
UMA ANÁLISE DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

ATRAVÉS DAS TEORIAS DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL:

ENTRE TEORIA E PRÁTICA*

Marinete Luzia Francisca de Souza**

Resumo: discute-se neste artigo os resultados de uma pesquisa de mestrado sobre a teologia da libertação, analisada desde as teorias da transformação social. A pesquisa foi elaborada a partir das teorias de Max Weber e Karl Mannheim, tomando como foco as relações entre a Teologia da Libertação, enquanto movimento de mudança social, e sua prática religiosa e doutrinária. O estudo envolveu a observação participativa em duas comunidades ligadas à Teologia da Libertação, uma na Itália (Roma) e outra no Brasil (São Félix do Araguaia), a análise de cartas pastorais, ícones e textos literários dos seus fundadores, e a forma pela qual tais documentos e textos motivam outros discursos e práticas que consolidam as comunidades.

Palavras-chave: Mudança social. Teologia da Libertação. Weber. Mannheim.

Apresentamos neste texto uma discussão sobre a Teologia da Libertação (TL), seus fundamentos e sua história: defesa de uma maior presença do leigo nas decisões e ações da Igreja Católica a partir de um estudo empírico realizado em duas comunidades a ela vinculadas, a Prelazia de São Félix do Araguaia

* Recebido em: 15.05.2012. Aprovado em: 30.06.2012. O projeto de investigação *Un'analisi della teologia della liberazione attraverso la teoria del cambiamento sociale: tra teoria e prassi* de que resulta este artigo foi realizado com o apoio do Programa Alban, Programa de Bercas de Alto Nível para a América Latina e resultou numa dissertação de mestrado, orientada pela Doutora Carmelina Chiara Canta e defendida na Università Degli Studi Roma Tre em fevereiro de 2010.

** Professor de História do Mundo Contemporâneo no Departamento de História na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

(Mato Grosso) e Comunità de Base San Paolo (Roma). O período de atuação mais acentuado da TL foi entre 1960 e 2000¹. Em termos empíricos foram a observação e as entrevistas feitas que permitiram selecionar os fenômenos e os temas a serem discutidos. Isso nos permitiu refletir sobre a forma como a TL atuou para introduzir temas sociais no debate católico. Na sequência, avaliamos, a partir das entrevistas realizadas, a forma como essas comunidades têm trabalhado para integrar as novas gerações e qual é o papel do líder-fundador das comunidades investigadas neste processo. E, concluímos que as discussões feitas pela TL geraram, a nosso ver, mudanças internas na Igreja, mas foi surgindo também um forte sentimento reacionário no seio desta instituição e da sociedade civil.

Houve, durante as décadas de 60, 70 e 80 do século XX², uma aproximação da Igreja Católica, com outras formas de entender a sociedade: a Psicologia, a Sociologia, e, mesmo com a Comunicação Social, o que provocou uma significativa interlocução com o mundo moderno, favorecendo o interesse de diversos setores da sociedade em relação ao fenômeno religioso.

A maioria dos líderes da Teologia da Libertação (TL) – entre eles Gustavo Gutierrez, Pedro Casaldàliga, Enrique Dussel – afirmam que tal corrente teológica deveria ser vista como uma forma de reconciliação dos cristãos com a história, o que exigiria o reconhecimento de que a história do cristianismo é plena de erros e acertos. A esse respeito afirma Dussel (1974, p. 114) que, “*recuperando y retocando elaboraciones anteriores y de outros contextos, lateologia de la liberación vá replantear en este estricto sentido las cuestiones relativas a la utopía, a la escatología e la unidade de la historia*”³. Assim, nascida da prática, a Teologia da Libertação comporta, até se estabilizar numa forma mais ou menos homogênea, muitos modos de pensar. A crítica ao subdesenvolvimento é ponto de ligação entre as diversas tendências. O encontro com a economia e com a sociologia da dependência serviu como uma das formas de desprender-se um pouco da tutela da filosofia que até então havia condicionado a teologia.

Poder-se-iam estabelecer relações entre a Teologia da Libertação e a da Esperança, pois, para Dussel (1974, p. 191), a sociedade secularizada levaria, sem dúvida, à morte de Deus. Há mesmo teóricos que fazem ligação entre teologia da morte de Deus (pré-marxista) e teologia da esperança (pós-marxista). Dussel (1974:191), entretanto, afirma que o fenômeno não é muito complexo, porque a Filosofia ou Teologia da Libertação move-se no espaço teórico aberto pelo marxismo a partir da crítica de Feuerbach.

De tal modo, a ideia de utopia vai-se construindo na obra de Gutiérrez (considerado um dos fundadores da Teologia da Libertação) como possibilidade de reelaborar o discurso cristão, cumprindo, assim, um importante papel de mediação entre fé e política. Tal mediação também pode ser encontrada na obra de diversos teólogos

da libertação, como Leonardo Boff, Pedro Casaldáliga e Giovanni Franzoni. Em *Espiritualidad de la liberación* (1982) fica claro que, para Casaldáliga, a relação entre a crença e suas consequências práticas é algo inerente ao ser humano que, estando motivado para a vida, é dotado de espírito.

Considerando tal ponto, a Teologia da Libertação move-se, de acordo com Gutiérrez (2000), entre três funções principais: o anúncio, a denúncia, e a racionalidade, sendo que, desse ponto de vista, haveria uma ligação entre a utopia e a prática pois, *“la utopía se constituye así en el ámbito donde la fe e la política se encuentran, no que soñadores tergiversen la política sino para radicalizar su compromiso”* (DUSSEL, 1974, p. 126).

O ponto de encontro seria possível, como afirma Dussel, a partir de Negre (1968: 152), por situar-se na prática, que diria respeito à transformação das condições materiais da sociedade, *“como punto de partida de la transformación del hombre”*. A *Praxis* está fundada sob a análise das estruturas e do agir que resulta desta reflexão.

Neste sentido, os teólogos da libertação sustentam que a ação foi o modo privilegiado de comunicação entre essa geração de religiosos e a sociedade civil. O papel social da religião foi, então, praticamente remodelado, de acordo com as exigências de um mundo centrado na comunicação social e em franco desenvolvimento econômico. Tal forma de pensar a igreja relaciona-se diretamente com as ideias de “teoria”, “prática” e ideologia⁴ e “utopia”.

A utopia é entendida como o último horizonte dos homens. Marx quis recuperar esse lugar esquecido pelo positivismo, quando disse que o homem não só é produto, mas o produtor do próprio destino. Tal ideia é aproveitada pela Teologia da Libertação que centra suas discussões na ideia de libertação: um fenômeno conflituoso, envolvendo juízo sobre a realidade, análise histórica das ideias de modernidade e subdesenvolvimento, compreensão dos atuais processos de dependência e periferia, e análise da colonialidade, nos termos propostos por Mignolo (2007). Segundo Assmann (1965, p. 30), *“libertación debe entenderse... tanto en el sentido de “adquirir” cuanto en el sentido de “recuperar”, a liberdade, pois “todo depende del contenido analítico subyacente en su empleo.”*

Como afirma Dussel (1974; 2004), há, no grupo de estudiosos do qual faz parte, um desejo de superar a dialética hegeliana-marxista. Nestes termos, Dussel (1974, p. 204) esboça, no texto *“proceso de la liberación latino-americana”*, sua teoria sobre a questão dialética e analética propondo que, no caso latino-americano, a dialética deve ser vista em diversos níveis. Em relação à natureza, a gênese do homem colocar-se-ia como ponto importante; ela foi sendo construída desde as formas simples até chegar à complexidade do sistema humano; em relação ao processo histórico real, essa humanidade desenvolveu-se a partir de um processo analítico de encontro e descoberta do outro; em relação à ontologia fundamental, o caminho da reflexão crítica provocaria a necessidade de dar passos em direção ao outro.

Para Cerutti (1983, p. 126), a teologia da libertação não se move no espaço teórico aberto pelo marxismo, a partir da crítica a Feuerbach, mas na ideia de utopia que se vai construindo na obra de Gutiérrez e dos demais teólogos da libertação, como possibilidade de reelaborar o discurso cristão. Cumpre, portanto, um importante papel de mediação entre fé e política.

O processo dialético tende à totalidade na qual o futuro e o externo, em relação ao interno e o presente, já existem. A interioridade e a exterioridade que irrompem de uma dada cultura, vão mostrando-nos “*la evolución dialéctica de un grupo social*” (DUSSEL, 1974, p. 205): uma dialética da libertação. Para expressar a complexidade deste fenômeno, Dussel cunhou o termo *analéctica*, ou seja, a realidade é captada como ação humana, *práxis* do sujeito, permitindo o movimento de libertação. Ele considera isso um caminho em direção ao outro antropológico indicado por Feuerbach (1974, p. 205), mostrando que o conhecimento do outro é análogo ao do observador e que representa, portanto, a passagem para outro momento de si mesmo.

Em relação à Espiritualidade, ela é vista por aqueles que preconizaram a Teologia da Libertação como aquele espírito que anima a vida, dando-lhe sentido. Nestes termos, o sentido de “espiritual” estaria ligado à motivação, seja ela estimulada por qualquer doutrina social, étnica, ou religiosa (CASALDÁLIGA, 1992, p. 08).

PRESSUPOSTOS HISTÓRICO-TEOLÓGICOS: A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Ao abordar a história da TL vemos que no Brasil, embora o laicato não contasse com o apoio da maior parte da hierarquia católica, ele conseguiu demonstrar sua importância e introduzir novos conceitos de fé. Quando o laicato tornou-se menos inibido, a Igreja da Libertação encontrou lugar no clero e na Conferência dos Bispos do Brasil. Na Itália o Vaticano tornou as coisas mais difíceis, e o número de bispos que apoiaram as comunidades de base foi mais reduzido que no Brasil. Segundo Novelli (*apud* SOUZA, 2010:228) com o tempo as diferenças entre ambos países foram crescendo: o Vaticano suspendeu muitos sacerdotes, interrogou outros – casos de Giovanni Franzonni e Pedro Casaldáliga – e posicionou-se policamente a favor da Democrazia Cristiana.

Nos dois casos, as principais relações sociais dos católicos estão inseridas no conjunto das mudanças sociais que ocorreram após as duas guerras mundiais, o que obriga a olhar a questão do laicato de esquerda como o de um movimento voltado para as teorias sociais e não somente para as teorias religiosas.

Nestes termos, discutimos as contribuições externas que recebeu a Teologia (ou Igreja) da Libertação e de que modo essa contribuição é conjugada com a opção cristã dessas comunidades. Para Casaldáliga (*apud* SOUZA, 2006, p. 172), o mar-

xismo contribuiu muito, fazendo com que a “igreja da libertação” procurasse uma caminho que a aproximasse da sociedade civil, diminuindo a ideia de “esperança etérea” e focando suas ações na complexidade da vida concreta, a partir de sua base no Evangelho.

Temos, então, uma forma de entender a fé que pressupõe abertura a outros elementos da vida e às mudanças práticas na vida do fiel e da sociedade. Há uma preocupação maior com a qualidade do que é discutido do que com a quantidade de participantes. Os grupos ligados à Teologia da Libertação divergem daquelas formas de reportar-se à religião que não respeitam a diversidade religiosa e as especificidades de cada cultura ou região. Como afirmou Amaral (2006: 31), não é a força “demográfica” da Igreja da Libertação que impressiona, mas sua força moral e espiritual, sua capacidade de propor debates. Ela apresenta um propósito de juntar “fé e vida”, “fé e sociedade”, “profecia e história”.

Esse desejo de aproximação do mundo presente em certos setores da Igreja Católica põe em evidência a questão do laicato, que, aliás, é muito recente e surge no contexto do Concílio Vaticano II, quando as duas principais preocupações eram abertura ao mundo e volta às origens. A esse respeito, Azevedo (2007: 183) afirma que nos anos que se sucederam às duas guerras mundiais, muitas revistas francesas de Teologia propuseram-se a discutir o problema da participação dos leigos na Igreja. Para ele um dos acontecimentos importantes do Concílio Vaticano II foi a introdução, na *Lumen Gentium*, de um capítulo intitulado “Povo de Deus”, colocado entre o capítulo I (sobre o mistério da Igreja) e o capítulo III (sobre a hierarquia).

Oliveira (1999) considera que o catolicismo da libertação sobressaiu nas décadas de 70 e 80, dando lugar à vertente pentecostal nos anos que se seguiram. Casanova considera que até esse momento o catolicismo apresentava muitas faces, mas havia ausência de “mensagem profética”, ocorrendo, então, uma verdadeira transformação da sociedade e da Igreja. Mas, no caso do Brasil, a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) por Dom Hélder Câmara na década de 50 já seria um indício dessa mudança. Numa fase histórica marcada pela industrialização, êxodo rural e secularização, o laicato católico de esquerda, a CNBB e as Comunidades Eclesiais de Base ocuparam um importante papel, transformando-se em lugar de debate sobre o destino do país.

Aplicando as categorias sistematizadas por Glock e Strak (*apud* AMATUZZI, 1998), foi possível verificar que tanto na comunidade brasileira como na comunidade italiana, o conjunto de ideias (dimensão ideológica) que as sustenta está muito ligado à dimensão experiencial (experiência religiosa), intelectual (conceitos com os quais a religião é pensada), ritualística (práticas religiosas) e dimensão consequente (efeitos na vida diária). Além disso, há convergência quanto ao posicionamento das comunidades em relação à estrutura hierárquica da Igreja

Católica. Segundo as atas do XXIX Incontro Nazionale delle CDB o tema “instituição” é estranho a Jesus e as comunidades não foram formadas por Cristo, mas só mais tarde pelo apóstolo Paulo; afirmam ainda que a mudança total só ocorreria no século IV, quando Constantino declara lícita a religião católica no Império Romano e, no final do mesmo século, Teodósio a fará religião única do Império Romano. No entanto, com a queda do Império Romano do Ocidente, no fim do século V, a Igreja assume o poder político, esquecendo sua origem comunitária e assumido características do governo imperial romano.

Na Itália, encontramos poucos bispos ligados à TL, o que não só não resultou em mudanças provocadas por esse movimento na Conferência Episcopal Italiana (CEI), como também ocasionou o não acolhimento das comunidades de base por esse organismo. Já no Brasil, entre 1964 e 1973, os bispos do Nordeste e do Amazonas, que então eram os mais avançados do país, ocuparam os cargos de direção da CNBB, fazendo com que a Igreja se tornasse, na perspectiva de Amaral (2006, p. 106), quase a única instituição capaz de defender os direitos humanos, em oposição ao governo militar. Mesmo o clero conservador saiu em defesa dos progressistas. Dom Paulo Evaristo Arns tornou-se Arcebispo de São Paulo, onde agiam os grupos mais resistentes do país. O estado de São Paulo foi o que sofreu maior repressão durante os anos do governo do General Médici, e foi ali que D. Paulo criou a Comissão de Justiça e Paz, com a finalidade de defender os direitos humanos.

No Brasil estabeleceu-se de 1970 a 1982 uma luta permanente entre conservadores e progressistas, decorrente da redemocratização do país e da reação dos grupos reacionários. A secularização foi posta como problema principal em lugar da busca da justiça social; a conferência de Puebla de los Angeles (MÉXICO, 1979) passou a ser entendida como uma tentativa de “domesticação” das comunidades de base; o termo libertação deveria ser entendido em relação à alma e não às estruturas sociais. Além disso, a partir de 1970, o Vaticano impôs medidas de regulação a esse setor da Igreja Católica e, a partir de 1980, um rigoroso controle de suas publicações.

Em função dos movimentos na América Latina, Metz (*apud* AMARAL 2006, p. 190) pergunta onde estava o poder renovador da Igreja na Europa e se o cristianismo ainda poderia responder às necessidades da sociedade burguesa, como teorizara Weber. Ou seja, pergunta se a esfera religiosa teria contribuído para que fosse criado um mundo não religioso, impedindo que se formasse, como anteriormente, uma imagem religiosa da sociedade. Contudo, o resultado foi um sistema que passou a condicionar crenças, valores e costumes.

Para Amaral a mudança iniciada pela TL nos quadros laicais, no seio da institucionalização católica, pode ser explicada pela noção de “campo religioso”, expressão cunhada por Pierre Bourdieu com base em Max Weber. Segundo Amaral (2006, p. 190),

“no campo religioso, estão os agentes religiosos que determinam a dinâmica da elaboração e da inculturação dos conteúdos e de consciência que orientam a ação religiosa”. Segundo Amaral (2006, p. 190), Bourdieu distingue quatro categorias em Weber. Primeiro: a religião não depende somente das condições de sua produção, mas da sistematização que lhe é dada; segundo: é possível estabelecer uma análise das instituições sociais e políticas a partir das questões simbólico-religiosas que as sustentam; terceiro: o trabalho religioso tem a função de dar autonomia à esfera religiosa e, por isso estabelece alianças com alguns grupos de fora dela; quarto: essas alianças fazem com que a religião atinja a esfera extra-religiosa, sua justificação numa determinada sociedade. Para Amaral Weber concentra-se nos tipos de dominação e é nesse ponto que Bourdieu o seguirá: a dominação é constituída sob arranjos político-econômicos. Tratam-se de estágios culturais pensados a partir da história comparada das religiões.

A Segunda Guerra Mundial avivou o processo de implementação do capitalismo econômico e de burocratização dos exércitos nos países subdesenvolvidos. Isso fez com que houvesse uma reação dos setores leigos da Igreja Católica e de outras igrejas cristãs; a sociedade civil se mobilizou em torno da ideia de justiça social, opondo-se a uma concepção totalizante de mundo, difundida pelo Iluminismo. Assim, em âmbito religioso passa-se da crença no divino inalcançável à crença num divino que se manifesta no humano (no terreno); por isso, o que prevalece aqui é uma tensão entre o mundo secularizado e o religioso, disseminando-se a desconfiança no racionalismo e no tecnicismo.

Segundo Amaral (2006, p. 135), Metz considera que a Igreja teria perdido seu papel social com a modernização e a secularização da Europa, o que só seria recuperado através de sua reconversão às questões messiânicas, reclamando, assim, a transição para uma Igreja de Libertação (de base). Ainda segundo Amaral (2006: 136), Weber pensa que o desencanto do mundo teria tirado também a possibilidade de encantamento com o religioso e as possíveis mudanças sociais que tal fenômeno provoca, pois é na relação entre política e religião (do tipo igreja) que se pode verificar uma das ações mais profícuas no que se refere às mudanças sociais. Para Weber (*apud* AMARAL, 2006, p. 136), o diapasão das mudanças sociais em âmbito religioso seria dado pelas discussões intelectuais no interior desse grupo religioso que, conduz, por exemplo, a resultados não materiais, como no caso da ética do trabalho burguês.

Nesse contexto cumpre-nos verificar em que medida as discussões sobre métodos e ideias da TL iniciados pelo laicato católico no Brasil e na Itália sobrevivem às mudanças no interior da Igreja e passam à sociedade. Na medida em que a Teologia da Libertação, como um microsistema dentro do Cristianismo, se relaciona com outros elementos e campos do âmbito do religioso, podemos averiguar que a forma religiosa de ver os conflitos sociais estendeu-se para outros setores da

sociedade, Organizações Não Governamentais (ONGs) e movimentos sociais. Mas percebe-se, também, um conflito latente entre esta forma de ver o mundo e outros modos contemporâneos de encará-lo. As comunidades investigadas opõem-se, por exemplo, ao excesso de consumismo a que assistimos atualmente, e ao uso indiscriminado dos recursos naturais.

Como vemos, a questão religiosa pressupõe um conjunto de ideias e de símbolos que a sustentem até que encontre outro que se lhe oponha ou apoie de modo eficiente, e continua a manifestar-se sob outras roupagens. Os interesses sociais respeitantes a cada grupo podem estar ligados às questões económicas; cada tipo de grupo terá um tipo de hábito, mas pode ocorrer também o encontro de interesses resultante de convicções e estudos realizados pelos diferentes grupos. É o caso das organizações que atuam nas questões ambientais e das comunidades ligadas à TL. Ou seja, a teologia passa a ter uma função pública.

Segundo a teoria de Weber, o mundo é um universo de intersecções entre esferas de valores, sendo os conflitos entre os diversos campos insuprimíveis, como haviam proposto Marx e Hegel. Cada campo é autónomo, levando sempre a uma possibilidade conflitiva. Assim, para entendermos o modo como a Igreja da Libertação se estruturou, devemos analisar a relação entre sacerdócio e profecia, entre sacerdócio e laicato e a posição que ocupa no campo social, pois houve um profundo debate entre o tradicional e o novo e uma oposição à ideia de dominação.

A dominação diz respeito aos interesses que um determinado grupo ou classe põe sob o objeto religioso e sustenta-se, muitas vezes, em símbolos religiosos. Trata-se de aliar as formas simbólicas às questões propriamente políticas. Na visão de Weber, todos os grupos, privilegiados ou não, elaboram essas formas simbólicas.

Devemos ter em conta que nos processos de “mudança social”, o novo e o velho entram em debate; velhas e novas estruturas convivem “*in processo di adattamento dialettico di cui non si ne conosce il tempo di attuazione ma si intuisce che sarà breve*” (CANTA, 1974, p. 45). Dessa forma, muitas das lutas deram-se no campo simbólico ou extrapolaram o campo meramente religioso.

Assim, a tese da extrarreligiosidade de uma religião deve ser considerada em dois sentidos (ambas concorrem com o anúncio inicial de uma religião ou reforçam-no): tanto pode ocorrer sob a forma da manutenção do poder das elites (essa é a visão de Bourdieu); como pode tratar-se de grupos simbólicos que, ligados a questões místicas e religiosas, concorrem para a mudança social, representando e reordenando as questões práticas e teóricas de uma dada religião. Isso ocorre, sobretudo, quando a religião em questão ocupa ou ocupou lugar importante na cena política ou social de um país ou sociedade, caso da Itália e do Brasil em relação ao Catolicismo. Essa é a tese de Weber (2006), que demonstra que a direção dos estágios religiosos em relação ao mundo é tanto mais oposta quanto mais intelectualizada for a religião.

O campo religioso é um campo autônomo que tende, em certos casos, a unir-se a determinados grupos sociais e a distanciar-se de outros campos, buscando relacionar a ordem da vida à ordem religiosa, caso da TL. Por outro lado, tal união pode dar-se sob a forma de união do Estado com o poder religioso, aliás muito comum no âmbito da Igreja Católica. Já a TL sustenta-se num complexo messiânico e em ideias libertárias do mundo: o pecado social passa a ser entendido pela Igreja da Libertação como adversário e há uma aproximação às outras religiões. Veja-se, porém, que Weber incide nas relações e não nas ações sociais. É possível perceber como os grupos ligados à TL foram superando a crença no que dizia respeito à Igreja e desenvolvendo, cada um a seu modo, um interessante grau de sistematização em relação às formas de interpretação da realidade social, a partir da “leitura popular da Bíblia”. Empresta, portanto, ao sacerdócio que a ela adere, um discurso de ruptura, enquanto este lhe empresta seu aparato organizacional.

Na Itália, as Comunidades Cristãs de Base (CDB) também se organizaram após o Concílio Vaticano II. Contudo, mesmo havendo apoio de alguns bispos e sacerdotes, a hierarquia não se colocou a serviço das comunidades como no Brasil. Entretanto, de acordo com as observações que fiz, concluo que embora isso possa parecer um fator negativo, resultou em fato positivo, pois fortaleceu os leigos, já que necessitaram desligar-se da figura do líder (sacerdote), o que lhes deu grande resistência e capacidade de organização. Trata-se de um país que, na década de 1960, já não se encontrava sob um regime ditatorial e embora os aderentes à TL representassem um número reduzido de católicos, a solidariedade com aqueles países que estavam sob esse tipo de regime foi muito significativa.

A partir de 1950 o Brasil vive um momento de crescimento urbano propício às religiões de massa; o laicato católico se destaca, mas o clero ainda é marcado por uma postura ativa no mundo e a partir de 1960 condena a “injustiça social em nome da paz” (AMARAL, 2006, p. 198). Na opinião de Amaral (2006, p. 199), “se não fosse uma hierocracia bem desenvolvida – aqui quero dizer: uma estrutura de dominação – a Igreja brasileira não poderia cumprir o papel de principal oposição no período do militarismo”.

Os anos entre 1950⁵ e 1960 foram os mais importantes nesse contexto, seguindo a ideia de que, sendo o homem feito de corpo e alma, a Igreja deve preocupar-se com as questões temporais. Após 1964, o discurso foi aprimorado, relacionando o sofrimento do povo ao subdesenvolvimento. Mas, mesmo esse trabalho tendo sido importante, não houve desenvolvimento pleno da proposta da TL nos meios urbanos: o governo dominava os meios trabalhistas. Foi então no campo que ocorreu a grande mudança: a Igreja abandonou a assistência aos patrões passando a dar a assistência a todos.

Em 1965, o grupo de bispos conservadores liderado por Dom Angelo Neto venceu na assembleia da CNBB e operou-se um controle maior sobre o laicato, limitando

sua autonomia para trabalhar o poder temporal. Uma luta entre o sacerdócio e a profecia prejudica a Igreja pós-conciliar propagada pela TL; de 1965 a 1971 alternam-se, na CNBB, os bispos progressistas e os conservadores. Nesse período, há uma permanência de bispos progressistas oriundos do Nordeste do país que dão carácter nacional à CNBB, desenvolvendo planos pastorais conjuntos. Por volta de 1970, a Igreja passa a defender o povo em oposição ao governo militar. A igreja da libertação é, portanto, um “sistema” ou um “espaço” estruturado de posições com suas regras próprias. Nele ocorrem lutas entre os agentes entre si e com o de outros campos sociais. Essa oposição pode tomar a forma de luta entre “antigos” e “modernos”, entre “ortodoxos” e “heterodoxos”, que é o que ocorre entre as TL e as demais correntes teológicas da Igreja Católica e de outras igrejas ou religiões, incluindo o judaísmo. A religião é assim compreendida tanto do ponto de vista do que representa para o indivíduo como do ponto de vista do que representa para a sociedade e é nesse ponto que entendo que as comunidades de base estudadas ligam-se a grupos que propagam valores que lhes são próprios. A *praxis* relaciona-se, no caso da Teologia da Libertação, ao envolvimento em assuntos mundanos, havendo um deslocamento da vida contemplativa para a vida ativa. Acredito que as Comunidades de Base são um lugar onde a crítica do conhecimento teológico, desenvolvida por correntes progressistas da Igreja Católica a partir de 1950, ganha contornos práticos e responde ao que os teólogos produzem. As CEBs lhes dão subsídios para elaborar suas teorias. Assim como em Weber (1982), a crítica do conhecimento é mais valorizada que a do objeto, ou melhor, conhecimento e prática andam lado a lado.

A PRÁTICA RELIGIOSA: O CASO ESPECÍFICO DAS COMUNIDADES DE BASE SAN PAOLO E DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA

A discussão a ser desenvolvida dar-se-á através dos dados recolhidos em observação participante, realizada nas Comunidade de Base San Paolo e na Prelazia de São Félix do Araguaia, respectivamente, durante o segundo semestre do ano de 2007 e o primeiro semestre de 2008, e das leituras de textos informativos, das leituras das atas das assembleias das comunidades de base, das entrevistas realizadas e leitura de poesias e de cartas pastorais dos líderes de ambas as comunidades.

As duas comunidades investigadas estão inseridas no processo iniciado na segunda metade do século XX, quando o Catolicismo é confrontado com duas outras modalidades, ambas resultado do *aggiornamento* promovido pelo Concílio Vaticano II: o catolicismo *New Age* ou pentecostal, no qual se fazem celebrações de massa, baseadas na cura da alma, e o catolicismo da libertação alheio

às massas, mas preocupado com a coletividade. Ou seja, a primeira está para uma relação entre Deus e o fiel; a segunda – de que entendemos fazerem parte as comunidades San Paolo e Prelazia de São Félix do Araguaia – propõe que a relação com Deus deve ser mediada pela relação com o outro. Esta tem caráter público; aquela tem caráter privado.

Há, porém, diferenças significativas. Destaco as diferenças no percurso histórico em cada um dos países e a formação escolar dos leigos e a história da Igreja Católica em cada um dos países. No caso da Itália, trata-se de uma comunidade de pessoas com formação superior – jornalistas, professores, assistentes sociais, ex-padres, médicos etc. A comunidade brasileira é formada, principalmente, por camponeses (sobretudo à época de sua fundação). Esse foi, aliás, um dos pontos discutidos por Giovanni Franzoni em entrevista concedida em 2007:

Ci furono discussioni anche a livelli alti. Noi intanto eravamo e siamo riconoscenti all'America Latina per aver inventato il nome 'comunità di base' e anche la formula teologica di Teologia della Liberazione. Noi eravamo accusati di fare una teologia della liberazione a pancia piena e di trattare argomenti e problemi secondari come i diritti delle donne, problemi di genere e problemi di orientamento sessuale... Poi un po' alla volta i vescovi dell'America Latina hanno riconosciuto che anche loro avevano gli stessi problemi nelle loro comunità e noi abbiamo dovuto riconoscere che anche nelle nostre comunità europee esistono i poveri, i tossici ecc., insomma un nuovo tipo di povertà.

O papel das comunidades de base é, então, segundo a visão de Gianni Novelli (*apud* SOUZA, 2012, p. 228), formar os seus participantes para que esses possam assumir espontaneamente compromissos com alguma causa social, o que se reflete numa variedade de temas discutidos e ações realizadas: grupos de jovens, laboratórios infantis, grupos ligados às questões indígenas, à imigração e aos refugiados políticos na Itália e na Palestina, diálogo com outras religiões, pois *“l'aspetto più bello è ricostruire questa storia con i pezzi di tutti”*.

Uma das questões bastante discutidas pelas comunidades de base é a dos “dons” e “carismas”, levando os participantes a perceber suas potencialidades e a assumir compromissos com a comunidade. Participamos de reuniões na Comunidade de Base San Paolo nas quais discutia-se justamente a questão dos “dons e carismas”. Um dos membros do grupo questionou como seria o futuro da comunidade, pois considerava baixo o fluxo de pessoas jovens e muitos só a procuravam porque conheciam Giovanni Franzoni ou Gianni Naveli. Eles, sendo pessoas muito carismáticas, tinham esse dom de animar a comunidade. Por outro lado, aquela era uma experiência histórica ligada a um momento da Igreja Católica; assim, colocou-se então a pergunta ao grupo. “É possível levar avante uma experiência histórica sem a experimentação do momento em que esta surgiu, sem os laços históricos que a sustentam?”

Essa foi uma das preocupações de pesquisa, isto é, procuramos verificar em que medida o sonho de uma “Igreja” libertadora ficou radicado entre as décadas de 60 e de 80 do século XX, momento histórico marcado por grandes discussões em torno da ideia de democracia e de liberdade política.

Historicamente, houve conflito entre as comunidades de base ligadas à Teologia da Libertação e alguns setores da hierarquia católica, pois este conflito liga-se diretamente ao papel que o leigo ocupa dentro da Igreja Católica. Foi importante o papel do líder nas comunidades, pois a visibilidade e a vida da comunidade estão ligadas com a forma como o líder se posiciona diante dos demais participantes; ele pode favorecer a constituição de uma comunidade capaz de se autogerir, independentemente de sua presença.

Novelli (*apud* SOUZA, 2010, p. 229) afirma que nas CDB, “*la figura del leader in generale è determinante, anche perché la storia delle diverse cdb italiane è legata alla repressione della gerarchia contro qualche sacerdote scomodo ed alla condanna della sua azione pastorale*”. Ou seja, a compreensão da forma como as CDB se relacionam com seus líderes (na Itália e no Brasil), liga-se ao momento em que essas surgiram; nas palavras de Mannheim, trata-se do surgimento de *leaders* “*digruppisocialiche sono in grado diproporreideeinnovativi i dicambiamentianche in contestisocialiproblematiche*” (NOVELLI *apud* CANTA, 2006, p. 63). Nesse caso, os líderes funcionaram com sua experiência e formação (em alguns casos dentro dos quadros hierárquicos católicos), como mediadores entre as duas partes, entre a Igreja centrada em questões mais tradicionais e àquela que quer modernizar-se; mas é, também, alguém decidido a posicionar-se em favor da renovação da Igreja.

Decorre daí uma importante função de ligar os membros das diferentes comunidades de base através da figura de líderes que sejam conhecidos e cuja ação a ser tomada possa ser utilizada como exemplo pela comunidade. Esse é o caso de Franzoni e de Casaldáliga.

No caso da Prelazia de São Félix do Araguaia, os grupos pastorais são coordenados por leigos, mas Pedro Casaldáliga tornou-se uma grande referência não só para os leigos da comunidade que coordena, mas também para outras comunidades, principalmente para aquelas ligadas à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e ao Conselho Missionário Indigenista. Assim, quando em 2005 o bispo solicitou ao Vaticano autorização para aposentar-se, houve receio de que o novo bispo pudesse contribuir para que fosse anulada toda a caminhada feita até então.

No caso da comunidade italiana, Franzoni (seu fundador) manifestou-se em entrevista realizada para esta pesquisa, afirmando que acredita que o papel do líder é diferente nas diversas comunidades de base. Quando o líder é um sacerdote, sua ausência é mais sentida; algumas comunidades não conseguiram desprender-se do papel do líder “sacerdote” e desenvolver sua autonomia. Assim, quando in-

terrogado a respeito afirmou, “*nella nostra e in quella di Pinerolo certamente sì. Per esempio a Pinerolo non vale il detto: “Percuoterò il pastore saranno disperse le pecore del gregge”*” (FRANZONI *apud* SOUZA, 2010, p. 222).

A respeito da entrada de novos membros nas comunidades de base e dos novos desafios que essa encontra, devemos ter em conta que após quarenta anos da realização do Concílio Vaticano II, Brasil e Itália passaram por grandes transformações. A Itália tornou-se um país mais industrializado, mais globalizado, destino de imigrantes oriundos de países os mais diversos. Ou seja, um país que enfrenta o desafio, já vividos por outros (e acentuamos o caso do Brasil pelo fato de a Prelazia de São Félix do Araguaia estar situada neste país e pelo fato de ter ocorrido no Brasil e em outros países da América Latina um acentuado processo de miscigenação cultural), de tornar-se uma sociedade multiétnica, multicultural e multirreligiosa. O Brasil passou por um processo de crescimento econômico e industrial (embora ainda enfrente problemas decorrentes da má distribuição dos bens naturais). Essas mudanças fazem com que os interesses da geração que gestou a Teologia da Libertação e da atual geração sejam diferentes.

Novelli (*apud* SOUZA, 2010, p. 230) dirá a esse respeito que, embora os fundadores das CDB procurem dialogar com os jovens, estes são fortemente influenciados pela sociedade de consumo e, por isso, estão pouco disponíveis para uma discussão necessária, já que a geração dos fundadores da TL não responde a todos os aspectos da atual realidade social, havendo necessidade de construir respostas.

Mannheim (*apud* CANTA, 2006, p. 73) postulará que a ligação entre as gerações é determinada por um forte sentido de coesão, dado pelas experiências histórico-sociais comuns. A concepção natural do mundo soma-se aos ensinamentos que vamos adquirindo ao longo de nossa experiência de vida: é através da estratificação de outros momentos históricos que tomamos consciência do momento em que vivemos. Deve-se ter em conta, entretanto, que as gerações se influenciam mutuamente. No caso da Teologia da Libertação, foi preciso por em relevo através de suas celebrações a memória desses acontecimentos; por exemplo, da forte repressão militar que sofreram as pessoas que lutavam pela democracia no início da segunda metade do século XX. Essa repressão esteve, na maioria dos casos, ligada à violência física ou simbólica. Pela lembrança desses acontecimentos retoma-se as discussões sociais e religiosas daquele momento histórico, agregando-se a elas outras problemáticas sociais.

A participação das novas gerações só poderá dar-se pela promoção de eventos sociais que abram a possibilidade para que diferentes posicionamentos sejam colocados na mesa de discussão; isso permite que sejam encontrados elementos que ligam as gerações. Desse ponto de vista, Canta (2006, p. 84) afirma que se pode operar uma diferenciação entre as “*società statiche*” e as “*società dinamiche*”: “*eco la funzione specificadellagiuventù: sviluppando una similitudine com la*

biologia, essa è il fattore revitalizzatore, origine del mutamento sociale” (CANTA, 2006, p. 84).

Quando nos referimos aos grupos religiosos e culturais como responsáveis por certas “transformações sociais”, com base em Mannheim (1974), reportamo-nos ao conceito de ideologia cunhado por Marx. Mannheim entende que a ideologia se liga aos grupos sociais e não às pessoas.

As utopias conduzem às ideologias e, se por um lado dificultam a realização concreta destas, por outro as projetam; o homem seria o mentor dessa projeção. Entretanto, devemos ter claro que, enquanto a ideologia é considerada conservadora, a utopia é revolucionária: “*Poiché la concreta determinazione di ciò che è utopico procede sempre da una concreta situazione, è possibile che le utopie d’oggi diventino le realtà di domani*” (MANNHEIM *apud* LAMARTINE, 1974, p. 222).

Mesmo não sendo consideradas científicas, as utopias influenciam as mudanças sociais já que nunca se operam somente no pensamento de uma pessoa, mas são frutos de situações histórico-sociais. Considerando tal afirmação, uma das nossas perguntas de pesquisa está justamente ligada ao modo como as gerações de participantes se sucedem em certos grupos sociais, pois, se as utopias são fruto de conjunturas sociais específicas, como é possível que certos ideais passem de uma geração a outra? Segundo Casaldàliga (2009, p. 2), em entrevista concedida a Viana, o futuro está estritamente ligado à noção ou à existência da utopia. Assim se posiciona o entrevistado: a utopia é “necessária como o pão de cada dia”.

Ao analisar o problema das gerações numa sociedade em transformação, Canta (2006, p. 48) afirma que, para Karl Mannheim⁶, as sociedades só ensinam às novas gerações aquilo que ao longo da história tenha se tornado problemático e que, por esse motivo, tenha sido pensado e conscientemente normatizado. Como afirma Canta (2006), o problema de gerações envolve três aspectos analíticos: o “grupo concreto”, “o legado geracional”, “a unidade geracional”. As diversas gerações encontrar-se-ão, por exemplo, pela participação democrática numa sociedade em transformação de fundo utópico/ideológico. A participação nesses eventos sociais abre a possibilidade de que diferentes posicionamentos sejam colocados à mesa de discussão, fato que permite que sejam encontrados elementos que unem as gerações. Tal fenômeno só poderá ser analisado no interior da dinâmica social: “*tuttavia la velocità della dinamica sociale non è assolutamente prodotta dalla successione delle generazioni, che ha un ritmo costante*” (CANTA, 2006, p. 82).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Coube-nos aqui pensar não apenas nos êxitos da TL, mas também no valor social de suas propostas; ainda que algumas delas não tenham resultado em nível interno (em relação à instituição católica), relacionam-se diretamente com

as lutas por melhores condições de vida. O que objetivamos verificar, em termos empíricos, foi como a forma de agir ligada à Teologia da Libertação consolidou-se ao longo do tempo; foi justamente a linguagem utópica e afetiva e sua estetização na forma de poesia, afrescos e vestes produzidos por membros e, principalmente pelos líderes da TL, que permitiram que o corpo de conhecimentos produzido por esta teologia pudesse ser objetivamente descrito. Ao longo dos 40 anos de existência da Teologia da Libertação (1969-2009), a experiência realizada foi sendo sedimentada. Entendemos, com base em Berger e Luckmann (2004), que uma parte dessa experiência fica sedimentada na memória; outra parte desloca-se para o campo da linguagem e dos símbolos; a prática é sistematizada sob a forma de um corpo teórico, com qual passa a dialogar a própria prática da TL; ao passar para o plano objetivo, permite que todos que queiram participar daquele código possam acedê-lo.

Veja-se, por exemplo, a recorrência da ideia da terra como mãe nos poemas de Pedro Casaldáliga e na carta pastoral *La terra è di Dio*, de Franzonni (2006, p. 171). Ao tratar do tema terra, Franzonni destaca a fala de Ana Maria Guacho no filme *Amerindia*, produzido pela *Verbo Filmes* em que Guacho destaca a importante relação que seu povo mantém com a terra: há uma inseparabilidade entre Deus, Natureza, Terra. Como afirma a interveniente “*la terra per noi significa madre, perché da essa nasciamo, da essa ci nutriamo, in essa viviamo e ad essa troniamo*”. Nesses termos, afirmam Berger e Luckmann (2004, p. 79): “a linguagem objetiva e as experiências partilhadas tornam-as acessíveis a todos dentro da comunidade linguística, tornando-se assim tanto a base como o patrimônio coletivo de conhecimentos”.

Nesse ponto podemos buscar também outras expressões que fazem parte do universo das comunidades de base, entre os quais destacamos expressões como “Igreja popular”⁷, “Igreja povo de Deus”, “Igreja da Libertação”. Existe a ideia de que Igreja Popular está diretamente ligada à ideia de participação do leigo e da inculturação do Evangelho, levando-se em conta as mais diversas culturas e seu contributo para o cristianismo.

Após 1960 a TL ajudou a criar uma série de documentos que tratam de temas sociais e políticos. Entendemos que isso ocorre pela força que teve o Concílio Vaticano II, mas também porque um grupo coeso de leigos e sacerdotes levou as discussões e as mudanças avante. Muitas ações desse grupo tornaram-se paradigmáticas, tanto por sua importância no seio das comunidades de base como por terem provocado polêmica pública. Trata-se, então, de incorporar as experiências diárias à fé católica, permitindo sua inserção na tradição cristã para, depois, disponibilizá-la através de um complexo simbólico, estético e teológico. Isso “permite a incorporação num campo mais amplo de tradições por via da formação moral, da poesia inspiradora, da alegoria religiosa e outras mais” (BERGER;

LUCKMANN, 2004, p. 79). Essa legitimação simbólica permite que se olhe para o conjunto de símbolos em torno dos quais os membros das comunidades de base se unem como signos de mudança social.

AN ANALYSIS OF LIBERATION THEOLOGY THROUGH
THE THEORY OF SOCIAL TRANSFORMATION:
BETWEEN THEORY AND PRACTICE

Abstract: *I discuss in this article the results of a research on liberation theology, analyzed from the perspective of social change theories. The research was compiled from the theories of Max Weber and Karl Mannheim, focusing the relationship between liberation theology, while movement for social change, and their religious practice and doctrine. The study involved participant observation in two communities connected with Liberation Theology, one in Italy (Roma) and one in Brazil (São Félix do Araguaia), the analysis of pastoral letters, literary texts and icons of its founders, and the ways such documents motivated discourses and practices that consolidate communities.*

Keywords: *Social change. Liberation Theology. Weber. Mannheim.*

Notas

¹ *C'è la lotta silenziosa delle comunità di base che continuano, dappertutto, a resistere contro il ruolo compressore dell'ideologia dominante. Leggendo la Bibbia in comunità, cercano, in una resistenza quasi senza orizzonte, di mantenere viva la coscienza critica e la speranza, poiché la fede gli assicura che vale la pena lottare: il futuro appartiene alla vita e non alla morte. In "Martirio in America Latina. Meditazione nell'anniversario della morte di Don Oscar Romero".* Extraído da transcrição realizada pelo Centro Interconfessionale per la Fede.

² Tratamos do caso específico do catolicismo e, mais especificamente, da Teologia da Libertação. Entretanto, a própria religião, voltou, a partir do 11 de Setembro, a ocupar a cena, colocando a laicidade dos estados, cocidentais ou não.

³ Sobre este tópico, Casaldàliga comenta (CASALDÀLIGA, 1982, p. 4) "*para nosotros no hay dos historias humanas: una historia profana y al margen de Dios, y otra historia sobrenatural que Dios cuidaría, que Dios haría suya. Sin negar lo que tradicionalmente los teólogos han llamado "orden natural" y "orden sobrenatural", "naturaleza" y "gracia", nosotros confesamos una única historia humana, porque el Dios salvador es el mismo Dios creador.*

⁴ Em Karl Marx, o conceito de ideologia remete a formas de dominação que se dão pelo convencimento e não pela força, o que o estudioso denomina superestruturas. Tal ocorre mediante a estratificação social e a divisão do trabalho em classes, provocando o surgimento de um grupo de ideólogos e intelectuais que atuam sobre as demais classes por meio de sua forma de pensar. A ideologia poderá camuflar a realidade, para os ideais ou vontades da classe dominante. (Karl Marx e Friedrich Engels. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 2002).

⁵ Observe-se que, a partir de 1950, Roma passou a enfatizar a importância da missão social

da Igreja Católica; porém, ao levar a cabo essa diretiva, muitos leigos e sacerdotes foram excluídos de sua estrutura.

⁶ Note-se que Karl Mannheim analisa a questão geracional, confrontando a posição de duas importantes correntes de pensamento sobre o tema: a positivista e a histórico-romântica.

⁷ L'espressione "Chiesa Popolare", che è diventata familiare in determinate aree, voleva semplicemente porre in rilievo l'impegno della nostra fede e della nostra teologia verso la realtà di sofferenza e di speranza dei nostri popoli. Da qui questa insistenza sulla "base", sulla conoscenza della base, sull'impegno nei confronti della base. Tutta la vita della Chiesa doveva essere "di impegno popolare... I movimenti di pedagogia (è bene ricordare sempre il contributo pionieristico di Paulo Freire), di politica, di arte, di superamento della dipendenza, di nascita progressiva della causa indigena, del popolo negro, della donna esigevano e rendevano possibile questa Chiesa di base" (*Entrevista realizada com Casaldàliga em maio de 2009, anexo III*).

Referências

AMARAL, Roniere Ribeiro do. *O milagre político: catolicismo da libertação*. Tese (Doutorado do Departamento de Sociologia,) – Universidade de Brasília, 2006.

AMATUZZI, M. M. A Experiência Religiosa: estudando depoimentos. *Estudos de Psicologia*, v. 15, n. 2, p. 3-27, 1998.

ARDILE, Osvaldo. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonun, 1974.

ASSMANN, Hugo. *Teologia della prassi di liberazione*. Assisi: Cittadela, 1974.

AZEVEDO, Josimar. Leigo como sujeito eclesial: Teologia do laicato. Teologia do Povo de Deus. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 151-196, 2007.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento*. Tradução de Ernesto de Carvalho. Lisboa: Dinalivro, 2004.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. *Nas veias do Jornal: a terra: os Sentido Sobre a Carta Pastoral de Dom Pedro Casaldàliga na Imprensa*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2000.

CANTA, Carmelina Chiara. *Ricostruire la società: teoria del mutamento sociale in Karl Mannheim*. Milano: Franco Angeli, 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e marginalização social*. (SND).

CASALDÁLIGA, Pedro. *Espiritualidade da liberación*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CERUTTI, Guldenberg Horácio. *Filosofia de la liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

CERUTTI, Guldenberg Horácio. *Filosofia de la liberación Latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Colección Terra Firme.

- DUSSEL, Henrique. *Método para una filosofía de la liberación: superação anléctica de ladia-lética hegeliana*. Salamanca: Sigueme, 1974.
- DUSSEL, Enrique. *Storiadella Chiesa in America Latina*. Brescia: Queriniana, 1992.
- FRANZONI, Giovanni. *Il diavolo, mio fratello. L'addio alla dannazione eterna*. Roma: Edup, 2008.
- FRANZONI, Giovanni. *La terra è di Dio: Giovanni Frazoni e i beni comuni*. Roma: Edup, 2006.
- FRANZONI, Giovanni. Eucaristia: Gestì altri. In: _____. *Comunità Cristiana di Base: memoria e progetto. Condivisione eucaristica e partecipazione politica fuori dei recinti*. Edizioni Qualevita, Torre del Greco, 2003.
- GUADARRAMA, Pablo González. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Loja: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Loja, 2006.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 2000.
- HOORNAERT, Eduardo. La Chiesa in Brasil. In: _____. *La Chiesa in America Latina 1492-1992, il rovesciò dellastoria*, a cura di E. Dussel. Assisi: Cittadella Editrice, 1992.
- LUCKMANN, Thomas. Trasformazioni superficiale o radicali della religiose e della moralità nel mondo moderno. In: CIPRIANI, Roberto; MURA, Gaspere. *Fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione (a cura di)*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2002.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederic. *Manifesto comunista*. São Paulo: CHED, 1980.
- PACE, Enzo. *Introduzione alla sociologia della religioni*. Roma: Carocci, 2007.
- REIMONDO, Silvestro. Appunti del laboratorio Chiesa: comunità e istituzione. In: _____. *Comunità Cristiana di Base. Comunità: Segni di convivialità nella storia. Percorsi concilirare a 40 anni dal Vaticano II*. Ati del convegno di Chianciano, Napoli, Comunità de Cassano, 2006.
- SOBRINO, José. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.
- TAMAYO, Juan. Accoglienza in Europa della teologia dellaliberazione. *Storiadella Chiesa in America Latina*, Queriniana, 1992.
- VALÉRIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- WERBER, Max. *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: BUR, 2006.
- WERBER, Max. *Sobre a teoria das ciências sociais*. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1977.