo professor da Faculdade de Teologia de San Esteban – Salamanca (Espanha) José A. Llinares, reconhece que a Teologia da Libertação, tal como aparece proposta em El Escorial, aporta valiosas conquistas, porém, não está imune ainda a ambigüidades que postulam maior aprofundamento. Esta parece ser a condição teórica específica da Teologia da Libertação no momento da realização das Jornadas de El Escorial. É Teologia em processo, em construção.

Uma segunda avaliação das Jornadas de El Escorial é proposta por Juan Carlos Scannone<sup>112</sup>. Trata-se, portanto, de uma avaliação a partir de dentro da própria Teologia da Libertação. Consciente da impossibilidade de abordar todos os temas que foram tratados nas Jornadas de El Escorial, J.C. Scannone pretende expor algumas reflexões sobre qual seria o aporte dos cristãos latino-americanos à autocompreensão da Igreja, segundo foi-se mostrando no transcorrer das Jornadas de El Escorial. Propõe que há um aporte em três níveis distintos: no nível espiritual, de uma nova experiência de fé em uma situação histórica diferente; no nível pastoral, da práxis evangelizadora e libertadora, que surge dessa experiência e a partir da qual essa experiência surge; no nível da reflexão teológica correspondente, a tal práxis de fé nova e a tal experiência nova.

Estes três níveis são inseparáveis. Consciente disto, J.C. Scannone propõe assinalar primeiramente o nível espiritual, pois crê que por ele é que irrompe a novidade do aporte que a América Latina está fazendo a toda a Igreja. Nas Jornadas falou-se da interpelação do pobre, do oprimido, do povo latino-americano e das classes exploradas. Seu clamor está provocando a conversão da Igreja latino-americana. Pois esta ouve neste clamor a Palavra encarnada de Deus que a interpela na História e a chama a questionar profeticamente o mundo latino-americano com suas estruturas injustas.

A opção cristã pelo pobre e oprimido é a resposta a tal clamor ouvido na fé, porém através de uma interpretação de tal pobreza e opressão determinada pelas Ciências Sociais. Por isso o compromisso de libertação que daí surge não só

<sup>111</sup> Cf. J.A. LLINARES, *Jornadas sobre fe y cambio social en América Latina*, p.434-441.

<sup>112</sup> Juan Carlos SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p.439-445. Seguir-se-á a avaliação das Jornadas de El Escorial proposta nas páginas 442-445.

compreende o pobre em forma individual e interpessoal, mas também estruturalmente, como membro de um povo dependente e de uma classe explorada por um sistema injusto. É assim que a efetividade da caridade operante leva o cristão a uma práxis qualitativamente distinta, isto é, à práxis libertadora. Isso implica, além da denúncia do pecado pessoal e o anúncio da conversão individual, o questionamento e rechaço radical do pecado estrutural, isto é, da estruturação injusta do mundo latino-americano em suas dimensões política, social, econômica e cultural. E, do mesmo modo, implica a transformação global e urgente deste mundo latino-americano – sua conversão – rumo a um ser humano, uma sociedade e uma cultura qualitativamente novos. Tanto pela radicalidade deste rechaço quanto pelo caráter estrutural e global desta transformação, a práxis de fé que os realiza e a experiência e inteligência da fé que, a partir de tal práxis, brotam, não podem ser senão qualitativamente novos em sua fidelidade à mesma fé de sempre<sup>113</sup>.

Isto implica em uma distinta práxis pastoral e missionária da Igreja. A evangelização praticada em uma situação de injustiça e dependência se converte em uma evangelização libertadora: por um lado, se purifica a mensagem cristã do uso ideológico que lhe truncava sua dimensão histórica e crítica e a reduzia ao âmbito meramente interior, espiritual e privado, ou a um nível de expressão abstrato, genérico, atemporal e não comprometido. Por outro lado, se descobrem as implicações históricas e políticas concretas da mensagem cristã que apontam para a libertação integral em Cristo, dentro da tensão escatológica do “já porém ainda não”. Pois a libertação integral não se esgota nas libertações históricas, porém as inclui. O sujeito desta práxis libertadora é todo o Povo de Deus latino-americano. Daí a importância pastoral que exige o tema do catolicismo popular e seu discernimento a partir de uma fé libertadora<sup>114</sup>.

Para Juan Carlos Scannone, a esta práxis de fé “qualitativamente nova” corresponde uma nova inteligência da fé. Por isso nasce na América Latina uma nova linguagem reflexiva da fé: a Teologia se auto-compreende como “reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra de Deus” (Gutiérrez). Como esta práxis é práxis de libertação, a Teologia que a discerne e reflete é Teologia da Libertação. Trata-se de uma nova colocação global do fazer teológico. A Teologia da Libertação é, portanto, o momento reflexivo da nova experiência que faz a fé cris-

<sup>113</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p.442-443.

<sup>114</sup> Cf. *Ibid.*, p.443-444.

tã ao reassumir, a partir do Evangelho, a transformação do mundo que se encontra em situação de dependência. Desta forma, como afirmam Vincent Cosmao e François Malley em sua crônica das Jornadas de El Escorial, “a Teologia da Libertação, quaisquer que sejam suas ambigüidades e riscos, aparece já desde agora como um dos grandes movimentos teológicos da história do cristianismo: um povo se reconhece em uma linguagem que reinterpreta e re-expressa sua fé”<sup>115</sup>. Este aporte latino-americano à Teologia mal pode, segundo Juan Carlos Scannone, ser compreendido em sua originalidade, como ficou claro nas Jornadas de El Escorial. Trata-se de uma nova experiência de fé e de uma nova práxis evangelizadora que tenta dizer-se a si mesma em nível teológico. É uma prática teológica que se caracteriza por um esforço coletivo de reinterpretação da fé a partir do interior de sua prática coletiva e popular.

J.C. Scannone, em sua conclusão, propõe que as Jornadas de El Escorial têm valor de *símbolo*: a América Latina pode dizer, pela primeira vez e publicamente, algo de sua palavra nova ao Velho Continente. Palavra que é testemunho de sua fé vivida no meio do processo de libertação e de ‘parto doloroso de uma nova civilização’ (Medellín, Introdução). Este testemunho é uma amostra de como “fé e secularidade” se fecundam reciprocamente na América Latina<sup>116</sup>. Desta forma, as Jornadas de El Escorial foram momento de expressão, de palavra que se pronuncia como aporte à Teologia do Velho Mundo, mas, ao mesmo tempo, foram oportunidade de aprofundamento das intuições fundamentais desta nova Teologia que nasce de uma práxis eclesial no contexto latino-americano.

Em conclusão, vê-se que o Encontro de El Escorial foi um momento importante para a Teologia da Libertação. Possibilitou o encontro, partilha, troca de idéias e experiências a um grupo significativo de teólogos da nascente Teologia da Libertação latino-americana. Possibilitou ainda a reflexão sobre o sentido e método do pensamento teológico latino-americano. Emergiu dos confrontos e debates viabilizados por El Escorial a percepção de que a realidade latino-americana, em sua situação de dominação, dependência e opressão, mas também de fé e esperança, é o ponto de partida de um novo projeto teológico global. Este tem sua fonte

<sup>115</sup> Segundo J.C. Scannone, esta crônica apareceu em: *Foi et Développement* 1 (Supplément du “Dossier Faim Développement” n.8), set.1972, p.1. As expressões de Cosmao e Malley são retiradas do texto de J.C. Scannone em questão neste item. Cf. J.C. SCANNONE, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, p.444-445.

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, p.445.

na experiência revolucionária libertadora dos cristãos comprometidos. Esta é a experiência espiritual maior da América Latina. Experiência elevada a ponto de partida da reflexão teológica, “ato segundo”, que tem um caráter profético e crítico ante uma fé a-histórica e abstrata e ante uma práxis comprometida com a manutenção e encobrimento da situação de dominação, opressão e dependência.

Qual o lugar, significado e importância da História para a Teologia e desta para a História? Que método teológico emerge do Encontro de El Escorial? E, antes disso, quais as maiores contribuições deste encontro para o método teológico? Como se dá a relação entre Teologia e História neste método? Qual o lugar, o significado e a importância da hipótese da mútua relevância para se compreenderem as relações entre Teologia e História segundo El Escorial? Essas e outras serão as questões a serem aprofundadas no estudo sistemático do conteúdo teológico emanado de El Escorial. Por ora, basta salientar que El Escorial teve um papel importante na configuração metodológica inicial da Teologia da Libertação e, nesta configuração, a História é relevante para a Teologia desde que esta tenha a pretensão de ser historicamente significativa. A justificação desta afirmação terá lugar na análise sistemática a ser proposta nos capítulos 3 e 4.

### **3.2. Encontro Latino-americano de Teologia: Cidade do México – México (11-15 de agosto de 1975): Debates em torno do método da Teologia na América Latina**

Realizou-se, de 11 a 15 de agosto de 1975, na Cidade do México, o Encontro Latino-americano de Teologia. O encontro teve como tema central *os métodos de reflexão teológica na América Latina e suas implicações pastorais, históricas, sociais, políticas e eclesiais*<sup>117</sup>. Embora não se tratasse de aprofundar com exclusividade o método da Teologia da Libertação, este encontro discutiu seu método teológico, reconhecendo-o como o mais rico e o que melhor recolhia a inspiração do Vaticano II, e como o mais apropriado para a situação e para as necessidades da Igreja latino-americana<sup>118</sup>. Com isso, este encontro marcou significativamente

<sup>117</sup> Cf. a apresentação da obra que recolhe as comunicações e os debates mais importantes do Encontro Latino-Americano de Teologia feita por Enrique Ruiz MALDONADO (Apr. e Introd.) *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, p.11.

<sup>118</sup> Cf. Roberto OLIVEROS, *Historia de la Teología de la Liberación*. Em: I. ELLACURIA e J. SOBRINO (Orgs.). *Mysterium Liberationis*, p.36.

uma etapa do aprofundamento do método teológico da Teologia da Libertação, bem como de seu crescimento e amadurecimento.

O significado profundo do Encontro da Cidade do México pode ser expresso em três aspectos: está na avaliação autocrítica da Teologia da Libertação, propiciada pela participação de todos os seus teólogos mais renomados, na confrontação de seu método com outros modos de fazer Teologia e, por fim, na análise dos condicionamentos reais e ideais da reflexão teológica latino-americana. Trata-se, enfim, de um ponto alto na auto-compreensão da Teologia latino-americana como Teologia historicamente relevante para a realidade contextual latino-americana, por ser uma Teologia que considera o contexto histórico, com seus condicionamentos, como ponto de partida relevante para o fazer teológico. Procurar-se-á, a seguir, recolher algumas indicações introdutórias ao Encontro da Cidade do México, considerando-o um acontecimento significativo para a Teologia da Libertação latino-americana.

### **3.2.1. Particularidades contextuais da Teologia Latino-americana entre El Escorial (1972) e Cidade do México (1975)**

O período histórico que vai da realização do Encontro de El Escorial (1972) até a realização do Encontro da Cidade do México (1975) é marcado por características significativas do ponto de vista político e teológico-ecclesial. Ocorrem transformações político-sociais e teológico-ecclesiais relevantes para se compreender a consolidação da Teologia da Libertação, cujo marco é o Encontro da Cidade do México. Buscar-se-á propor algumas contribuições que possibilitem entender este contexto latino-americano e sua importância para os rumos da Teologia da Libertação. Para tal, seguem-se as indicações de Enrique Dussel, a partir de suas obras *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento* e *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*<sup>119</sup>.

Segundo E. Dussel, a partir de 1972 a Teologia da Libertação começa vivenciar um processo de purificação que passa pelo “cativeiro”, “exílio” e pela “noite escura” da política e da fé latino-americanas. A Teologia da Libertação sofrerá uma dupla pressão: por um lado, sofre pressão de fora da Igreja, isto é, pressão da sociedade política onde o Estado se militariza por praticamente toda a

<sup>119</sup> Cf. E. DUSSEL, *Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento*, p.79-85; Id., *Caminhos de libertação latino-americana: História, colonialismo e libertação*, p.120-124.

América Latina, com raras exceções, e da sociedade civil, cujos grupos dominantes passam à ofensiva com violência. Mas, por outro lado, a Teologia sofre pressão de dentro da Igreja. Isto ocorre desde a XIV Assembléia ordinária do CELAM, com a secretaria-geral a cargo de Alfonso Lopez Trujillo e a reviravolta de orientação da Conferência dos Bispos em que os grupos conservadores, desorientados a partir do Concílio, reagrupam forças em aliança com setores desenvolvimentistas<sup>120</sup>. Isto leva a Teologia da Libertação a uma maturação na cruz.

Com a militarização de quase toda a América Latina, há o que Enrique Dussel chama de “império da Segurança Nacional” a serviço dos governos militares. Estes exercem repressão contra o povo e contra a Igreja, em especial sua corrente profética, culminando com o martírio de milhares. É importante observar o agrupamento com a “extrema direita latino-americana” de parte da Igreja e de progressistas, reformistas, teólogos desenvolvimentistas pós-conciliares que se inspiram no melhor da Teologia européia. Esses grupos criticam a Teologia da Libertação e formulam projetos, alguns apoiados por entidades católicas alemãs, para sua crítica. Identifica-se a Teologia da Libertação com a extrema esquerda e

---

<sup>120</sup> Em outras palavras, J. Comblin afirma sobre as transformações ocorridas na Igreja a partir de 1972 e sua ligação ou “coincidência significativa” com as ocorridas na sociedade: “O Vaticano II despertou a imaginação e as utopias. Aqui também se pensou que tudo era possível. Pensou-se que a Igreja ia mudar, que a cristandade estava morta e que a Igreja ia ser a Igreja dos pobres. Na realidade, em Roma, desde 1969, a Cúria e os inimigos do Vaticano II tinham reassumido o poder, e o movimento anti-Vaticano II tornava-se majoritário. Na América Latina, a grande virada foi o golpe de Sucre, em 1972, que entregou o CELAM a Alfonso Lopez Trujillo. O reinado de Alfonso Lopez Trujillo coincidiu com a era dos governos militares. Pode não ter sido pura coincidência, mas foi algo significativo. Foi um tempo de repressão na Igreja: limpeza total no CELAM, luta contra a CLAR, luta contra os bispos proféticos, luta contra as CEBs, a Teologia da Libertação, a nova leitura da Bíblia”. J. COMBLIN, *Trinta anos de Teologia Latino-americana*. Em: L.C. SUSIN (org.), *O mar se abriu*, p.183-184. Sobre a presença de *bispos proféticos* na América Latina confira o testemunho de J. COMBLIN, *Saudades da América Latina*. Em: A. FRAGOSO et alii (orgs.), *A esperança dos pobres vive*, p.721-732. Sobre o que J. Comblin afirma ser o *golpe de Sucre* pressupõe-se que seja a “manobra suja do núncio” retratada em *Saudades da América Latina*. Ao falar de dom Ramón Bogarin, afirma Comblin na página 728 da supra-citada obra: “Conheci pouco dom Ramón Bogarin, bispo de San Juan Bautista de las Misiones no Paraguai. Era o líder do episcopado do Paraguai. Uma forte personalidade cuja má sorte foi ter nascido num país pequeno como o Paraguai. Estava virtualmente eleito presidente do CELAM em 1972 em Sucre, mas por força de manobra suja do núncio, que queria promover o famoso Alfonso Lopez Trujillo, hoje cardeal, foi afastado. Para ver como são as coisas. Antes do último escrutínio, no qual Bogarin ia ser eleito, o núncio disse que o Papa se opunha a essa eleição e queria que dom Pironio fosse presidente e Alfonso Lopez secretário-geral. O que provoca espanto é que os bispos aceitaram esse discurso (...). Claro que Pironio era um santo, ótima pessoa e comprometido, mas uma personalidade fraca que ia ser esmagada pelo secretário-geral, cuja carreira fulgurante começou desta maneira, escandalizando toda a Igreja da América Latina”. Sobre a oposição à Teologia da Libertação neste período confira: P.F.C. de ANDRADE, *Fé e Eficácia*, p.62-69. Nestas páginas encontra-se uma descrição detalhada da oposição teológica à Teologia da Libertação na América Latina.



com grupos guerrilheiros e, por conseguinte, criticam-na como sendo o apoio estratégico e marxista-cristão desses grupos violentos<sup>121</sup>.

Ocorrem, neste período, reuniões teológicas contra a Teologia da Libertação. Destaca-se a de Bogotá, em novembro de 1973<sup>122</sup> e a de Toledo, em 1974<sup>123</sup>. Desde a reunião de Sucre (novembro de 1972) decide-se fechar os institutos de pastoral de Quito, de liturgia em Medellín, e de catequese em Manisales, para reorganizar outro com nova orientação. Deste último são excluídos Gustavo Gutiérrez, José Comblin, Enrique Dussel, Segundo Galilea e outros. Na Bélgica, muda de orientação o instituto *Lumen Vitae*, do qual participavam numerosos latino-americanos. São excluídos Giulio Girardi, François Houtart, Enrique Dussel e outros. Desta forma, “um pouco em toda parte fecham-se institutos, semanas ou grupos orientados pela Teologia da Libertação”<sup>124</sup>.

Neste contexto é que a Teologia da Libertação amadurece na perseguição e aumenta o número de seus participantes submetidos à provação. Alguns teólogos padecem o exílio. São expulsos do Brasil José Comblin e Hugo Assmann, e ambos, posteriormente, do Chile, de onde são exilados igualmente Gonzalo Arroyo, Franz Hinkelammert e muitos outros como Enrique Dussel da Argentina. Eles são perseguidos pelos regimes militares e, segundo Enrique Dussel, freqüentemente com a cumplicidade de certos membros da Igreja. Mesmo nestas circunstâncias, o número de teólogos da libertação cresce em número e qualidade. Enrique Dussel indica que surgem novas figuras teológicas como: Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino em El Salvador, Luis del Valle no México, Virgilio Elizondo nos Estados Unidos, Raúl Vidales, mexicano trabalhando no início em Lima, Alejandro Cussianovich no Peru, Rafael Ávila na Colômbia, Ronaldo Muñoz no Chile e outros<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Caminhos de Libertação*, p.120-122.

<sup>122</sup> Segundo E. Dussel, os resultados desta reunião foram publicados sob o título *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá, 1974. Pode-se destacar aí o artigo de Boaventura Kloppenburg, *Las tentaciones de la Teología de la Liberación* (p.401-515), no qual pode-se ver todos os ataques que se fazem contra a Teologia da Libertação. Por sua vez, J. Mejía, *La liberación, aspectos bíblicos*, faz objeções a partir da exegese (p.271-307); e A.L. Trujillo, *Las Teologías de la Liberación en América Latina* (p.27-67) que distingue as “boas” das “más” (marxistas) Teologias da Libertação. Tais indicações são trazidas por E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação*, p.122, nota 75.

<sup>123</sup> Segundo E. Dussel, esta reunião foi publicada sob o título *Teología de la Liberación: conversaciones de Toledo*, Burgos, 1974. Teve a participação de Jiménez Urresti, Yves Congar, A. López Trujillo entre outros. Estas indicações encontram-se em: E. DUSSEL, op. cit., p.122, nota 76.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.122.

<sup>125</sup> Sobre as principais obras destes teólogos no período em questão cf. E. DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.83, notas 171-177.

A Teologia da Libertação assume cada vez mais seriamente sua inserção nos movimentos populares e não pode deixar de estar ao lado de seus companheiros de lutas, os mártires da Igreja latino-americana: Antônio Pereira Neto, assassinado no Brasil (1969); Héctor Gallego, desaparecido no Panamá (1972); Carlos Múgica, morto na Argentina (1974); Ivan Betancourt, morto em Honduras (1975). A estes somam-se muitos outros que, segundo Enrique Dussel, “tiveram consciência explícita de entregar sua vida pelo Cristo libertador; são santos de nossa Igreja, como os mártires da Igreja do Mediterrâneo durante os três primeiros séculos”<sup>126</sup>.

Destaca-se também neste período o grupo *Cristãos pelo Socialismo* que teve sua reunião de fundação realizada em Santiago do Chile, em 1972. Neste encontro estiveram presentes representantes de quase todos os países latino-americanos<sup>127</sup>. Em perspectiva teológica é importante citar a publicação da revista *Concilium*, ocorrida em 1974. Trata-se do número 96 de *Concilium* que, segundo Enrique Dussel, “foi elaborado em El Escorial e pode ser considerado um fruto do referido encontro”<sup>128</sup>.

É neste quadro contextual que se realiza, de 11 a 15 de agosto de 1975, na Cidade do México, o *I Encontro Latino-americano de Teologia* que é objeto de análise, junto com os resultados de El Escorial (1972), desta pesquisa. Segundo Enrique Dussel, o Encontro do México “significa um ponto alto no caminho da nova etapa da Teologia da Libertação e um claro confronto com posições, neste caso preponderantemente funcionalistas norte-americanas, que novamente ignoram nossa realidade latino-americana concreta”<sup>129</sup>. O Encontro do México é um

<sup>126</sup> E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação*, p.123, nota 85. Aí são citados vários outros casos do que se pode chamar de *martiriológico latino-americano*. Cf. também: Id., *Teologia da Libertação*, p.85, nota 178.

<sup>127</sup> Este Encontro realizou-se de 23 a 30 de abril de 1972. Cf. P. RICHARD, *Cristianos por el socialismo: historia y documentación*, Salamanca: Sígueme, 1976; J.R. REGIDOR, *Cristiani per il socialismo*, Roma: Mondadori Editrice, 1977. Citados por: E. DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.84, nota 179.

<sup>128</sup> Participam deste número: Claude Geffré (Editorial: A comoção de uma Teologia profética); Raúl Vidales (Crônica de algumas publicações recentes na América Latina sobre “Teologia da Libertação”); Segundo Galilea (A libertação como encontro da política e da contemplação); Enrique Dussel (Dominação – Libertação: um discurso teológico diferente); Gustavo Gutiérrez (Práxis de libertação: Teologia e anúncio); Leonardo Boff (Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação); José Comblin (Liberdade e Libertação: Conceitos Teológicos); Juan Luis Segundo (Capitalismo – Socialismo: Crux theologica); Ronaldo Muñoz (Duas experiências típicas das comunidades latino-americanas comprometidas no movimento de libertação); e José Míguez Bonino (A piedade popular na América Latina). Cf. C. GEFFRÉ et alii, *Práxis de Libertação e Fé Cristã. Testemunho de teólogos latino-americanos*. CONCILIUM 96 (1974) 691-818. Pelo caráter internacional da Revista *Concilium*, esta publicação foi uma contribuição significativa para tornar conhecida internacionalmente a Teologia da Libertação Latino-americana.

<sup>129</sup> Enrique DUSSEL, *Caminhos de Libertação*, p.124.

ponto alto no caminho da Teologia da Libertação, pois foi o primeiro de tal envergadura no continente e, além disso, aprofundou as intuições da Teologia da Libertação expressas em El Escorial, contrapondo-as às posições metodológicas mais abstratas dos “seguidores de Lonergan”<sup>130</sup> na América Latina. As posições metodológicas destes últimos contrastavam com uma metodologia dialética que partia da práxis histórica dos pobres.

Enfim, o período que vai de El Escorial (1972) ao encontro da Cidade do México (1975) pode caracterizar-se como um tempo em que a Teologia da Libertação vai descobrindo o *tempo político* do cativo, da prudência, da paciência, o tempo da *maturação na cruz*<sup>131</sup> e o faz, precisamente, pelo caminho da perseguição e da dupla pressão: interna (através de membros da própria Igreja) e externa (através do militarismo latino-americano unido a elites político-econômicas nacionais e internacionais).

### 3.2.2. Visão panorâmica das temáticas abordadas

Pretende-se, neste item, oferecer uma visão panorâmica dos principais temas abordados no Encontro da Cidade do México que têm relevância para esta pesquisa<sup>132</sup>. Para José A. Garcia, grande parte da reflexão teológica que se produziu no Encontro da Cidade do México gira em torno de uma situação nova na qual se encontram as Igrejas na América Latina. Esta situação é a descoberta do “tempo político do cativo” (Enrique Dussel). Com as várias formas de repressão

<sup>130</sup> A expressão encontra-se em: Enrique DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.84.

<sup>131</sup> As expressões *tempo político* e *maturação na cruz* aplicadas à Teologia da Libertação do período em questão são de E. Dussel e encontram-se em: E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação*, p.124 e 121, respectivamente.

<sup>132</sup> Para tal visão panorâmica seguem-se duas resenhas da obra: E.R. MALDONADO (Apr. e Introd.) *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*. Esta recolhe os documentos do Encontro da Cidade do México em três partes. As duas primeiras abarcam as exposições do encontro distribuídas em uma série de aproximações metodológicas da Teologia da Libertação, e outra série sobre os métodos sistemáticos, históricos e exegéticos da reflexão teológica. Entre ambas as partes se situam, a modo de painel, um conjunto de catorze contribuições, em geral reelaboradas, de assistentes do Encontro. A terceira parte está destinada a expor os debates que se seguiram às exposições. Completa o volume uma avaliação final do acontecimento feita por nove destacados participantes e concluído por uma sessão de encerramento. A modo de apêndice, se incluem duas comunicações científicas sobre o método teológico latino-americano e sobre sua fundamentação filosófica. Esta será a obra fonte para a análise sistemática a ser proposta nos capítulos 5 e 6 desta pesquisa. As duas resenhas desta obra fonte que serão seguidas para elaborar a visão panorâmica do conteúdo do encontro são: J.A. LLINARES, *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, p.332-333; J.A. GARCIA, *Libro del mês: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, p.658-660.

presentes na América Latina, a Teologia da Libertação adquire matizes importantes de Teologia do cativo.

Em que consiste a mudança? Fundamentalmente no fato de que as mudanças políticas fazem ver hoje a ingenuidade das análises de ontem, as deficiências de uma “Teologia apressada” da libertação e as posturas políticas utópicas, porém pouco operativas, de muitos cristãos. Já é hora de tirar as primeiras conclusões: por um lado, não se pode forçar a Teologia, instrumentalizando-a, para que sirva com rapidez às necessidades históricas, sem levar a sério seus próprios mecanismos e sua autonomia relativa. É preciso dar-lhe seu tempo se se quiser passar por ela e que seja um elemento criador para os sujeitos latino-americanos (J.L. Segundo). Por outro lado, é claro que a radicalização que viveram muitos grupos cristãos levou-os a rechaçar “o que é institucional e eclesial”, com o esquecimento das necessárias mediações para a ação. Se a Igreja tem de enfrentar-se com Estados totalitários, ela deve estar coesa e forte como instituição e não desgastar-se com questões intra-eclesiais, já que as maiores contradições não se dão dentro dela mas na sociedade e no Estado. Impõe-se, desta forma, a união entre profetismo e instituição (L. Boff). Politicamente houve muitas posturas suicidas que levam à destruição: se elege o testemunho em vez da ação política eficaz. Torna-se difícil para a pastoral saber o que fazer com a Teologia da Libertação. Na medida em que esta se prende nestas circunstâncias e condicionamentos, se converte em uma Teologia suicida que leva os seres humanos ao paredão (L.A. Gómez de Souza). No tempo do cativo se impõe a necessidade da prudência, da paciência. É a hora de semear e não de ver o crescimento<sup>133</sup>.

Situar-se nesta última perspectiva encerra também suas próprias tentações, cujo denominador comum é a evasão. O desafio é manter-se ativos no cativo. Para isso é preciso ter sempre presente o projeto estratégico de libertação. Em nível teórico, não conceder nada mesmo que urja, ao mesmo tempo, ter sentido histórico das viabilidades que podem mediatizar passos libertadores. Tratar-se-ia, em resumo, de compaginar uma estratégia audaz de longo alcance com uma tática realista. Relacionado com isso está o problema dos métodos teológicos, as opções epistemológicas e os condicionamentos da reflexão teológica. Neste aspecto se produziram as maiores confrontações do Encontro. Falou-se em “choque de Teo-

<sup>133</sup> Cf. J.A. GARCIA, *Libro del mês: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, p.658-659.

logias” e teólogos da libertação alertaram contra o fato de que o vocabulário da dita Teologia fosse assumido por outras, porém, com significados distintos.

O debate desenvolveu-se, sobretudo, em torno ao que José Comblin chamou de aparição no Encontro de um “neo-nominalismo teológico”, mais interessado em dar à Teologia um estatuto de cientificidade semelhante ao das ciências físicas, no qual os critérios formais primariam sobre o conteúdo da Revelação. Hugo Assmann tornou mais concreta a questão ao identificar esta corrente com uma parte da Teologia norte-americana que pretende desconhecer seus condicionamentos ideológicos (J.B. Metz e J. Moltmann seriam conscientes dos seus na Europa) e criar um sistema teológico de validade abstrata e universal. Aludia-se, assim, ao método da Teologia transcendental de Lonergan e outros.

Sobre os condicionamentos ideais da reflexão teológica, Juan Luis Segundo indicou as seguintes posturas existentes: existe um consenso geral que a Teologia deve fazer-se a partir de uma práxis que toma partido do pobre. A divergência estaria na necessidade ou não do “discipulado do pobre”. Parte dos expositores pensa que o serviço ao pobre deve ser um fato a partir das mediações intelectuais que ele (o pobre) não possui. Um segundo ponto de divergência nasceu em torno do modo como a Teologia intervém no campo da interdisciplinariedade das ciências humanas. Para uns, sua incidência fundamentar-se-ia no absoluto que esta defende e que critica todo projeto humano forçando-o a permanecer como relativo e aberto. Outros pensavam que este seria um segundo momento, admitindo como necessário um primeiro movimento absoluto das mudanças. Desta forma, segundo José A. Garcia, a significação mais profunda do Encontro da Cidade do México situa-se em uma tríplice direção: avaliação autocrítica da Teologia da Libertação, confrontação de seu método com o de outros modos de fazer Teologia, e por fim, análise dos condicionamentos, reais e ideais, da reflexão teológica<sup>134</sup>.

### 3.2.3. Crônica geral do Encontro

Pretende-se aqui oferecer uma sumária crônica geral do Encontro da Cidade do México. Assinala-se sua dinâmica interna, seus momentos-chave e o desen-

<sup>134</sup> Cf. J.A. GARCIA, *Libro del mês: Liberación y cautiverio*, p.659-660.

rolar de suas principais discussões. Tal apresentação objetiva facilitar uma melhor compreensão do evento e de sua evolução<sup>135</sup>.

O I Encontro Latino-americano de Teologia realizado na Cidade do México, de 11 a 15 de agosto de 1975, teve como tema central *os métodos de reflexão teológica na América Latina e suas implicações pastorais, históricas, sociais, políticas e eclesiais*. Originalmente o encontro foi promovido pela Ordem de São Domingos presente no México por ocasião do V Centenário do nascimento de Bartolomeu de las Casas. Porém, o Encontro foi além das expectativas. Converteu-se em um projeto de maior amplitude eclesial, apoiado e dinamizado pelo seu Comitê Organizador<sup>136</sup>. Este importante evento teológico e pastoral, no qual participaram mais de 700 pessoas, contou com a presença de mais de 50 teólogos e pastoralistas da América Latina, de 11 bispos, bem como de alguns teólogos europeus e norte-americanos.

A temática do *primeiro dia* “condicionamentos históricos da reflexão teológica na América Latina: eclesiais, culturais e sócio-políticos” foi abordada a partir de dois pontos de vista. A partir do ângulo das relações Igreja-Estado na América Hispânica, Jorge López Moctezuma ofereceu elementos da História que permitiram ver o papel desempenhado pela Espanha neste continente. Seu olhar foi carregado de tons otimistas a respeito de tal papel, em especial com o sistema do patronato régio. Já Enrique Dussel, a partir da perspectiva da história da Teologia, esboçou uma “hipótese para uma história da Teologia na América Latina”, isto é, um marco histórico da Teologia na América Latina. Para isto assinalou al-

<sup>135</sup> Para a elaboração desta crônica seguir-se-ão duas *crônicas*. A primeira é oferecida pela Revista mexicana CHRISTUS que tem seu número 40/479 (1975) p.1-70 todo dedicado ao Encontro da Cidade do México. Esta primeira crônica encontra-se nas páginas 7; 13; 26-27; 43; 53 e é produzida pela Redação da referida revista. A segunda *crônica* que serve de base para esta pesquisa também foi publicada pela Revista CHRISTUS, no entanto, foi originalmente publicada em forma de artigos no periódico EXCELSIOR nos dias 21,22,23 e 24 de agosto de 1975 e foi produzida pelo jornalista Vicente Leñero. Cf.: Vicente LEÑERO, *La abstracción, rebasada por la praxis: Teología de la Liberación; Teología de la Liberación y Marxismo: parentesco quizá ineludible; La Teología de la Liberación, Cautiva: Indígenas y minorías, olvidados; Teología de la Liberación: la Iglesia, con los opresores*. Em: CHRISTUS 40/479 (1975), p.62-70.

<sup>136</sup> Segundo Enrique Ruiz Maldonado, o Comitê Organizador era composto pelas seguintes pessoas e entidades: Leonor Aída Concha e Clodomiro Siller, do Centro Nacional para la ayuda de las Misiones Indígenas (CENAMI); Francisco Quijano León, da Universidad Iberoamericana; Luis Medina Ascensio e Alfonso Alcalá, da Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica; Miguel Concha Malo e Francisco Soto, da Sociedad Teológica Mexicana; Manuel Velázquez e Jesús García pertencentes ao Secretariado Social Mexicano; Jorge Domínguez, do Instituto Teológico de Estudios Superiores; e o próprio Enrique Ruiz Maldonado, dominicano e secretário geral do Comitê Organizador. Cf. E.R. MALDONADO (Apr. e Introd.), *Liberación y Cautiverio*, p.13.

guns elementos da história da “Teologia de centro” e alguns da Teologia que está surgindo na América Latina, em comparação com a primeira.

No Painel deste dia, Juan B. Lassegue (Equador) mencionou Bartolomeu de las Casas, o qual em “Los Tesoros del Perú” já dá o passo de uma “Teologia centrada” para uma “Teologia da periferia”. Sergio Méndez Arceo, ao assinalar a posição da Igreja a respeito da independência do México, indicou que a segunda independência (que teve sua consumação em 1821) foi contra-revolucionária e que esta ideologia determinou fortemente o pensamento teológico. Isto fez com que a Igreja não fosse simplesmente “do silêncio” – aludindo a Enrique Dussel – mas de “incomunicação”<sup>137</sup>.

Só a consideração dos condicionamentos históricos do passado não bastam para situar o atual movimento teológico na América Latina. Por isso, no *segundo dia* abordou-se os “condicionamentos atuais da reflexão teológica na América Latina: eclesiais, sócio-políticos e ideológicos”. Luiz A.G. de Souza centrou sua exposição nos condicionamentos sócio-políticos e ideológicos, ao passo que Samuel Ruiz descreveu os condicionamentos eclesiais da reflexão teológica latino-americana. O Painel deste dia foi mais substancial. A ausência da problemática indígena e étnico-cultural começou a aflorar aqui. Pois as descrições propostas pelos expositores se agravam quando aproximadas ao universo indígena. Também começou-se a insistir na necessidade da ideologia como mediação teológica. É indispensável desmascarar a ideologia subjacente na Teologia oficializada e na pretensa fé desideologizada. Pois a Igreja é continuamente requerida para legitimar o sistema em que vive. Esta percepção pode mobilizar rumo a uma reflexão teológica que tenha mais incidência na práxis eclesial. Esta problemática levou a adiantar questões do dia seguinte. Aparecem os temas do modo de produção e difusão teológica, da práxis eclesial a partir da qual se faz reflexão crítica, das exigências do teólogo, da necessidade das mediações técnicas e científicas. A partir daqui começa-se a usar uma linguagem própria de uma Teologia do cativo. A Teologia do cativo está representando um momento interno do processo global de libertação. Pois não é possível uma Teologia sem uma Igreja viva e esta Igreja viva, na América Latina, vive em situação de cativo e exílio.

---

<sup>137</sup> Cf. REDACIÓ, *Cronica del Encuentro I*, p.7.

Na parte da noite, na sessão aberta, expõem Juan Luis Segundo e Cândido Padin. Cândido Padin aborda o tema da “ajuda internacional”, dos mecanismos de controle através das agências internacionais de ajuda. Parece que existe uma preocupação por seguir de perto as Igrejas do continente. Juan Luis Segundo continuou com a temática dos “condicionamentos atuais”. Porém acentuou com clareza a diferença entre os condicionamentos iniciais da Teologia da Libertação e os que à época do Encontro da Cidade do México estavam influenciando na reflexão. Com isso marcou os limites da primeira e segunda etapas desta Teologia<sup>138</sup>.

O *terceiro dia* foi, sem dúvida, o cume de toda problemática proposta pelo Encontro. A temática do programa propunha: “Método teológico: problemática atual na Europa e América Latina. Epistemologia e análise”. Desta forma, o terceiro dia centrou-se sobre o método teológico. De alguma maneira significou o cume do Encontro, preparado pelo trabalho dos dias anteriores sobre os condicionamentos históricos e atuais da Teologia latino-americana. Por isso, as aportações foram mais numerosas e densas. No painel deste dia tratou-se de explicitar os motores que impulsionam a fazer Teologia. A Europa se preocupa por dar significado às coisas. A América Latina preocupa-se por enfrentar a realidade. Com isso já se fala da “ruptura epistemológica” que pergunta pela condição do conhecer. Passa-se da admiração como princípio do conhecer à dor. A questão do “povo” também apareceu, pois se afirmou que esteve ausente e só apareceu como objeto da Teologia e da ação eclesial, não como sujeito vital. Temas como o instrumental científico, o lugar do povo, a tarefa da exegese, o desmascaramento das ideologias subjacentes aos métodos, a passagem da ortodoxia à ortopraxis, a conflitividade na Teologia, a práxis como critério de verdade, e outros, foram muito debatidos.

Foi neste debate que tomou forma a questão do método. Os expositores da parte da manhã tinham sido Luis del Valle, Leonardo Boff e Francisco Quijano. A exposição deste último propiciou um debate forte, claro, incisivo. Agressivo sem perder a serenidade. Luiz Alberto Gomez de Souza foi o primeiro a intervir assinalando a irreconciliabilidade do discurso teórico de Leonardo Boff com o de Francisco Quijano. Em seguida, Enrique Dussel assinalou a predeterminação no Encontro para seguir um certo discurso teológico. O método é pensado após fazer-se muita Teologia. A etapa do discurso sistemático, seguida pelo descobrimento

---

<sup>138</sup> Cf. REDACIÓN, *Cronica del Encuentro II*, p.13.



de seus condicionamentos ideológicos, permite descobrir quando um discurso se torna ideológico e quando se faz universal, neutro e pluralista e não comprometido. Por isso, só estando comprometido como pessoa no processo de libertação é que se pode iniciar a interpretação do sistema criticado. A práxis é o anterior, é o *apriori* da reflexão para que esta seja realmente cristã na América Latina. Desta forma, pensar em um sistema teológico abstrato antes da práxis é colocar um problema teológico “praticamente inútil”. Seria ideológico pois poderia ser utilizado por todos e funcionaria perfeitamente. José Comblin, por sua vez, em sua intervenção, centrou-se no instrumental de Lonergan utilizado por Francisco Quijano.

Estes foram alguns dos questionamentos principais que motivaram uma atividade importante nos grupos, fundamentalmente em torno à possibilidade de um método universal, de sua apoliticidade e seus pressupostos implícitos ou explícitos. Na parte da noite, as exposições estiveram a cargo de Leonardo Boff, que já tinha feito uma preleção na parte da manhã e Juan Alfaro. Este último enfocou em sua exposição o problema do método teológico visto a partir da Europa<sup>139</sup>.

A temática do *quarto dia* “análise dos métodos teológicos na América Latina: em sua leitura da Bíblia; em suas repercussões pastorais; ante a vida política; no diálogo com as ciências sociais” viu-se reduzida a abordar o tema da pastoral na Teologia da Libertação. Casiano Floristán expôs “o método teológico da Teologia pastoral” a partir de uma análise das tendências pastorais da época, das concepções que respaldam tais tendências e, finalmente, intentou delinear os traços de uma Teologia prática da libertação. Posteriormente, Raúl Vidales apresentou algumas linhas fundamentais da pastoral libertadora, contextualizadas dentro de uma experiência concreta no Peru.

Imediatamente em seguida, sugeriu-se uma mudança de método, de forma que todo o público pudesse aportar sua reflexão crítica e construtiva às duas exposições. Desta forma se buscava que os painelistas não expusessem mini-palestras, sem conexão e desvinculadas do tema central. Na sessão geral da parte da tarde, se comprovou que não se conseguiu o objetivo quanto à preocupação chave: um avanço crítico e construtivo. Pelo contrário, se voltou à temática do dia anterior, sobretudo a respeito da possibilidade de assimilação das categorias da Teologia da Libertação e a respeito da inter-relação entre ciências sociais e Teologia. O aporte

---

<sup>139</sup> Cf. REDACIÓN, *Cronica del Encuentro III*, p.26-27.

mais significativo foi o que indicou uma lacuna que então havia na Teologia da Libertação a respeito de uma *Teologia Indigenista*.

Na sessão noturna, as exposições estiveram a cargo de Raúl Vidales, que também já havia participado na parte da manhã, e José Comblin. Raúl Vidales abordou os “perfis da pastoral e evangelização libertadoras” e José Comblin expôs sobre “a nova prática da Igreja no sistema de Segurança Nacional”<sup>140</sup>.

Por fim, o *último dia* do Encontro foi dedicado a uma avaliação geral. O Comitê organizador solicitou que alguns dos participantes “mais destacados” fizessem uma avaliação, sendo dois a cada dia do Encontro. Sem dúvida, em tais avaliações foi impossível reduzir-se ao fruto do dia indicado. Já se tinha, então, uma panorâmica geral do Encontro. A riqueza deste dia foi “enorme”. Delinearam-se os avanços conseguidos. Explicitaram-se as divergências. Aceitaram-se os desafios e estabeleceram-se tarefas. Encerrando as avaliações do Encontro, o Delegado Apostólico Mario Pio Gaspari procedeu sua avaliação e encerramento do Encontro destacando que a renovação teológica contínua é um amplo sinal da vitalidade crescente da Igreja<sup>141</sup>.

### 3.2.4. Avaliações do Encontro da Cidade do México

A obra *fonte* para o estudo do Encontro da Cidade do México *Liberación y Cautiverio* traz uma série de avaliações do Encontro da Cidade do México<sup>142</sup>. No entanto, na avaliação que aqui se propõe não se leva em conta o que vem proposto na obra *fonte* da pesquisa. Isto será considerado precisamente nos capítulos em que se abordará sistematicamente o Encontro da Cidade do México. As avaliações que serão propostas, a seguir, encontram-se em entrevistas com participantes do encontro, reproduzidas na revista mexicana CHRISTUS<sup>143</sup>. Com tal procedimento, pretende-se recolher indicações de como foi vivenciado e acolhido o Encontro, não tanto em seu conteúdo, mas em sua dinâmica e desenvolvimento.

Virgilio Elizondo destaca como o mais relevante do Encontro a percepção de que a Teologia e o teólogo devem estar unidos à comunidade de fé. Segundo ele, deu-se ênfase no Encontro à “conversão do teólogo à comunidade”. O teólogo precisa viver realmente na comunidade, estar inserido na base e trabalhar nesta

<sup>140</sup> Cf. REDACIÓN, *Cronica del Encuentro* IV, p.43.

<sup>141</sup> Cf. REDACIÓN, *Cronica del Encuentro* V, p.53.

<sup>142</sup> Cf. E.R. MALDONADO (Apr. e Introd.), *Liberación y Cautiverio*, p.555-590.

base para poder fazer Teologia. “De tudo o que saiu por aqui, é esta uma das coisas mais importantes, porque senão tem o perigo de a Teologia da Libertação converter-se em outro jogo acadêmico como aconteceu com outras Teologias”<sup>144</sup>.

Rosino Gibellini, por sua vez, propõe que o Encontro foi muito importante pois os principais representantes da Teologia da Libertação estiveram presentes. Rosino Gibellini afirma ter notado que a Teologia da Libertação não é algo só escrito, é antes um movimento de Igreja. Portanto, traz uma “carga” de fé. Segundo ele, o europeu que lê algum texto da Teologia da Libertação entende conceitualmente as instâncias da Teologia da Libertação. No entanto, não se dá conta de que é um movimento de Igreja. Isto é bem diferente, por exemplo, da Teologia da Esperança ou da Teologia Política. Estas são só uma “certa corrente” da Teologia. Encontram-se só em livros. Não existe nenhum movimento eclesial da Teologia da Esperança e nem da Teologia Política. Já com a Teologia da Libertação, as coisas são bem diferentes: antes da Teologia há um movimento eclesial<sup>145</sup>.

Arturo Rivera Damas<sup>146</sup> expressou satisfação por perceber que a Teologia da Libertação tem continuidade. Arturo Rivera Damas dizia-se preocupado no sentido de quem seriam os continuadores da Teologia da Libertação, quem seriam os seguidores dos “pais da Teologia da Libertação”. O Encontro, segundo ele, demonstrou que há forças novas, pessoas que há pouco eram desconhecidas e que despontaram como qualificados continuadores da Teologia da Libertação. Em segundo lugar, destaca que houve um avanço qualitativo na reflexão teológica da Teologia da Libertação. Esclareceram-se vários aspectos que antes estavam “um pouco obscuros”. Percebe-se com clareza que a Teologia da Libertação não é uma “sociologia teologizada”, mas é de fato e realmente uma Teologia que sabe valer-se dos aportes da Sociologia<sup>147</sup>. Já Sérgio Méndez Arceo<sup>148</sup> destaca que o Encontro foi um grande momento histórico para o México, pois possibilitou a incorporação mais clara do México na Teologia da Libertação<sup>149</sup>.

<sup>143</sup> Cf. CHRISTUS 40/479 (1975), p.5-70.

<sup>144</sup> V. ELIZONDO, *Hacia una Teología entre chicanos*, p.6.

<sup>145</sup> Cf. Rosino GIBELLINI, *Teología de la Liberación, movimiento de Iglesia*, p.9.

<sup>146</sup> Bispo auxiliar de San Salvador quando da realização do Encontro da Cidade do México.

<sup>147</sup> Cf. Arturo Rivera DAMAS, *Si hay continuadores de la Teología de la Liberación*, p.21.

<sup>148</sup> Bispo de Cuernavaca quando da realização do Encontro da Cidade do México.

<sup>149</sup> Cf. S.M. ARCEO, *Gran momento histórico*, p.37. Esta espécie de “distância” entre a Teologia da Libertação e o México transparece com clareza na equipe editorial de CHRISTUS. Na apresentação do número especial da revista referente ao Encontro de Teologia afirma-se: “impossível fechar os olhos para a emergência de um impulso que não se pode conter no pensamento cristão latino-americano. Para o México, o recém celebrado Encontro Latino-americano de Teologia foi

Luiz Alberto Gomez de Souza, analisando o Encontro de Teologia a partir do ponto de vista das Ciências Sociais, propõe que durante os trabalhos do Encontro foi-se percebendo melhor o que é a Teologia da Libertação na América Latina. Não se trata de uma nova escola teológica, mas de uma nova forma de fazer Teologia. O ponto de partida desta nova forma de fazer Teologia é a práxis das classes populares e é em função e para esta práxis das classes populares que se faz Teologia. Suas raízes, seu lugar teológico, são as experiências concretas libertadoras que se experimentam na base. Portanto, não é um pensamento acadêmico, mas uma reflexão permanente que se cria e recria a partir da prática do Povo de Deus. Isso exige um esforço permanente de adequação entre pensamento e ação, ambos comprometidos e históricos. Esta Teologia tem que partir do processo histórico concreto da América Latina, com suas diferenças nacionais, sociais, políticas e culturais. É, ao mesmo tempo, Teologia do cativo, submergida em situações de dominação. É Teologia da esperança e da libertação pois aponta para além de toda dominação. Sua fidelidade é muito clara: busca a “manifestação do Espírito nos pobres”. Isto implica uma opção política, uma opção vital que exige uma real conversão teórica e exige colocar de lado categorias vazias e idealistas. Por isso, “a Teologia da Libertação está em permanente revisão, em um processo histórico que caminha”<sup>150</sup>.

Para Leonardo Boff, o Encontro foi um encontro de teólogos que buscam uma linha de amor eficaz em nome de sua Igreja, de seus povos, de sua fé, para ajudar no processo de libertação que é maior que as mesmas igrejas. Neste sentido, deu-se um passo decisivo: o Encontro de Teologia possibilitou que se delineasse uma opção mais nítida dos teólogos para assumir com seu trabalho teológico essa linha que quer ser libertadora. Nesta perspectiva, a abordagem do método teológico no Encontro tornou-se um instrumento eficaz para descobrir que Teologia se elabora: se é realmente uma Teologia da Libertação ou se é uma Teologia

---

um momento chave. Porque assinalou a distância existente entre o pensar ao sul de nossa fronteira e o pensar em nosso país”. Já na Introdução ao Caderno propõe que “a percepção de que a Teologia da Libertação chegou com atraso ao México era bastante generalizada antes do Encontro Latino-americano de Teologia”. E vai além na tentativa de dar uma razão para esta distância: “A distância entre os movimentos sócio-políticos mexicanos e os do resto da América Latina estão explicando a distância entre o movimento teológico mexicano e o latino-americano”. Cf. a Apresentação e a Introdução ao Caderno sobre o Encontro Latino-Americano de Teologia. Em: CHRISTUS 40/479 (1975), p.3 e 5-6, respectivamente. Confira também a *apresentação* dos resultados do Encontro em: E.R. MALDONADO (Apr. e Introd.), *Liberación y Cautiverio*, p.11.

<sup>150</sup> Luiz Alberto Gomez de SOUZA, *Una nueva forma de hacer Teología*, p.42.

que usa a palavra semântica libertadora, porém que não tem nenhuma opção de fundo pelo processo de libertação. Preocupa-se, portanto, mais pela Teologia da Libertação do que pela própria libertação, mais com a eclesiologia do que com a Igreja; mais com análises das mudanças do que com as próprias mudanças<sup>151</sup>.

Vicente Leñero afirma que o Encontro de Teologia possibilitou-lhe ver a Teologia da Libertação encarnada. Para ele houve um apoio decidido e um consenso em favor da Teologia da Libertação. As divergências tiveram que ficar à margem “precisamente pela importância histórica que tem uma Teologia frente a outra”. As diferentes posturas, estranhas ou contrárias à Teologia da Libertação, ficaram deslocadas “pois não tinham possibilidade de defender-se ante algo que é tão real como a situação histórica que se está vivendo na América Latina”<sup>152</sup>.

Essas avaliações indicam alguns aspectos que serão exaustivamente aprofundados em momento oportuno desta pesquisa, que por ora, apenas são destacados: O Encontro da Cidade do México contribuiu para que a Teologia da Libertação desse passos significativos rumo à sua consolidação metodológica.

### **3.2.5. Avanços do Encontro da Cidade do México em relação ao Encontro de El Escorial**

Quais foram os avanços ocorridos entre o Encontro de El Escorial e o Encontro da Cidade do México para o crescimento e consolidação da Teologia da Libertação? A resposta a esta questão será objeto central das reflexões finais desta pesquisa, após a análise e estudo dos dois Encontros, e pretende ser uma das contribuições deste estudo na compreensão da Teologia da Libertação e no lugar dado à relação Teologia e História por esta mesma Teologia. O que se pretende agora é retratar indicações de dois participantes do Encontro do México que possam servir, por ora, como contributo para essa introdução sobre o referido Encontro.

Casiano Floristán, indagado sobre o que achava do Encontro do México em comparação com o de El Escorial, propõe que houve progresso. Isto mais da parte dos conferencistas do que dos participantes. Em El Escorial, os participantes espanhóis não tinham um conhecimento real da Teologia da Libertação, porém, tampouco tinham um condicionamento de posicionar-se contra ela. Devido à situação política espanhola do período, havia uma sensibilidade de base para aceitar

<sup>151</sup> Cf. Leonardo BOFF, *Del método al contenido*, p.50.

<sup>152</sup> Vicente LEÑERO, *Autocrítica eclesial*, p.52.

reflexamente o que é a Teologia da Libertação. Já no Encontro do México, por ser a Teologia da Libertação uma Teologia latino-americana, há muita variedade nos participantes. Alguns conhecem a Teologia da Libertação, outros posicionam-se contra ela, por diversos interesses. Parece que colocar o problema dos métodos desta Teologia supõe um grau de maturidade, por ser esse um problema mais técnico. Tal maturidade esteve presente nos participantes e conferencistas. Isto supõe um grau de consciência maior, coisa que em El Escorial era ainda impensável. Por fim, para Casiano Floristán, aparece um ponto de grande importância no Encontro do México: “Uma Teologia da Libertação não só deve ter em conta o mundo indígena, mas tem de partir do mundo indígena. Isto me pareceu novo”<sup>153</sup>.

Já Enrique Dussel, interrogado sobre a diferença ou progresso entre o Encontro de El Escorial e do México, propõe que neste último constatou-se um aumento quantitativo e qualitativo. Um aumento qualitativo pois no tempo que separa El Escorial do Encontro da Cidade do México todos os teólogos que estiveram em El Escorial continuaram trabalhando, escrevendo, sofrendo e aumentando sua experiência. Houve um crescimento qualitativo pois em 1972 se estava no “fim da euforia” e nas mudanças do CELAM, a partir de Sucre. O futuro parecia nublado, sem se saber como proceder. Já na reunião do México, graças à proposta e experiência dos brasileiros, se falou com clareza de que se é verdade que a etapa de 1968-1972 foi de euforia, de 1972 em diante começa uma longa etapa de exílio e cativo. Desta forma, a Teologia da Libertação ganha um tema importantíssimo: o tema do cativo e do exílio. Em muitos países da América Latina, a Igreja vive em estado de perseguição. Aos poucos esta Igreja vai se adaptando. Não é pura Igreja do silêncio, ela torna-se uma “Igreja ativa no cativo”. Nestas circunstâncias, a Teologia da Libertação pode formular estrategicamente a libertação como objetivo e pode aprender taticamente a viver no cativo. Isso faz com que não se perca nenhum dos dois níveis: nem a esperança e nem a inteligência ou prudência para saber taticamente viver dentro do equívoco do cativo em alianças, às vezes obrigadas, com aquilo que não é perfeito, mas que faz com que as coisas sejam possíveis. Desta forma, segundo Enrique Dussel, este é o crescimento qualitativo fundamental: a Teologia da Libertação tem um horizonte muito mais aberto porque é mais real.

---

<sup>153</sup> Casiano FLORISTÁN, *El problema del método, mas maduro*, p.16.

Mas, por outro lado, o Encontro da Cidade do México representa também um progresso quantitativo em relação a El Escorial. Este aumento quantitativo consiste nos novos teólogos que se fazem presentes no Encontro do México. Enrique Dussel cita Leonardo Boff, Ronaldo Muñoz, Raúl Vidales, Luis del Valle, Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino. Isto configura uma equipe muito mais importante pelo fato de ser em bom número e serem todos jovens teólogos, que terão muito tempo de estudo e pesquisa pela frente. Além disso, no Encontro do México começa-se a organizar o trabalho teológico de uma maneira mais coerentemente e sistemática para se começar a produzir trabalhos em equipe<sup>154</sup>.

Em conclusão, pode-se dizer que o Encontro do México significou um passo importante para a consolidação metodológica da Teologia da Libertação. Foi um momento oportuno que a Teologia da Libertação teve para auto-avaliar-se criticamente, para confrontar seu método com modos distintos de fazer Teologia e, por fim, para reconhecer, analisar e aprofundar os condicionamentos de várias naturezas implicados na sua reflexão teológica. Com isso, o Encontro do México também serviu, segundo a hipótese desta pesquisa, a ser averiguada pela análise sistemática do conteúdo teológico resultante deste encontro, para aprofundar e esclarecer o significado da História latino-americana para o fazer teológico e, ao mesmo tempo, serviu para uma autocrítica sobre o papel da Teologia na situação histórica de cativo que a América Latina então vivia.

### **3.3. Outros Encontros significativos para a Teologia da Libertação Latino-americana**

Além dos encontros retratados acima ocorreram vários outros que também contribuíram para o nascimento e consolidação da Teologia da Libertação. Embora sejam menos significativos em termos de participação, por serem situados regional ou localmente, não o são em termos de conteúdo e profundidade de suas abordagens. E se constituem em importante testemunho, por um lado, de como foi germinada e nasceu a Teologia da Libertação: ela não é fruto de algum “teólogo iluminado”, mas é expressão de uma caminhada comunitária, de uma comunidade de conhecimento que se constituiu a partir dos desafios da realidade social, política, econômica, cultural e religiosa da América Latina. Nos erros e acertos, sempre potencializados pela urgência do momento e do processo histórico latino-

<sup>154</sup> Cf. Enrique DUSSEL, *Del Escorial a Mexico*, p.57-58.

americano, deixou-se interpelar pela realidade e buscou responder a estes desafios na esperança de transformar o real, rumo ao ser humano novo e à sociedade nova. Por outro lado, estes vários encontros também são testemunho da dinâmica e efervescência teológica que emergiu na América Latina a partir do início dos anos 60.

Esta dinâmica e efervescência é propiciada pelo contexto teológico internacional, pelas novas sensibilidades teológicas e político-sociais, pelo diálogo estabelecido com as Ciências Sociais e Humanas, pelo pulsar crescente do diálogo ecumênico, pelos impulsos provindos do Vaticano II e, posteriormente de Medellín, pelos avanços na exegese e hermenêutica, pela nova leitura bíblica, pela emergência de uma Sociologia latino-americana, e, principalmente, pela percepção crescente e, de certa forma comum nos participantes destes encontros, de que a América Latina, com sua profunda desigualdade, pobreza, miséria, dominação, exploração e espoliação, mas também cristã, exige uma Teologia coerente, dinâmica e original. Exige uma Teologia que seja capaz de iluminar o compromisso cristão cada vez mais imerso numa prática libertadora e transformadora da realidade. E certamente esta Teologia não pode partir de uma pura transmissão ou tradução de verdades reveladas, mas precisa encarnar-se na História e, a partir do compromisso dos cristãos no processo revolucionário de libertação latino-americano, deixar-se *afetar* por ele e buscar refletir, a partir da fé, sobre este compromisso e sobre como iluminá-lo de forma evangélica, libertadora e autenticamente cristã. É desta forma que a grande variedade e quantidade de Encontros Teológicos, distintos em seus resultados, abrangência, discussões e conteúdo, tornou-se uma espécie de laboratório para uma Teologia que parte da realidade latino-americana, interpreta à luz da fé esta realidade, e busca iluminar a ação e compromisso cristão na transformação desta realidade.

As indicações que serão feitas a seguir pretendem unicamente relatar a existência destes Encontros<sup>155</sup> compreendidos como um duplo testemunho do contexto da emergência da Teologia da Libertação latino-americana: de seu caráter comunitário e da efervescência teológica propiciada pelo desafio da realidade social, política, cultural, econômica, eclesial e teológica.

*Encontro do México* (24-28 de novembro de 1969): Congresso de Teologia sobre o tema *Fé e desenvolvimento*. Publicação: Sociedad Teológica Mexicana, Memó-

<sup>155</sup> “Encontros” aqui são tomados de forma ampla: compreende encontros, propriamente ditos, mas também, assembléias, simpósios, cursos, debates, mesas redondas e palestras.



ria del Primer Congreso Nacional de Teología: Fé y Desarrollo I-II. México: Ediciones Alianza, 1970<sup>156</sup>. O Encontro teve a presença de mais de oitocentos participantes. É neste encontro que, segundo Enrique Dussel, desponta a figura do teólogo mexicano Luis del Valle<sup>157</sup>.

*Encontro de Bogotá* (6-7 de março de 1970): Reunião de nível internacional. Teve a presença de quase 500 participantes. Este simpósio teve por título *Liberación: opción de la Iglesia en la década de 70*. Publicação: *Liberación: opción de la Iglesia en la década de 70, I-II*. Bogotá: Editora Presencia, 1970<sup>158</sup>. O primeiro volume é preparatório, o segundo contém as exposições apresentadas no encontro. Entre os expositores deste encontro estavam Gustavo Gutiérrez e J. Hernández, F. Hinkelammert e outros.

*Encontro de Buenos Aires* (3 a 6 de agosto de 1970). Promovido pelo Departamento de Estudos do ISAL, este encontro reuniu aproximadamente 20 teólogos. Publicação: as intervenções dos teólogos participantes foram publicadas em: *Fichas de ISAL* 26 (1970); *Cristianismo y Sociedad* 23-24 (1970)<sup>159</sup>.

*Encontro de Teólogos de Córdoba – Argentina* (novembro de 1970): Grupo de teólogos e alguns bispos se reúnem para um encontro com finalidade “teológico-científica” e lançam a idéia de fundar a “Associação Argentina de Teólogos”<sup>160</sup>.

*Encontro de Bogotá* (24-26 de julho de 1970): Segundo Encontro sobre Teologia da Libertação. Publicação: publicações parciais encontram-se editadas no Boletim dirigido por G. Pérez: *Teología de la Liberación*, Bogotá, 1970<sup>161</sup>. As exposições deste encontro se ocuparam sobretudo com o ponto de partida da Teologia da Libertação: o subdesenvolvimento como forma de dependência<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> As indicações bibliográficas são de Enrique DUSSEL, *Caminhos de Libertação Latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 65.

<sup>157</sup> Cf. Id., *Teologia da Libertação*, p.69. A Revista mexicana CHRISTUS publicou uma série de documentos, artigos e avaliações referentes a este Congresso. Cf.: CHRISTUS 35/1 (1970) p.4-6; 54-86; 128-133; 316-319; 404-407. Destacam-se as *Conclusiones del primer Congreso Nacional de Teología*, p.174-225.

<sup>158</sup> Indicações bibliográficas de: E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação Latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 65.

<sup>159</sup> As indicações bibliográficas são de Enrique Dussel, cf.: Ibid., p.119, nota 65.

<sup>160</sup> Cf. Id., *Historia de la Iglesia en América Latina*, p.285.

<sup>161</sup> As indicações bibliográficas são de: E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação Latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 65.

<sup>162</sup> Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.38.

*Encontro de Biblistas de Buenos Aires* (julho de 1970): Neste encontro um grupo de biblistas debateu sobre o tema “Êxodo e Libertação”. Publicação: os trabalhos foram publicados parcialmente pela Revista Bíblica n.139 do ano de 1970<sup>163</sup>.

*Encontro de Ciudad Juárez – México* (16-18 de outubro de 1970). Trata-se de um *Seminário de Teologia da Libertação*. Este seminário contou com a presença de Harvey Cox e outros teólogos internacionais. Publicação: os trabalhos deste Seminário foram mimeografados e podem ser obtidos no Centro IDOC – Roma<sup>164</sup>. Segundo Hugo Assmann, entre os textos divulgados há alguns que “imediatamente” começaram a circular por “toda a América Latina”<sup>165</sup>.

*Simpósio de Teologia e Curso Pastoral de Oruro – Bolívia* (2-19 de dezembro de 1970). Trata-se de um curso pastoral sobre a Teologia da Libertação. Segundo Hugo Assmann, deu-se importância central ao tema da *Teologia da Libertação*, com nove exposições sobre o assunto<sup>166</sup>.

*Encontro de Teólogos de Buenos Aires* (junho de 1971). Este encontro foi organizado pela Secretaría de Estudios de ISAL. Teve como tema geral *La labor teológica en un contexto de liberación*. Entre seus participantes estão: Hugo Assmann, Luis N. Rivera Pagán, Pedro Negre Rigol, José Míguez Bonino, Emilio Castro, José Severino Croatto, Julio de Santa Ana, Noel Olaya. Publicação: grande parte dos trabalhos apresentados no encontro encontram-se em: Hugo Assmann et alii. *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*. Montevideo: Tierra Nueva, p.155-270. Mais detalhes sobre este encontro podem ser verificados nas apresentações propostas por Hugo Assmann p.7-17 e 155-159.

*Encontro de Teologia de Bogotá* (26-31 de julho de 1971). Publicação: *Liberación en América Latina*. Encuentro teológico, Bogotá, Julio/1971. Bogotá: Editora

<sup>163</sup> As indicações bibliográficas são de: E. DUSSEL, *Teologia da Libertação*, p.70, nota 135. Nesta nota Dussel também apresenta uma série de artigos bíblico-teológicos, sem contudo, deixar claro se estes artigos são fruto do Encontro de Biblistas.

<sup>164</sup> As indicações bibliográficas são de: E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação Latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 65.

<sup>165</sup> Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.38. Na nota 18 Assmann retrata alguns dos textos mimeografados que afirma terem circulado pela América Latina.

<sup>166</sup> Cf. *Ibid.*, p.38.

América Latina, 1971<sup>167</sup>. Entre os teólogos presentes neste encontro estão Juan Luis Segundo e Hugo Assmann<sup>168</sup>.

*III Asamblea Continental del ISAL* – Lima (julho de 1971). Publicação: O Isal publicou os textos de reflexão e as conclusões desta assembléia com o título: América Latina: movilización popular y fe cristiana<sup>169</sup>.

*Semana Acadêmica de Buenos Aires* (14-17 de agosto de 1971): trata-se da semana acadêmica sobre *Dialética da Libertação Latino-americana*. Neste encontro procura-se relacionar a Teologia com a filosofia da libertação partindo-se da interrogação: que função compete ao pensamento filosófico e teológico no processo de libertação latino-americano? Esta Semana Acadêmica nasceu da consciência de que também ao pensamento filosófico compete dar seu aporte, como pensamento crítico e comprometido, ao processo de libertação. Entre os participantes encontram-se O. Ardiles, Hugo Assmann, Héctor Borrat, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone e Lúcio Gera. Publicação: O conteúdo das exposições, das discussões plenárias e do trabalho dos grupos, precedido por uma apresentação de Juan Carlos Scannone, foi publicado pela revista argentina *Stromata* 28 (1972) 3-193<sup>170</sup>.

*Segunda Semana Argentina de Teología* – Córdoba (2-5 de novembro de 1972). Com o tema *Fé e Política* a semana foi organizada pela Sociedad Argentina de Teología. Estiveram presentes mais de 50 professores de Teologia. Participaram com exposições teólogos como J.C. Scannone, J.P. Martín e E. Dussel<sup>171</sup>.

Esses Encontros não são os únicos ocorridos no período em questão. Apenas foram retratados a título de informação e como testemunhos da efervescência teológica latino-americana de fins da década de 60 e início da década de 70. Encontros que também são testemunhos da comunitariedade e eclesialidade com que

<sup>167</sup> As indicações bibliográficas são retiradas de: H. ASSMANN et alii, *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*, p.16, nota 3.

<sup>168</sup> Em H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.103-119 encontram-se partes das exposições de Assmann apresentadas nos Encontros de Teologia de Buenos Aires (Junho de 1971) e Bogotá (Julho de 1971).

<sup>169</sup> Quem faz referência a esta assembléia do ISAL é H. Assmann, em: *Pueblo Oprimido, Señor de la Historia*, p.16-17. H. Assmann não reporta nesta indicação mais detalhes desta assembléia e da publicação de seus textos.

<sup>170</sup> As indicações bibliográficas são de: E. DUSSEL, *Caminhos de Libertação Latino-americana: história, colonialismo e libertação*, p.119, nota 65. Confira também: Id., *Teologia da Libertação*, p.78, nota 157. Sobre as origens de uma “filosofia da libertação” latino-americana confira: Id., *Filosofia da Libertação. Crítica à ideologia da exclusão*, p.13-24.

<sup>171</sup> Confira uma breve crônica desta Semana em: J.C. SCANNONE, *Segunda Semana Argentina de Teología: Fé y Política*. Em: *STROMATA* 28 (1972) 607-608.

foram se constituindo, urgidas pela dinâmica própria do processo histórico latino-americano, as bases da Teologia da Libertação latino-americana.

Concluindo este item em que se procurou retratar aspectos introdutórios aos Encontros de El Escorial (1972) e da Cidade do México, bem como apresentar sumariamente outros encontros, pode-se dizer que eles foram um espaço privilegiado. Por um lado, estes encontros apresentam-se como fórum de partilha e troca de conhecimentos que possibilitaram um crescimento comum na consciência da realidade social, política, econômica, cultural e religiosa da América Latina. Pode-se dizer que estes encontros foram um tempo oportuno em que o desafio lançado pelo processo histórico latino-americano ganhou relevância para seus participantes. Foram um momento para conhecer, refletir e debater sobre a constituição do acontecer histórico latino-americano.

Emerge deste espaço uma consciência cada vez mais viva de que a América Latina vive uma situação histórica de dominação, exploração, espoliação, injustiça, pobreza, miséria, que mantêm a grande maioria do povo latino-americano dominado pela dependência e subdesenvolvimento. Ao mesmo tempo, emerge a consciência de que a partir de fins da década de 50 algo está mudando na América Latina. E essas mudanças se dão com a participação dos cristãos. A irrupção do processo revolucionário de libertação deixa-se conhecer e sentir com força crescente rumo a uma sociedade e a um ser humano novos. Esta é, nas categorias desta pesquisa, a dinâmica do acontecer histórico. É a História que ganha espaço e lugar para os teólogos e pastoralistas.

Mas, por outro lado, os encontros de Teologia também contribuíram como espaço de partilha, troca e reflexão para que aflorasse com radicalidade a crucial pergunta: que Teologia é relevante para a realidade latino-americana? Que pastoral é caminho para a Igreja contribuir na transformação da realidade latino-americana? Como a Teologia e a pastoral podem contribuir para um autêntico testemunho evangélico e cristão no contexto da América Latina? Desta forma os encontros de Teologia foram um espaço privilegiado para que os teólogos e pastoralistas latino-americanos, urgidos pelo desafio do tempo e do acontecer histórico latino-americano, fossem descobrindo que só teria relevância para a realidade social, política, cultural, econômica e religiosa latino-americana uma Teologia que partisse da consideração séria e profunda desta realidade. E mais, que partisse do que já vinha acontecendo na realidade para que esta fosse transformada: o com-

promisso revolucionário libertador. Afirma-se, portanto, que os Encontros Teológicos foram espaço de grande importância para a consciência da relevância teológica da História rumo a uma Teologia que pretende ser historicamente relevante.

#### **4. O papel da relevância teológica da História e da relevância histórica da Teologia na afirmação da originalidade da Teologia da Libertação**

Qual é o lugar da questão da relevância teológica da História e da relevância histórica da Teologia na afirmação da originalidade da Teologia da Libertação latino-americana? Conforme a hipótese desta pesquisa, este lugar é de destaque e determina a própria configuração metodológica presente nos Encontros de El Escorial e da Cidade do México. Tendo em vista a importância da temática para esta pesquisa, pretende-se neste item, ainda em caráter introdutório, trazer algumas indicações de como a preocupação dos primeiros teólogos da libertação pela realidade histórica latino-americana, e por uma Teologia que fosse relevante para essa realidade, contribuiu para a afirmação de uma Teologia original. Trata-se de verificar o lugar da problemática da mútua relevância entre Teologia e História no nascimento da Teologia da Libertação. Para essa verificação procurar-se-á descrever a tomada de posição da nascente Teologia da Libertação frente às outras formas de Teologia com as quais esta dialogou<sup>172</sup>. A partir desta descrição, o que há

<sup>172</sup> Este diálogo não se estabeleceu com toda Teologia, mas sim com aquela parte da Teologia cristã mais aberta às novas sensibilidades teológicas emergentes no século XX, genericamente chamada de “Teologia progressista” e, de modo especial, com a Teologia da Esperança e Teologia Política. Este ramo da Teologia do século XX é o que mais encara os desafios da modernidade ao pensamento teológico e é influenciado, na Teologia católica, pela crise modernista e, na Teologia protestante, pela Teologia Liberal. Cf. E. VILANOVA, *Teologias e Teólogos do Século XX*. Em: C. FLORISTÁN; J. TAMAYO-ACOSTA (Dir.), *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*, p.828-833. Os principais movimentos ou modelos que marcam essa Teologia são: pesquisa histórico-crítica da Bíblia; a hermenêutica de Schleiermacher, Dilthey e Gadamer juntamente com a estilização existencial a que procedeu Bultmann, apoiando-se no jovem Heidegger; o método transcendental de Kant no uso que dele faz Karl Rahner com enfoque de metafísica do ser e do espírito; e, por fim, a orientação de projetos teológicos influenciados pela atribuição de verdade à praxis por Marx. Cf. W. KERN, *Teologia*. Em: P. EICHER (Dir.), *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, p.856-862. Para uma descrição mais completa sobre a Teologia do Século XX e seus representantes veja: R. GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998; B. MONDIN, *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo: Paulus/Teológica, 2003. Esta é uma caracterização muito generalizada da Teologia progressista. A indicação genérica de Teologia progressista, no entanto, tem o risco de não deixar ver as particularidades. No que diz respeito às relações entre a Teologia Política, Teologia da Esperança e Teologia da Libertação Latino-americana, Jürgen Moltmann chama à atenção de que a própria Teologia Política, ramo ao qual ele propõe pertencer a sua Teologia da Esperança e a Teologia Política de Johann Baptist Metz, não se identifica com a Teologia progressista que ele denomina como sendo a Teologia protestante liberal ou a Teologia católica modernista. Afirma: “As diferenças e conflitos entre minha pessoa e o apo-

na Teologia da Libertação latino-americana, segundo alguns de seus primeiros autores, que lhe confere especificidade e originalidade?

Hugo Assmann e Gustavo Gutiérrez, entre os primeiros autores da Teologia da Libertação, destacam-se no sentido de buscar demarcar as fronteiras entre a nascente Teologia latino-americana e a Teologia européia. A partir de *Teologia da Libertação*<sup>173</sup> de Gustavo Gutiérrez e *Teología desde la praxis de la liberación*<sup>174</sup> de Hugo Assmann, suas principais obras do período, pode-se indicar em que consiste tais fronteiras e o papel da mútua relevância na demarcação delas.

Para Gustavo Gutiérrez, a Teologia é reflexão crítica da práxis histórica à luz da palavra. Esta reflexão tem como ponto de partida e como contexto a práxis histórica. Mas em que consiste esta reflexão crítica? Consiste, primeiro, no compromisso e no dever de a Teologia ser um pensamento crítico a si mesmo e a seus fundamentos, consciente de si, em plena posse de seus instrumentos conceituais. Mas a Teologia como reflexão crítica consiste também numa atitude crítica e lúcida com relação aos condicionamentos econômicos e socioculturais da vida e reflexão da comunidade cristã. E mais, a reflexão crítica é tomada por Gustavo Gutiérrez como “teoria de determinada prática”. Desta forma, a reflexão teológica é, necessariamente, uma crítica da sociedade e da Igreja enquanto convocadas e interpeladas pela Palavra de Deus. Ela é teoria crítica à luz da palavra aceita na fé, animada por intenção prática, portanto, indissolivelmente unida à práxis histórica<sup>175</sup>. E em que consiste a práxis histórica? Consiste na vida da Igreja no mundo, nos compromissos que os cristãos, impelidos pelo Espírito e em comunhão com outras pessoas, vão assumindo na História. Para Gustavo Gutiérrez, neste aspecto, é preciso conceder especial atenção à participação dos cristãos no processo de

---

logeta protestante Wolfhart Pannenberg (que seria um representante da Teologia protestante liberal, segundo Moltmann), ou entre o teólogo político Johann Baptist Metz e o pós-modernista progressista Hans Küng, são públicos e notórios. Estes não só nunca participaram em nossos movimentos e conflitos, mas também, repetidas vezes, nos combateram (...). A Teologia liberal foi e é a Teologia da burguesia dominante (...). A Teologia política no Primeiro Mundo foi sempre crítica frente às auto-justificações dos dominadores (...). A Teologia política buscou em todo momento falar a favor das vítimas do poder e ser voz dos mudos ante a opinião pública”. J. MOLTMANN, *Teología Política y Teología de la Liberación*, p. 498. Cf. todo o artigo em: CARTHAGINENSIA 8 (1992) 489-501.

<sup>173</sup> Segue-se aqui a tradução portuguesa em sua quinta edição: Petrópolis: Vozes, 1985.

<sup>174</sup> H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973.

<sup>175</sup> Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p.23.

libertação, “fato mais significativo de nosso tempo, que toma peculiaríssima coloração nos países chamados de Terceiro Mundo”<sup>176</sup>.

Este modo de proceder é o que possibilita a desejada e necessária Teologia em perspectiva latino-americana. E a raiz geradora desta Teologia não é um “frívolo prurido” de originalidade, mas sim o elementar sentido de eficácia histórica. Nisto a Teologia contribui para a vida e a reflexão de toda a comunidade cristã. Portanto, pode-se afirmar que a Teologia parte, nesta perspectiva, da práxis histórica para ter eficácia histórica, parte da realidade para ser relevante no real, parte da História para ser historicamente relevante na transformação desta História.

Nesta tarefa, a Teologia como reflexão crítica sobre e a partir da práxis libertadora não vai a reboque da realidade, mas ilumina-a antecipando-lhe o futuro. Pois o presente da práxis libertadora está, em seu âmago mais profundo, preñado de futuro, sendo a esperança parte do compromisso presente na História. A Teologia explicita e interpreta este futuro e esta esperança como o verdadeiro sustentáculo da História. Com isso a Teologia não cria futuro no presente e nem esperança, mas desentranha nas realidades presentes, no movimento da História, o que impele o ser humano para o futuro. “Refletir a partir da práxis histórica libertadora é refletir à luz do futuro em que se crê e se espera, é refletir com vistas a uma ação transformadora do presente”<sup>177</sup>.

Enfim, nesta perspectiva, a Teologia da Libertação, como reflexão crítica da práxis histórica, não é um novo tema para a reflexão teológica. É, muito mais um novo modo de fazer Teologia: é Teologia libertadora, é Teologia da transformação libertadora da História e da própria Igreja, parte e integrante desta História. É uma Teologia que pensa o mundo, mas que vai além disso, procura situar-se como um momento do processo através do qual o mundo é transformado. E o faz, abrindo-se ao dom do Reino de Deus, através do protesto ante a dignidade humana pisoteada, através da luta contra a espoliação das grandes majorias, através do amor que liberta, através da construção de uma nova sociedade, justa e fraterna<sup>178</sup>.

Para Gustavo Gutiérrez, a Teologia da Libertação precisa partir de uma práxis específica. Trata-se da presença e ação dos cristãos, em solidariedade com outras pessoas, no mundo presente, particularmente na perspectiva de sua partici-

<sup>176</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p.26.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>178</sup> Cf. *Ibid.*, p.27.

pação no processo de libertação que se opera na América Latina. Isso implica dizer que falar em Teologia da Libertação é buscar explicitar a relação existente entre salvação cristã e o processo histórico de libertação do ser humano, portanto, entre fé e existência humana, entre fé e realidade social<sup>179</sup>. As diferentes respostas dadas no passado a essa relação, embora ainda vigentes de vários modos, parecem não satisfazer a situação teológico-pastoral na realidade latino-americana<sup>180</sup>.

Por um lado, na América Latina emerge uma nova consciência da realidade de de opressão, dominação e espoliação do continente e, por outro, junto com essa nova consciência da realidade, vem também uma nova presença dos cristãos junto aos movimentos que expressam e vivem esta nova consciência. A nova consciência faz emergir o processo revolucionário de libertação. A emergência deste processo ganha força e configuração com a participação crescente dos cristãos no mesmo. Esse contexto - de dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas - coloca questões decisivas à Teologia e à pastoral latino-americanas. Em que consiste o fazer teológico neste contexto latino-americano? Qual é a missão da Igreja nesta situação concreta? O compromisso com o processo histórico de libertação torna-se, neste contexto latino-americano de opressão, dominação, espoliação e dependência, sinal de uma autêntica pastoral evangélica. A interpretação teológica que parte deste compromisso de grupos cristãos com a transformação da realidade torna-se a Teologia mais relevante e significativa para a construção de uma nova sociedade e para que a Igreja seja sinal e presença antecipadora do dom do Reino de Deus prometido<sup>181</sup>.

Enfim, a Teologia da Libertação que procura partir do compromisso para abolir a situação de injustiça, miséria, dominação, opressão e espoliação, e construir uma nova sociedade, deve ser verificada pela prática desse compromisso, pela participação ativa e eficaz na transformação da História. É Teologia *a partir, na e para* a América Latina. É Teologia a partir da História para transformar a História. Metodologicamente, falar em tal Teologia significa afirmar a mútua relevância entre Teologia e História. Significa afirmar um contínuo ‘círculo hermenêutico’ que, partindo da História e em círculos sucessivos, faz da Teologia uma instância crítico-construtiva do real e, ao mesmo tempo, faz do real novo ponto

<sup>179</sup> Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p.47-54.

<sup>180</sup> Cf. *Ibid.*, p.55-72.

<sup>181</sup> Cf. *Ibid.*, p.73-120.



de partida para a reflexão teológica, rumo ao ser humano novo e à sociedade nova, em contínua transformação até que se cumpra a plenificação em Deus.

Hugo Assmann indica a originalidade da Teologia da Libertação partindo de uma comparação com a Teologia política européia<sup>182</sup>. Hugo Assmann acentua o esforço por delimitar o essencial das noções básicas necessárias para refletir sobre a dimensão histórico-política do compromisso cristão. Parte da afirmação de que a clássica Teologia política européia quer ser justificação teológica da “razão de estado”, com clara função ideológica de legitimar o *status quo*. É a Teologia da “epifania” de Deus nas instituições. Já a nova Teologia política, cujos representantes principais são Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz, caracteriza-se teologicamente por: propor-se a ser um corretivo crítico às tendências de privatização da fé na Teologia; sublinhar fortemente a dimensão política da fé, introduzindo suas categorias básicas (graça, salvação, pecado, redenção...) dentro da amplitude dos processos históricos; refletir em termos novos a relação teoria-práxis; conceber a Igreja como instituição de crítica social, como instituição de liberdade crítica da fé; resgatar, na história do cristianismo e na mensagem cristã, a “memória perigosa”, os conteúdos “subversivos”, os gritos de esperança frustrada.

No entanto, segundo Hugo Assmann, mesmo reconhecendo que as intuições básicas desta nova Teologia política tenham uma grande importância, é preciso reconhecer que perdeu-se, nas inúmeras discussões que emergiram a partir das colocações iniciais e nos esclarecimentos e subdistinções teóricas a que esteve sujeita, o *pathos* inicial. A nova Teologia política aceitou ingenuamente as regras do jogo da discussão com posições reconhecidamente reacionárias. Além disso, o conteúdo sócio-analítico é vago mesmo em relação à situação do mundo opulento, porém, muito mais, em relação às urgências do Terceiro Mundo. Erro fundamental desta Teologia política é, segundo H. Assmann, o fato de que J.B. Metz, por exemplo, tenha voltado à ideologia da distinção e separação entre ética política e Teologia política. Com isso distanciou-se do contexto concreto da práxis<sup>183</sup>.

Partindo da constatação de que toda ação humana, mesmo a mais privada, tem uma dimensão social e política, Hugo Assmann descreve a ação política como

<sup>182</sup> Segue-se aqui o primeiro artigo de H. Assmann reproduzido em *Teología desde la praxis de liberación*, p.15-26. Este é de 1970 e foi redigido como resumo da conferência para a Assembléia do Clero de Montevidéu (1 de outubro de 1970) e anteriormente publicado em: VIDA PASTORAL [Montevidéu] 21 (1970) 16-25; e em: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO 50 (1970) 306-312. Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.15, nota 1.

o atuar segundo as responsabilidades descobertas pela consciência política<sup>184</sup>, que conscientiza sobre as implicações concretas da essencial dimensão política de toda ação humana. É, portanto, a assunção efetiva do caráter histórico da existência humana. Isto tem conseqüências para a Teologia política: uma Teologia da práxis histórico-política só é possível à medida que se relaciona com a ética da mudança e encara a ação política como ação transformadora da sociedade<sup>185</sup>.

Aqui emerge o primado do político como expressão da tomada de consciência de que todas as demais dimensões da atividade humana exigem sua inserção em um “para quê”, em um sentido mais global. Este *para quê* expressa-se nas lutas do Terceiro Mundo como uma luta revolucionário-libertadora, simultaneamente anti-tecnocrática e anti-imperialista. Incorpora em si, desta forma, tanto a luta pela conquista dos bens indispensáveis para a vida humana digna, quanto a luta pela liberdade de participação do ser humano em todos os níveis de decisão social. Isto confere ao primado do político uma característica nova que na América Latina se manifesta sobretudo em uma posição anti-desenvolvimentista. Hugo Assmann chama a atenção que neste nível genérico de reflexão até aqui proposto, a linguagem usada não foi ainda uma linguagem marcadamente política, pois a linguagem política caracteriza-se pela coragem de dar nome claro às estruturas de poder e aos mecanismos de dominação. Isto leva-o a concluir que seria insignificante uma Teologia política que buscasse evitar o caráter dialético e provocativo, nomeando os componentes da infra-estrutura e super-estrutura do poder e as implicações de uma opção estratégico-tática. “É sem dúvida neste ponto da linguagem que a Teologia política européia não consegue satisfazer-nos”<sup>186</sup>.

Hugo Assmann prossegue explicitando em que consiste a “dimensão política da fé”. Trata-se do ato de fé como tal em seu contexto concreto de práxis histórica. A fé é o ato histórico do ser humano na medida que, ao radicalizar a pergunta pelo seu sentido histórico, aprofunda-se de tal forma em seu “para quê” humano que se encontra ali com o mistério de Deus na História e nunca fora dela. Por isso a fé, como ato histórico, é um ato essencialmente político e a História é o lugar da busca de sentido e do revelar-se de Deus na medida que o ser humano é

<sup>183</sup> Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.15-19.

<sup>184</sup> Por *consciência política* o autor entende a “tomada de consciência do fato básico de que toda ação humana tem dimensão política e das implicações deste fato, concretamente analisadas em uma situação histórica determinada, com vistas à responsabilidade ética do homem”. *Ibid.*, p.19.

<sup>185</sup> Cf. *Ibid.*, p.19.

capaz de escutar os desafios de sua História concreta. “Deste modo, a auscultação da revelação não se antepõe como um a priori à sua (do ser humano) realidade histórica atual, mas só se tornará algo concreto quando passa através dela”<sup>187</sup>.

É nesta perspectiva que se percebe que a originalidade mais característica do Antigo e Novo Testamento aparece na historização da experiência de Deus na marcha histórica dos seres humanos. A transcendência de Deus reside no fato de Ele estar diante do ser humano nas fronteiras do futuro histórico. É o Deus provocativo, que chama para diante, e que só se deixa encontrar na constante desinstalação. Daí a contínua interpretação profética das chamadas de Deus através dos fatos históricos e políticos. A constante insistência de Jesus na ortopraxis indica que a verdade se faz História através da ação efetiva no mundo. Por isso, o aspecto fundamental da fé é a práxis histórica. Isto implica uma visão unitária e real do mundo, dentro da qual a Igreja não tem a missão de construir outra História separada, mas a de ser a emergência consciente e a vivência mais explícita do sentido único da única História.

É neste contexto que o autor indica que na situação da América Latina toma-se consciência de que todo o discernimento pastoral, quando desloca seu eixo primário de referências para o interior dos desafios do processo histórico, não pode evitar de ter profundas repercussões políticas. A tomada de consciência deste fato marca a postura das vanguardas cristãs na América Latina de fins da década de 60 e início da década de 70. A concretização de uma Teologia política na América Latina, portanto, terá de colocar e enfrentar a complexa temática das relações entre Igreja e Política em suas implicações realistas para os distintos níveis da Igreja. Isso será feito de fato, na América Latina e segundo Hugo Assmann, quando a Teologia colocar a questão da relação entre Igreja e Projeto Histórico<sup>188</sup>.

É neste contexto que surge, principalmente após Medellín, a explicitação de uma Teologia da Libertação. Esta define-se como reflexão crítica sobre a práxis histórica de libertação no sentido do tomar corpo da fé. Nesta concepção se apresenta explicitamente como uma forma latino-americana de Teologia política. Qual seria então a originalidade desta Teologia política latino-americana? Segundo Hugo Assmann, o maior mérito da Teologia da Libertação está em sua insis-

---

<sup>186</sup> Hugo ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.21.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, p.22-23.

tência no ponto de partida histórico de sua reflexão, a saber, na situação de dependência, dominação e espoliação infligidas à América Latina, ou seja, na situação de América Latina dominada<sup>189</sup>. Portanto, na relevância teológica da História real como ponto de partida para o fazer teológico.

A insistência na ligação dos elementos de análise da infra-estrutura da realidade com as próprias fontes da fé “caracteriza *uma das diferenças mais marcantes do modo de fazer Teologia na América Latina* em relação às modalidades teológicas européias”<sup>190</sup>. Nisto concebe-se, simultaneamente, uma diferença significativa na maneira de conceber a Teologia política: não se pode fazer Teologia política realmente detectora de aspectos críticos da fé como práxis histórica libertadora sem assumir uma linguagem analítica. Isso impõe uma relação nova entre Teologia e Ciências Humanas que representa um dos pontos metodológicos básicos de tal Teologia política. Porque há grande diferença entre uma análise meramente descritiva e uma análise dialético-estrutural, que vai até as causas dos mecanismos de dominação, a opção pelo tipo de instrumentos analíticos implica sempre uma postura ético-política.

Ainda na obra *Teología desde la praxis de la liberación* Hugo Assmann propõe que historicamente a Teologia da Libertação, como formulação explícita, se inscreve dentro do surgimento da linguagem libertadora e representa um esforço de reflexão crítica sobre as implicações desta nova linguagem no plano da experiência cristã. A impressionante multiplicação de manifestos, tomadas de posição, ensaios de reflexão a partir da práxis representa precisamente “um dos fenômenos mais novos e mais reveladores da vitalidade de setores de vanguarda na Igreja latino-americana”<sup>191</sup>. Para Hugo Assmann, mesmo que neste nível de documentos a Teologia da Libertação apareça mais como postulado e menos como uma explicitação, é preciso reconhecer, contudo, sua significação sintomática: os

<sup>189</sup> H. Assmann justifica estas afirmações a partir de um texto de J.L. Segundo: “Existe hoje na América Latina – mais falada que escrita, é certo – uma Teologia política simplesmente por que existe uma Teologia real e a realidade é política em seu plano mais decisivo. Nessa Teologia, muito mais que na incipiente Teologia política européia, surgem para unir-se nas mesmas fontes da fé, as categorias da infra-estrutura latino-americana. O documento de Medellín fala de ‘libertação’ porque é a tradução correta de toda mensagem salvífica do evangelho. Fala de ‘situação social de pecado’ porque é a interpretação mais cabal até o momento do conceito neo-testamentário (e particularmente joanino e paulino) de pecado (...). E conseqüentemente entram, por direito próprio, a formar parte da Teologia mais séria os termos que apontam para a mencionada infra-estrutura: conscientização, imperialismo, mercado internacional, monopólios, classes sociais, desenvolvimentismo (...)”. Hugo Assmann não explicita a fonte do texto. Cf. H. ASSMANN, op. cit., p.24.

<sup>190</sup> H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, p.24. O itálico é de Hugo Assmann.

cristãos latino-americanos cada vez mais conscientes da originalidade de sua experiência histórica de povos oprimidos passam a sentir-se cada vez menos aludidos pelas prioridades manifestas ou ocultas nas correntes teológicas da “vanguarda do mundo rico”. É crescente a consciência de que o ponto de partida contextual da Teologia da Libertação é a situação histórica de dependência e dominação em que se encontram os povos do Terceiro Mundo.

Não se pode reduzir a noção de libertação a este contexto específico. No entanto, este é tomado como primeira referência não apenas porque se busca uma Teologia original latino-americana, mas porque esta situação histórica de dois terços da humanidade incide como desafio sobre o próprio sentido histórico do cristianismo e questiona radicalmente a missão da Igreja. Hugo Assmann insiste neste ponto de partida contextual para que se perceba que não se trata de um estreitamento local latino-americano da tarefa teológica. É, evidentemente, busca de uma encarnação situada, porém, vai muito além. E este além é que determina e esclarece o princípio, segundo a hipótese desta pesquisa, da mútua relevância entre Teologia e História. Para Hugo Assmann, se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus “30 milhões anuais” de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer Teologia cristã, mesmo nos países ricos e dominadores, “a Teologia não poderá concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do homem real”<sup>192</sup>.

Isto implica uma tarefa para a Teologia do “mundo dominador”: assumir a tarefa de libertar a Teologia de seus resíduos idealistas, explicitar as implicações metodológicas que resultam para a Teologia de sua ineludível ligação social e criar, através de tentativas concretas, as bases para uma conexão mediatizada entre as fontes clássicas da Teologia e o lugar teológico primordial representado pela práxis histórica no presente histórico<sup>193</sup>.

Metodologicamente, indica Hugo Assmann, uma das linhas fundamentais da nova mentalidade teológica latino-americana é sua crítica à própria Teologia, mesmo a progressista dos países ricos. Isso implica numa redefinição crítica do próprio sentido da Teologia no contexto da Teologia da Libertação, portanto, nu-

---

<sup>191</sup> H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.36

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>193</sup> Cf. *Ibid.*, p.115.

ma necessária inovação metodológica<sup>194</sup>. Especificamente em relação à Teologia “progressista do mundo rico”, Hugo Assmann chama a atenção para aquilo que marca a diferença com o incipiente pensamento teológico latino-americano. Trata-se da assunção simultânea – muitas vezes ainda confusa e inicial, porém efetiva e sintomática – de três níveis de mediação necessária da reflexão histórica sobre a fé como práxis de libertação.

Os três níveis pelos quais a reflexão teológica tem que passar para tornar-se histórica e concretamente operacional são: o nível da análise sócio-econômico-política, isto é, o nível do esforço de leitura racional da realidade histórica. Isto implica uma opção também ético-política na própria escolha dos instrumentos de análise, que nunca são neutros. O nível da opção por determinadas teses políticas que, mesmo quando se impõem como conseqüência clara, no essencial da fundamentação sócio-analítica, incluem de fato um “plus ético” decisivo que não é derivado da análise em si, mas se alimenta da capacidade humana de assumir responsabilmente a História. Por fim, o nível estratégico-tático, isto é, o nível da implementação planejada da ótica mais genérica das teses políticas. Esta implementação implica na obediência e na disciplina da práxis política eficaz. No plano teológico isto resulta que o caminho latino-americano de fazer Teologia representa o abandono da modalidade mais usual de fazer Teologia do “mundo rico”<sup>195</sup>.

Enfim, para Hugo Assmann, na América Latina se está começando a refletir sobre a fé cristã enfocando-a cada vez mais em sua global e concreta configuração histórica. A Teologia que daí resulta quer ser reflexão crítica e participante da práxis. A ligação social desta Teologia quer ser realista, rechaçando o idealismo da “Teologia do mundo rico”. Começa-se então a tirar as conseqüências do fato de que a fé cristã é indissociável de um projeto histórico e sócio-econômico-político. Assumem-se as conseqüências do fato que a conscientização da estrutura concreta do amor tem que passar através de projetos históricos. Tudo isso significa que a verbalização das implicações históricas do compromisso cristão tem que baixar para o nível estratégico-tático de luta pela libertação. A Teologia precisa tornar-se “ciência rebelde” e comprometida. Tem que tomar partido e colocar-se a

<sup>194</sup> Para uma melhor explicitação deste raciocínio de Hugo Assmann confira: *Teología desde la praxis de la liberación*, p.42-52. É importante conferir também a análise designada como “confrontações e semelhanças” entre a Teologia da Libertação e outras Teologias. Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.76-89.

<sup>195</sup> Cf. *Ibid.*, p.103-117.

serviço de grupos identificados como grupos de vanguarda no processo de libertação. Desta forma, a novidade desta Teologia consiste, no entender de H. Assmann, em sua valente assunção da ideologia como arma de transformação do novo mundo e na simultânea consciência da precariedade de sua palavra<sup>196</sup>.

Enrique Dussel, abordando o período de nascimento da Teologia da Libertação, propõe que esta Teologia destaca o político de uma maneira muito distinta de como o faz a Teologia política européia. Na Europa, o político da Teologia consiste na consideração do social do dogma e na dialética crítico-libertadora, no plano nacional, da relação Igreja-Mundo. No entanto, não se percebeu o sentido do político como dialética de opressor-oprimido no nível internacional e a conseqüente função profético-crítico-libertadora da Teologia com respeito às grandes massas oprimidas. Daí a crítica de Enrique Dussel: a Teologia política européia é abstrata, válida para todos os seres humanos, isto é, para nenhum em concreto. O político desta Teologia, por esta não estar situada, se torna, de fato, um instrumento do opressor para continuar seu domínio. Esta Teologia não oferece ao opressor uma crítica consistente que o impulsionaria a suprimir a dialética da dominação que ele exerce. Já a Teologia da Libertação radicaliza ontologicamente o político e torna a Teologia um pensar concreto, crítico, subversivo e real<sup>197</sup>.

Em outro momento mais recente, Enrique Dussel situa a origem da Teologia da Libertação latino-americana na interrogação de Gustavo Gutiérrez: há uma “Teologia do desenvolvimento” ou uma “Teologia da Libertação”? Emerge a percepção de que do modelo do desenvolvimento só poderia surgir uma “Teologia do desenvolvimentismo” que tem o “centro” como modelo. A Teologia da Libertação surge com a descoberta do fato da dependência. O modelo então será outro: não se trata de imitação do centro, mas a proposta de uma nova humanidade, a partir da compreensão da estrutura do sistema mundial. Isso significa que a Teologia da Libertação é muito mais radical e mundial, muito mais englobante e não apenas um aspecto novo, mas a transformação total da reflexão teológica<sup>198</sup>.

Para Leonardo Boff, em *Teologia do Cativo e da Libertação*<sup>199</sup>, a Teologia da Libertação e do cativo não é uma Teologia de compartimentos e genitivos. É sim uma maneira global de articular praxisticamente na Igreja a tarefa da

<sup>196</sup> Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, p.118-119.

<sup>197</sup> Cf. E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, 287.

<sup>198</sup> Cf. Id., *Caminhos de Libertação Latino-americana: Interpretação ético-teológica*, p.166-168.

inteligência da fé. É um modo diferente de pensar e fazer Teologia, pois implica e pressupõe uma maneira diferente de ser e viver. “Esse modo de ser e viver, implicado e pressuposto na Teologia da Libertação, é o do cativo como correlativo oposto da libertação e do esforço de superação dessa condição”<sup>200</sup>. Esta Teologia não nasce voluntaristicamente. Ela constitui-se como momento de um processo muito maior e de uma tomada de consciência característica dos povos latino-americanos. Irrompe uma consciência coletiva que produz uma virada histórica ante a percepção da pobreza generalizada, a marginalidade e o contexto histórico de dominação. Essa nova consciência impregnou o continente latino-americano e, conseqüentemente, também a existência cristã e a reflexão teológica. A Teologia da Libertação nasce como propósito de responder aos desafios da sociedade oprimida e como contribuição própria, sob o enfoque da fé, ao processo maior de libertação que se articula no processo histórico latino-americano. Ela surge de “uma práxis experimentada ou de uma experiência praticada em tal contexto (contexto latino-americano) e pretende levar a uma práxis mais esclarecida e qualificada, que seja deveras libertadora”<sup>201</sup>. Por isso ela é nova forma de fazer Teologia – razão pela qual se distancia criticamente de outros modelos e tendências<sup>202</sup> - que implica e pressupõe um modo de ser ou de viver que lhe seja correspondente.

Enfim, a Teologia da Libertação constitui-se numa forma global e diferente de fazer Teologia que parte da práxis de fé e visa uma práxis eficaz e transformadora. Seu método consiste na elucidação, explicação e desdobramento da própria Teologia da Libertação e a opção decisiva é que o que interessa não é a Teologia da Libertação mas a libertação histórica dos povos dominados. Portanto, nas categorias desta pesquisa, é libertadora de fato a Teologia que parte da realidade histórica concreta para poder voltar para esta realidade em vista de sua transformação mais eficaz. Isso significa afirmar que só pode ser relevante historicamente a Teologia que considera como relevante teologicamente a própria História.

Concluindo este item ve-se que o nascimento da Teologia da Libertação é marcado pela sua tomada de posição frente às Teologias então vigentes. Ante a Teologia existente é preciso justificar e demarcar o pensamento teológico emergente. Procurou-se, neste item, principalmente a partir de Gustavo Gutiérrez, Hu-

<sup>199</sup> Petrópolis: Vozes, 1980. Segue-se aqui o texto da Segunda Edição.

<sup>200</sup> L. BOFF, *Teologia do Cativo e da Libertação*, p.27.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p.28.



go Assmann, Enrique Dussel e Leonardo Boff, indicar a originalidade e especificidade da Teologia da Libertação latino-americana. Esta especificidade e originalidade é dada pela maneira particular com que o pensamento teológico latino-americano aborda a História e a Teologia e sua inter-relação.

A História real, concreta, limitada, contraditória, conflituosa é o ponto de partida pro-vocativo da reflexão teológica. A Teologia, por sua vez, é a reflexão que se deixa interpelar e afetar pela História concreta. Esta interpelação e este afetar não levam ao conformismo com a realidade, mas ao desafio de transformar eficazmente a História. Para isto a Teologia é reflexão que parte da História e da práxis daqueles que estão comprometidos na transformação, deixa-se afetar por ela, para então, à luz da fé contribuir na transformação libertadora da realidade. Neste sentido, a Teologia não caminha a reboque da História, mas sim, antecipa-lhe o futuro prometido por Deus. Esta Teologia não é *a* História e também não está *fora* ou *alheia* à História. É, sim, um momento do processo através do qual a única História presentifica a História da Salvação e da Vida.

Enfim, pode-se dizer que a originalidade e a especificidade da Teologia da Libertação consistem, por um lado, na própria compreensão do que seja a História. Ela é o espaço do acontecer humano marcado, no contexto concreto latino-americano, pela dominação, opressão, espoliação, dependência e também pela crescente consciência das causas profundas de tal situação, somada ao compromisso de transformação libertadora. Por outro lado, a especificidade e a originalidade da Teologia da Libertação estão na própria compreensão do que seja a Teologia. Ela não é tradução de verdades abstratas, a-históricas e a-políticas. Ela é sim instância crítica de reflexão e verificação da autenticidade da fé cristã feita História em Jesus Cristo e presentificada na prática transformadora e libertadora de todo autêntico cristão. Por esta prática transformadora e libertadora, o cristão torna visíveis os sinais do Reino de Deus prometido. Por último, a especificidade e a originalidade da Teologia da Libertação não está só na maneira como esta compreende a História e a Teologia mas - e isso parece ser o mais original, ainda a ser verificado e analisado neste estudo - na maneira como ambas se relacionam.

---

<sup>202</sup> Cf. L. BOFF, *Teologia do Cativo e da Libertação*, p.44-54.

## **CONCLUSÃO: A Teologia da Libertação como Teologia historicamente relevante por considerar a História teologicamente relevante**

Este capítulo teve por objetivo descrever a gênese e nascimento da Teologia da Libertação latino-americana sob a perspectiva da existência, do lugar e do papel aí desempenhado pela *mútua relevância* entre Teologia e História. Tratou-se de verificar como nasce uma Teologia *a partir, na e para* a América Latina oprimida, explorada e espoliada, mas crente e esperançosa na libertação. Partiu-se do pressuposto de que esta Teologia é uma Teologia original que possibilitou uma reflexão original desde seu nascimento. É no marco teórico-prático da relação entre Teologia e História, sob a perspectiva da mútua relevância, que se pode verificar o caráter originalmente latino-americano da Teologia da Libertação.

Para levar a termo o objetivo proposto, partiu-se da consideração de que a gênese e nascimento da Teologia da Libertação como uma Teologia original teve seu processo, seus momentos fortes, seus agentes e sua afirmação ou tomada de posição ante formas e métodos distintos de fazer e pensar a Teologia. A partir deste ponto de partida, avaliou-se e descreveu-se o processo de gênese e nascimento da Teologia da Libertação, seus momentos fortes, seus agentes e sua autoafirmação, sempre sob a perspectiva da relação entre Teologia e História, na ótica da mútua relevância entre ambas.

Descreveu-se o processo de gênese e nascimento da Teologia da Libertação, identificando os principais passos do caminho de conscientização da necessidade de uma Teologia *a partir, para e na* América Latina. De uma situação teológico-pastoral de mimetismo, cópia e reflexo da Teologia e pastoral exógenas passou-se, graças a este processo de conscientização, a uma Teologia que se propõe partir da realidade latino-americana, ser elaborada em vista da transformação desta realidade e ser feita no compromisso e em meio a esta realidade em transformação. Percebeu-se que esta passagem foi possível pelo lugar e especificidade com que os teólogos e pastoralistas latino-americanos, em diálogo com economistas, cientistas políticos e sociólogos, trataram da relação Teologia e História no contexto concreto da América Latina. Tal especificidade concedeu à História um lugar ainda não dado na Teologia contemporânea. Considerou-a o ponto de partida para a reflexão teológica. E à Teologia deu-se o *status* de instância crítica da pró-

pria História, comprometida na transformação e libertação dessa História. Com isso, além de aceitar a mútua relevância entre Teologia e História como via do conhecimento teológico, estabeleceu uma original e específica forma de compreender esta mútua relevância.

Descreveram-se os agentes deste processo, partindo da consideração que estes agentes podem ser definidos como uma comunidade de conhecimento teológico histórica, social, cultural, ideológica e eclesialmente engajada. Nesta perspectiva, nomear indivíduos como agentes deste processo é sempre uma postura eletiva. Neste caso, elegeram-se como principais agentes no período de nascimento da Teologia da Libertação Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann. O critério para tal escolha consiste no papel fundamental por eles desempenhado na configuração e expressão inicial da Teologia da Libertação. Estes destacam-se como os primeiros autores, dentro de uma ampla comunidade de conhecimento, que mostram, de forma orgânica e sistemática, as grandes linhas de força de uma Teologia em construção que ganha contornos e marcos teóricos originalmente latino-americanos. Tal originalidade consiste, segundo estes autores e com pequenas diferenças de abordagem entre ambos, na proposta de uma Teologia historicamente comprometida. Tal Teologia só pode partir da situação histórica latino-americana de dominação e dependência e do compromisso real de transformação e libertação aí levado a cabo pelo processo revolucionário de libertação. O objetivo desta Teologia é iluminar, a partir da fé, a presença e atuação dos cristãos no processo em curso na América Latina. Só assim a Teologia pode ser historicamente relevante. Configura-se assim, em G. Gutiérrez e H. Assmann, uma relação entre Teologia e História que pode ser considerada de *mútua relevância*.

Para a descrição dos momentos considerados fundamentais da gênese e nascimento da Teologia da Libertação, considerou-se o papel desempenhado pelos vários Encontros de Teologia que envolveram teólogos, pastoralistas e representantes das Ciências Humanas. Esses encontros foram avaliados como espaços privilegiados de encontro, debate de idéias, partilha e conhecimento mútuo, que tiveram como centro as emergentes perspectivas teológico-pastorais então fervilhantes na América Latina. Por isso podem ser considerados como espaço de gênese, partilha e comunhão de uma nova consciência teológica que alcança, progressivamente, expressão e configuração metodológica. O problema fundamental que está na base destes encontros e na contribuição destes para a emergência de

uma nova consciência teológica é a realidade histórica latino-americana e as interrogações e desafios que esta lança à Teologia e à Igreja. Por isso a relação entre Teologia e História está no centro das discussões. Trata-se de uma realidade histórica concreta a provocar a Teologia. A partir desta provocação, os encontros de Teologia deixam entrever, progressivamente, o *deixar-se afetar* da Teologia pela História. Disto resulta uma Teologia historicamente comprometida com a transformação e libertação. Para esta os encontros de Teologia muito contribuíram, especialmente na percepção da necessidade de uma nova Teologia mais comprometida com a realidade pastoral, sócio-econômica e cultural latino-americana, e na configuração metodológica de uma Teologia da Libertação latino-americana.

Por fim descreveu-se, a partir da perspectiva de alguns teólogos latino-americanos, a tomada de posição, ou mais precisamente, a afirmação da originalidade da Teologia da Libertação frente à Teologia em geral. Percebeu-se que nesta afirmação da originalidade da Teologia da Libertação frente a outras formas de fazer Teologia, a questão da mútua relevância entre Teologia e História desempenhou um papel determinante. A partir disto, este item constituiu-se numa afirmação conclusiva das três abordagens anteriores referentes ao processo de passagem de uma Teologia e pastoral importadas para uma Teologia original e autenticamente latino-americana. Concluiu-se que a especificidade e originalidade da Teologia da Libertação decorre da maneira particular pela qual o pensamento teológico latino-americano compreende a História, a Teologia e a relação entre ambas.

A originalidade do pensamento teológico latino-americano encontra-se, portanto, subordinada à forma específica como este compreende a História. A História é o lugar do acontecer humano, marcado pelos conflitos, divisões, opressões, dominações e dependências, mas também é o lugar do sonho, da esperança, dos sinais de transformação. É o lugar da tomada de consciência da realidade de dominação e dependência pela qual passa a América Latina, bem como das causas profundas, estruturais e ideológicas que possibilitam o domínio e a exploração de poucos sobre muitos mantidos dependentes e subjugados. É o lugar da emergência de um processo de transformação e libertação desta realidade que revoluciona e subverte as estruturas de domínio e poder das elites nacionais, unidas ao poder econômico e político trans-nacional. É, enfim, o lugar de uma práxis libertadora e transformadora de muitos cristãos, que inspirados pelo Evangelho, empenham-se e comprometem-se com o processo revolucionário em curso, na esperança de que,

por meio dele, se possa caminhar rumo à libertação econômica, política, cultural e ideológica, mas também rumo à libertação definitiva de todo pecado.

A originalidade do pensamento teológico latino-americano decorre também da maneira própria de se compreender a Teologia. Ela não é repetição de catecismos pré-formulados e importados. A Teologia não é tradução de verdades supra-históricas, a-históricas e a-políticas. Ela é reflexão crítica que parte da práxis e volta à práxis histórica, contextualizada e encarnada. Ela é espaço de verificação da verdade da fé professada. Esta verificação advém da necessidade e do imperativo de uma práxis coerente com a fé cristã. Assim, a Teologia tem dupla função crítica: ela é instância crítica da práxis histórica e encarnada dos cristãos e, ao mesmo tempo, é instância de verificação crítica da ‘verdade’ da verdade da fé.

A forma original e específica de a Teologia da Libertação compreender a História e a Teologia tem como consequência a originalidade da relação estabelecida entre ambas. A História é o ponto de partida da Teologia, que, por sua vez, na reflexão realizada “a partir da fé” e na acepção de dupla instância crítica, torna-se instrumento eficaz para uma nova práxis histórica como uma espécie de *plus* qualitativamente distinto da práxis a partir da qual ela partiu. Estabelece-se assim uma espécie de ‘círculo’ interpretativo e prático entre a História e a Teologia, e novamente a História. A este círculo pode-se chamar de *mútua relevância*. Trata-se, portanto, da mútua relevância entre Teologia e História numa Teologia que, partindo da realidade concreta e passando pelo círculo progressivo da *mútua relevância*, tende para a transformação da História real rumo a uma História real de Salvação, isto é, para a História como o lugar da presença salvífico-libertadora de Deus, a saber: a única História da Salvação ou a única História na qual Deus é Salvação e Vida.