

Por que Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação

Why Gustavo Gutiérrez is the father of Liberation Theology

Por qué Gustavo Gutiérrez es el padre de la Teología de la Liberación

[Artículo]

Agenor Brighenti¹

Recebido: 02/03/25

Aprovado: 04/03/25

Citar como:

Brighenti, A. (2025). Por que Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação.

Revista Albertus Magnus, 16(1), 76-92. <https://doi.org/10.15332/25005413.10934>



Resumo

É de amplo consenso que Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação. Este artigo se propõe fundamentar tal consenso, apresentando quatro razões. Ele é: pai, por estar engajado em seu contexto e à altura de seu tempo; pai, por fazer a teologia interagir com o novo contexto; pai, por ter mudado a natureza da teologia; pai, por ter mudado o lugar e a função da teologia. As razões apresentadas mostram que, em Gustavo Gutiérrez, não é possível separar sua reflexão teológica de sua biografia e, muito menos estas, do contexto socioeclesial no qual viveu pastoralmente e, a partir do qual, articulou seu discurso teológico. Sua obra-prima não foi uma tarefa solitária; ao contrário, é fruto de uma vivência solidária, de toda uma longa vida, com favelados de sua querida Lima.

Palavras-chave: igreja, sociedade, teologia, pobres, libertação.

Summary

There is broad consensus that Gustavo Gutiérrez is the father of Liberation Theology. This article seeks to substantiate this consensus by presenting four reasons. He is: father, for being engaged in his context and in step with his time; father, for making theology interact with the new context; father, for changing the nature of theology; father, changing the place and function of theology. These reasons show that, in Gustavo Gutiérrez, it is impossible to separate his theological reflection from his biography, and even less so from the socio-ecclesial context in which he lived pastorally and from which he articulated his theological discourse. His masterpiece was not a solitary endeavor; on the contrary, it was the fruit of a lifelong experience of solidarity with the slum dwellers of his beloved Lima.

Keywords: church, society, theology, poor, liberation.

¹ Presbítero da Diocese de Tubarão, Santa Catarina, Brasil. Doutor em teologia pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Atualmente, é Coordenador da Equipe de Reflexão Teológico-Pastoral do Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM), assessor teológico da Conferência Eclesial da Amazônia (CEAMA), coordenador do processo de elaboração do Rito Amazônico e professor no Instituto Bíblico Teológico Pastoral do CELAM. Foi perito nas conferências de Santo Domingo e Aparecida e nos sínodos da Amazônia e da Sinodalidade. Autor de dezenas de livros e de centenas de artigos. E-mail: agenor.brighenti@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9399-2621>.

Resumen

Existe un amplio consenso en que Gustavo Gutiérrez es el padre de la Teología de la Liberación. Este artículo pretende fundamentar este consenso presentando cuatro razones. Él es: padre, por estar comprometido con su contexto y en sintonía con su tiempo; padre, por hacer que la teología interactúe con el nuevo contexto; padre, por cambiar la naturaleza de la teología; padre, por cambiar el lugar y la función de la teología. Estas razones muestran que, en Gustavo Gutiérrez, es imposible separar su reflexión teológica de su biografía, y menos aún del contexto socioeclesial en el que vivió pastoralmente y desde el que articuló su discurso teológico. Su obra maestra no fue un esfuerzo solitario, sino el fruto de una experiencia de solidaridad con los habitantes de los barrios marginales de su querida Lima.

Palabras clave: Iglesia, sociedad, teología, pobres, liberación.

Em Gustavo Gutiérrez, não é possível separar sua reflexão teológica de sua biografia e, muito menos, do contexto socioeclesial no qual viveu inserido pastoralmente e, a partir do qual, articulou seu discurso teológico. Ele foi um cidadão do mundo, estreitamente enraizado nos bairros dos favelados de sua querida Lima, no Peru. Sem essa estreita vinculação, a Teologia da Libertação não teria sido gestada e nem seria possível, pois o teólogo não reuniria as condições mínimas para elaborar uma reflexão que se caracteriza como um “momento segundo”, precedido por um “momento primeiro”, que é a práxis libertadora, da qual a teologia é uma reflexão crítica, à luz da fé.

Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação, em primeiro lugar, por ter sido um sujeito histórico inserido e atuante em seu contexto socioeclesial e por ter reunido as condições de agente social e de teólogo, à altura dos desafios de seu tempo. Sua reflexão teológica não só foi uma reflexão contextualizada, como se propôs a dar resposta às perguntas postas pelas comunidades eclesiais, inseridas profeticamente nesse contexto. Ele foi, sobretudo, um homem de ação nos meios sociais e eclesiais, tanto que sua reflexão teológica vem, basicamente, de reuniões com agentes de pastoral ou de conferências proferidas. Reflexo de suas raízes quéchuas, antes de ser escrita foi uma teologia oral, fruto de diálogos e conversações, que depois eram plasmadas com muita dificuldade em textos, que ele considerava sempre inacabados e incompletos.

Em segundo lugar, Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação por ter inserido a teologia no novo contexto socioeclesial da época. É sabido que até a década de 1960, a Igreja na América Latina não tinha um rosto próprio e nem uma palavra própria no cenário teológico mundial (Scannone, 1987, p. 30-32). Era uma “Igreja reflexo” da Igreja europeia, com uma teologia mimética de matrizes exógenas. Com a Conferência de Medellín (Colômbia) e o surgimento da Teologia da Libertação, é inegável a irrupção de um fato novo, que passou a ocupar espaço no diálogo teológico global, gerando uma “Igreja fonte” (Vaz, 1968, p. 17-22). Um diálogo vivo e aberto, para além do intercâmbio de publicações especializadas. Em pouco tempo, a Teologia da Libertação ganhou espaço nos meios eclesiais, na esfera pública, nos meios de comunicação e, de modo particular, nos meios populares. Porém, tal teologia não é fruto de um movimento espontâneo e gratuito. As condições que possibilitaram seu surgimento se devem às transformações pelas quais passaram a Igreja e o subcontinente nas décadas de 1950 e 1960 e, mais concretamente, ao intenso debate teológico de teólogos e teólogas da

América Latina, bem formados na Europa, com o protagonismo de intuições originais e singulares de Gustavo Gutiérrez.

Em terceiro lugar, Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação por ter mudado a natureza da Teologia. O Hemisfério Norte-Occidental já se autoconcebeu como a única civilização, possuidora da única filosofia, do único modo de fazer ciência, da única forma de democracia e, a Igreja católica, em seu seio, como a proprietária da única teologia possível. Na história do cristianismo, com exceção do período patrístico, quando reinou um certo pluralismo teológico², a Teologia da Libertação é a primeira teologia elaborada fora do centro hegemônico de uma “única” teologia católica, que se pretendia universal. Entretanto, desde seus primórdios, Gustavo Gutiérrez concebeu a Teologia da Libertação como “uma nova maneira de fazer teologia”, uma “nova teologia”. Ele a caracteriza como o “momento segundo”, precedido por um “momento primeiro” — a experiência de fé de comunidades eclesiais, inseridas na sociedade, em perspectiva libertadora (*“a reflexão crítica sobre a práxis, à luz da fé”*, G. Gutiérrez)³. Em outras palavras, para ele, à luz da opção pelos pobres, a natureza da nova teologia está em constituir-se na inteligência da fé, de maneira deliberada, intencional e reflexa em, desde e para o contexto dessa experiência de fé.

Em quarto lugar, Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação por ter mudado o lugar e a função da Teologia. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada, a nova teologia que nasce é fruto da necessidade vital de se pensar teologicamente a experiência viva e concreta das comunidades eclesiais, inserida em perspectiva libertadora, no seio de uma sociedade marcada pela injustiça institucionalizada. É uma nova teologia, que inova em relação à Teologia Clássica medieval e à Teologia moderna europeia, pois, primeiro vem a experiência comunitária libertadora da fé, depois vem a teologia como sua inteligência reflexa. É uma teologia que prioriza a realidade à abstração e que coloca a teologia a serviço da fé. E como se trata de uma fé eclesial, consequentemente, não há autêntica teologia fora do tecido eclesial. Quanto à função da teologia, historicamente, o cristianismo apoiou projetos de dominação e de colonização, mas, para a nova teologia nascente, precisa contribuir para a libertação, colocar-se ao lado dos excluídos, desde o “reverso da história”, ser uma instância retroalimentadora das práticas das comunidades eclesiais, inseridas profeticamente na sociedade.

Pai, por estar engajado em seu contexto e à altura de seu tempo

A Teologia da Libertação só poderia ter nascido na década de 1960, na América Latina e por parte de alguém que estivesse interagindo estreitamente no contexto da época e à altura de seu tempo. Toda forma de conhecimento é um saber situado e muito mais a Teologia da Libertação, que se articula a partir de seu contexto e quer contribuir com as comunidades eclesiais inserida nele. É no seio de uma sociedade circunstanciada e de uma Igreja concreta que a Teologia da Libertação nasce e se explica.

² Na época patrística, além das particularidades entre Oriente e Ocidente, coexistiram pelo menos dois grandes sistemas teológicos: um em torno a Irineu de Lion e, outro, em torno a Agostinho de Hipona.

³ É a definição clássica da especificidade do método da teologia latino-americana, cunhado por Gustavo Gutiérrez na obra *Teología de la Liberación: Perspectivas*, de 1971, que logo foi traduzida na Itália (1972), nos Estados Unidos (1973), na Bélgica (1974) e na Alemanha (1975).

O contexto social

No âmbito social, há quatro binômios que caracterizam a efervescência social e resumem o debate na década de 1960, com a participação ativa de segmentos da Igreja, e no caso dos movimentos da Ação Católica, em especial a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Universitária Católica (JUC), com a participação direta de Gustavo Gutiérrez como assistente eclesiástico. Vejamos resumidamente.

Opressão-libertação

Paradoxalmente, na América Latina, o nascimento de uma consciência libertadora está relacionado com a intensificação da dominação (Dussel, 1981, p. 47-51) e de uma indignação ética contra ela. Foi do cativo de amplas camadas populares de uma sociedade excludente que se fizeram ouvir vozes que clamavam por libertação. Em nosso subcontinente, a opressão se intensificou com o rápido avanço do capitalismo, depois da Segunda Guerra Mundial. Sua forma selvagem, imposta pelos grandes centros econômicos, modernizou-se rapidamente e aumentou a exploração da força de trabalho. Com isso, gerou-se, sobretudo no “Terceiro Mundo”, enormes massas de pobres e explorados, de desempregados marginalizados e excluídos. De um lado, era o capital se concentrando cada vez mais em poucas mãos e, de outro, o aumento expressivo do número dos excluídos. Quando as forças liberais já não conseguiram sustentar a insatisfação dos excluídos, recorreu-se aos regimes autoritários e às ditaduras militares, baseados na ideologia de Segurança Nacional (Arroyo, 1972).

Populismo-nacionalismo

Pacto populista e nacionalismo é outro binômio característico do contexto originário da Teologia da Libertação. O clima de insatisfação engendrou uma consciência libertadora cada vez mais vigorosa, que encontrou novo estímulo no pacto populista e evoluiu estreitamente ligado às reivindicações populares, criando um clima de expectativas e de conquistas. O populismo estendeu-se da década de 1940 até a primeira metade da década de 1960. Foram governos desenvolvimentistas reformistas, que despertaram muitas esperanças e expectativas populares, ainda que o líder não pudesse atendê-las, pois estavam além das possibilidades políticas e econômicas do país. Era um populismo revestido de nacionalismo desenvolvimentista, com promessa de libertação do “colonialismo imperialista”. A solução proposta é a criação de um modelo de desenvolvimento nacional por meio da emancipação econômico-social e cultural do país, rompendo com o sistema neocolonial vigente, que é fonte de subdesenvolvimento em todos os campos — econômico, social, político e cultural.

Desenvolvimento-libertação

É nesse contexto populista que uma teoria político-econômica veio dar maior consistência ao movimento libertador — a Teoria da Dependência (Cardoso e Faletto, 1969). Depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o capitalismo teve um grande crescimento, com verdadeiros “milagres econômicos” nos países devastados pela guerra. Com isso, os países desenvolvidos da Europa Central e da América do Norte se distanciaram ainda mais dos países do chamado “Terceiro Mundo”, a periferia do sistema liberal capitalista. A tese dominante nos

meios liberais é que os países ricos se desenvolveram graças à combinação de três fatores — capital, tecnologia e mercado. Em consequência, os países do “Terceiro Mundo” ficaram no subdesenvolvimento precisamente pela carência desses três fatores. O subdesenvolvimento é visto como uma etapa prévia ao desenvolvimento. Por isso, defende-se a expansão do capitalismo mediante a internacionalização do capital, realizada particularmente pelas multinacionais. Entretanto, sociólogos ligados à Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) constataram que esse caminho havia levado, de fato, a uma modernização do capitalismo nesses países e enriquecido uma pequena camada de sua população, mas sem que a distância entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos diminuísse; ao contrário, havia aumentado. Havia crescido nos países periféricos a dependência em relação aos países centrais, sem que se apresentassem sinais de verdadeiro desenvolvimento autônomo. Constatava-se que o subdesenvolvimento não era realmente uma fase prévia ao desenvolvimento, ao contrário, se a entrada de capital era grande, maior ainda era sua evasão. Tratava-se, pois, de uma verdadeira dependência e com tendência a crescer: quanto mais desenvolvimento no Sul, mais dependência do Norte. A solução seria romper com a dependência.

Movimentos populares/movimentos da Ação Católica

Um quarto fator que caracteriza o contexto social do nascimento da Teologia da Libertação é a ligação dos cristãos com os *movimentos populares e estudantis*. Antes dos golpes militares que sucederam no continente a partir da década de 1960, havia na América Latina e no Caribe uma ampla mobilização popular e estudantil. As mobilizações populares empunhavam as bandeiras, sobretudo, da reforma agrária (cooperativismo e associações camponesas), da luta sindical (comando geral dos trabalhadores) e da cultura (educação popular). Já os movimentos estudantis tinham um cunho nacionalista, antagônico à exploração das multinacionais. A Ação Católica especializada foi de grande importância na conscientização e na organização dos movimentos populares, tanto que não atuavam isoladamente. O processo de radicalização de segmentos intelectualizados da classe média dava a impressão geral de se estar em plena fase pré-revolucionária. Foi quando foram deflagrados golpes de Estado com uma rapidez vertiginosa, impetrados por exércitos truculentos, que implantaram, com o apoio do grande capital internacional, sangrentas e longas ditaduras militares⁴, alimentadas pela “ideologia de segurança nacional” (Comblin, 1978) e em defesa da “civilização ocidental cristã” contra o comunismo.

O contexto eclesial

Foram a sintonia e a presença de setores da Igreja nos meios populares e a militância de cristãos em movimentos sociais que fizeram com que o grito e as questões que ecoavam nas ruas entrassem nos templos e fossem confrontados com a fé. Segundo Gustavo Gutiérrez, foi à medida que a Igreja foi se fazendo presente nos processos de libertação, iluminada pela fé, que respostas a questões cruciais foram exigindo uma nova maneira de teologizar (Dussel, 1981, p. 52-63).

⁴ Os golpes militares aconteceram: na Argentina, em 1966 e 1976; na Bolívia, em 1971; no Brasil, em 1964; no Chile, em 1973; no Equador, em 1972; no Peru, em 1968, e no Uruguai, em 1972.

A nova forma de presença da Igreja na sociedade só foi possível, naquele momento, primeiro graças à inserção dos cristãos no social, particularmente pela proximidade à realidade dos trabalhadores, propiciada, sobretudo, pelas encíclicas sociais de João XXII — *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963). Segundo, pelo novo clima criado pelo Concílio Vaticano II, principalmente em torno à *Gaudium et Spes*. Depois de quase cinco séculos de uma postura eclesiocêntrica, a Igreja saía do Concílio disposta a inserir-se no mundo moderno, sem medo nem rancores, sem desconfiança ou revanchismos, ao contrário, acreditando na bondade fundamental de todo ser humano. A *Gaudium et Spes*, ao fazer um discernimento dos novos “sinais dos tempos”, exortava os cristãos a assumirem sua missão no mundo, advertindo que “afastam-se da verdade os que, sabendo que não temos aqui na terra uma cidade permanente, mas que vamos em demanda da futura (Hb 13,14), pensam que podem por isso negligenciar seus deveres terrenos, sem se darem conta que a própria fé os obriga ainda mais a cumpri-los, segundo a vocação própria de cada um (2Ts 3,6-13; Ef 4,28)” (GS 43). E adverte que “o divórcio entre a fé que professam e o comportamento quotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo” (GS 43). Termina dizendo que “o cristão que descuida os seus deveres temporais, não cumpre seus deveres para com o próximo e até para com Deus e põe em risco a sua salvação eterna” (GS 43a).

Na América Latina, a Conferência de Medellín, em 1968, buscou fazer uma “recepção criativa” do evento e do espírito do Vaticano II no contexto do subcontinente, inserindo-se no processo de abertura da Igreja à sociedade, de modo particular de encarnação no mundo dos pobres, abrindo novos caminhos para experiências e práticas originais (Gutiérrez, 1987). Na realidade, o “espírito de Medellín” veio na esteira da *Populorum Progressio* (1967), publicada por Paulo VI um ano antes, com uma nova visão sobre a situação de pobreza das maiorias no “Terceiro Mundo”, entendida como subproduto do desenvolvimento dos países do “Primeiro Mundo” (Gutiérrez, 1987, p. 228). Pouco depois, o Sínodo dos Bispos de 1971 e 1974 corroborariam ainda mais a perspectiva libertadora. Soma-se a isso, a contribuição de uma geração de nuncios apostólicos com sensibilidade social, que propiciaram a nomeação de toda uma geração de bispos na perspectiva de uma Igreja dos pobres, em sua grande maioria, ex-assistentes eclesiais da Ação Católica. Esses bispos que não só foram decisivos em Medellín, como sustentaram por décadas os cristãos engajados nas comunidades eclesiais de base e nos movimentos sociais, defendendo-os com suas comissões de direitos humanos diante da repressão das ditaduras e inspirando-lhes com seu testemunho profético.

Mas foi sobretudo por meio dos movimentos da Ação Católica especializada que a Igreja estreitou laços de interação com as práticas transformadoras, que serviram de base para uma pastoral libertadora e uma reflexão teológica consequente com ela. Em sua forma especializada por ambientes, especialmente a Juventude Operária Católica (JOC), a Juventude Estudantil Católica (JEC) e a Juventude Universitária Católica (JUC) (Gomez de Souza, 1984) tiveram uma função destacada na gestação das condições para o surgimento da Teologia da Libertação. A partir de meados de 1950, em contato com as ideias de L. J. Lebreton e animados pela ação profética de bispos como Helder Câmara, Samuel Ruiz, Mendez Arceo e Leônidas Proaño, toma-se consciência da necessidade de uma prática cristã que incida sobre o político e o social, em prol da transformação da realidade (Alves, 1979, p. 124-125). A prática desses cristãos,

geralmente da classe média, junto aos setores populares, era sustentada pela teologia das realidades terrestres de G. Thils, pelo humanismo integral de J. Maritain, pelo personalismo social de E. Mounier, pela visão positiva das conquistas modernas de Teilhard de Chardin, pela reflexão sobre a dimensão social dos dogmas de H. de Lubac, pela teologia do laicato de Y. Congar ou pela reflexão de M. D. Chenu (Boff & Boff, 1986, p. 95-96), protagonista da *Nouvelle Théologie*, na Escola de Saulchoir. Apoiados nesses pensadores, os jovens da Ação Católica reuniram as condições para compreender o que se passava ao seu redor e para levantar questões, em nome da fé, sobre o papel dos cristãos no seio de uma sociedade marcada pela injustiça e pela exclusão.

E, pouco a pouco, o movimento passou da concepção de transformação da sociedade por meio da “conversão das consciências” (ideal histórico), na ótica de neocristandade de J. Maritain, para uma “transformação das estruturas sociais” (consciência histórica), na perspectiva do pensamento de E. Mounier e J. Lebreton. A passagem do “ideal histórico” à “consciência histórica” permitiu-lhes situar o compromisso pessoal não simplesmente no mundo, de forma genérica, mas de maneira coletiva no seio da sociedade autônoma na qual estavam inseridos. A pergunta crucial dos jovens — “O que significa ser cristão num mundo injusto?” — marca a origem da Teologia da Libertação, como tentativa de dar uma resposta coerente e consequente com o Evangelho (Freire, 1969, 1970). Foram, acima de tudo, os jovens da Ação Católica quem propiciaram à Igreja a consciência da problemática da opressão/libertação e o desenvolvimento de uma reflexão teológica consequente, tal como o reconhece explicitamente Gustavo Gutiérrez (Gomez de Souza, 1984, p. 153-158).

Finalmente, outro fator importante do contexto eclesial do qual surgiu a Teologia da Libertação foi o modo de ser Igreja das Comunidades Eclesiais de Base (CEB). Elas nasceram precisamente em torno à celebração da fé em perspectiva libertadora e na presença da Igreja nas periferias, nos meios populares, no compromisso social, em torno à leitura popular da Bíblia. Em seus primórdios, na década de 1960, elas estavam mais voltadas para a vida interna da Igreja. Mas, pouco a pouco, com a crescente articulação entre fé e vida, Palavra de Deus e compromisso social, as CEBs se abriram e se inseriram profeticamente na sociedade. Ao estreitar laços entre fé e processos reivindicatórios das aspirações populares, reforçaram a consciência de base dessas lutas e propiciaram uma pastoral libertadora (Azevedo, 1986).

Pai, por fazer a teologia interagir com o novo contexto

Testemunha Gustavo Gutiérrez que, quando do encerramento do Concílio Vaticano II, ele estava em Roma, mas não se sentiu atraído a participar da solenidade. Tinha consciência da magnitude da renovação eclesial desencadeada, mas também a sensação de um concílio mais voltado para as questões do “Primeiro Mundo” do que para o “Terceiro Mundo”. Já na ocasião, Gutiérrez se perguntava: a Igreja conclama os cristãos a se inserirem no mundo (LG 50, GS 40), mas dentro de que mundo? Do mundo dos 20% de incluídos ou do mundo dos 80% de excluídos? Do mundo dos 20% da população que consomem 80% dos recursos do planeta ou do mundo dos 80% de excluídos que só tem acesso a 20% deles? Não era um diagnóstico pessoal, mas fruto da “irrupção dos pobres” na década de 1960, em países do Hemisfério Sul, que se viam à margem das

conquistas da modernidade. As periferias, particularmente a América Latina, tomavam consciência de sua marginalidade e dependência em relação ao centro.

Gustavo Gutiérrez na gestação da nova teologia

A gestação da Teologia da Libertação se insere na atmosfera teológica marcada pela grande liberdade de debate e criatividade em torno à realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Além disso, a realização do Concílio havia propiciado o conhecimento mútuo das Igrejas locais e uma maior consciência da necessidade de uma unidade continental entre pastores e teólogos, assim como incentivava os teólogos a pensarem, sem o costumeiro mimetismo em relação à teologia europeia.

Sobre novas bases, começaram a proliferar os encontros de teólogos e teólogas para aprofundar, especialmente a relação entre fé e política, Evangelho e justiça social, questões estas postas pelos cristãos inseridos profeticamente na sociedade, sobretudo pelos jovens ligados ou oriundos da Ação Católica (Boff & Boff, 1986, p. 97)⁵. A primeira reunião de teólogos latino-americanos nessa perspectiva teve lugar em Petrópolis (Brasil), em março de 1964, seguida das reuniões de Havana (Cuba), Bogotá (Colômbia) e Cuernavaca (México), em 1965, bem como das reuniões de Montreal (Canadá) e Chimbote (Peru), em 1967, sempre com a presença de Gustavo Gutiérrez. Outras se seguiram no imediato pós-Medellín: nos dias 6 e 7 de março de 1970 celebrou-se, em Bogotá, o primeiro congresso sobre Teologia da Libertação, repetido no mesmo lugar de 26 a 31 de julho de 1971. Do lado protestante, o ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), entre 1970 e 1971, organizou também um evento semelhante em Buenos Aires.

Dada a importância do primeiro encontro realizado em Petrópolis em 1964, convém assinalar alguns aspectos que determinaram o rumo das demais reuniões e reflexões do grupo (Oliveros, 1980). Entre os estudos apresentados no encontro, destacam-se os textos de Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1964) e de Juan Luís Segundo (Segundo, 1964). Este, num primeiro momento, partindo de uma reflexão indutiva, ou seja, do desafio de uma presença da Igreja na realidade do subcontinente, faz algumas considerações teológicas em termos de iluminação dessa mesma realidade, para desembocar em três propostas pastorais concretas. Ainda que de forma embrionária e velada, já se vislumbram os traços característicos da epistemologia e do método da nova teologia. Quanto a Gutiérrez, por sua vez, apresenta a teologia como uma reflexão crítica sobre a práxis, à luz da fé, colocando as bases da nova maneira de teologizar.

Mas, seria sobretudo em torno à preparação da Conferência de Medellín (1968)⁶, que apareceriam as intuições básicas e os grandes eixos temáticos da futura teologia. Os múltiplos encontros de preparação haviam sido verdadeiros laboratórios, para uma teologia pensada a partir das questões oriundas do engajamento dos cristãos, numa sociedade marcada pela

⁵ Ressalta-se que a maioria quase absoluta dos teólogos ligados à teologia nascente foi militante da Ação Católica.

⁶ Sobre a trajetória da Igreja na América Latina do Vaticano II a Medellín, ver a excelente obra, também documental: Scatena, Sílvia. (2007). *In populo pauperum*. La Chiesa latino-americana dal Concilio a Medellín (1962-1965). Il Molino.

injustiça institucionalizada e a exclusão das maiorias⁷. Foi por volta de 1967 e 1968 que surgiram os primeiros artigos, em que se utiliza explicitamente na reflexão teológica, um método de reflexão na perspectiva do método ver-julgar-agir da Ação Católica (Assmann, 1968, p. 13-21). Aparece a busca de uma nova perspectiva teológica, elaborada de maneira indutiva, tal como o Magistério havia feito a leitura dos novos “sinais dos tempos” na *Gaudium et Spes*. Hugo Assmann iria ainda mais longe, afirmando que esse ponto de partida não poderia se limitar a algo abstrato como a “dignidade humana” ou a “vocação à liberdade”, mas teria que se basear em uma “análise estrutural da sociedade” (Assmann, 1968, p. 17).

Toda essa reflexão influenciaria diretamente a preparação da Conferência de Medellín, inicialmente baseada em esquemas desenvolvimentistas. A reunião de Mar del Plata (Argentina), em 1966, que celebrava a X Assembleia Ordinária do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) foi o momento de uma reviravolta de perspectiva: de uma postura desenvolvimentista a uma perspectiva libertadora, o que ficaria explícito no encontro de Melgar (Colômbia), em 1968.

Coerente com seu processo de preparação, a Conferência de Medellín, que teve a presença de Gustavo Gutiérrez, apesar de algumas ambiguidades, deixaria para trás a perspectiva desenvolvimentista e adotaria uma postura libertadora. Os 16 documentos em seu conjunto refletem, por um lado, sua conhecida “fidelidade criadora” em relação ao Concílio Vaticano II, na medida em que o acolhe não de forma mimetista, mas com maturidade e originalidade (Gutiérrez, 1987, p. 213-237) e, por outro lado, temas como “violência”, “justiça”, “paz”, “pobreza”, “promoção humana” etc., ocupam especial relevância no documento, em parte fruto da influência da *Populorum Progressio*, publicada no ano anterior. Expressões como “libertação de toda situação opressiva”, “situação de pecado”, “violência institucionalizada”, “mudança de estruturas”, “conscientização”, “educação libertadora” entre outras, presentes nos 16 documentos conclusivos, marcam a recepção da temática *dependência/libertação* e a rejeição dos esquemas desenvolvimentistas (Dussel, 1981, p. 70-78).

Gustavo Gutiérrez na gênese da nova teologia

Os antecedentes evocados no contexto socioeclesial, sobretudo o processo de preparação e de realização da Conferência de Medellín, tornaram propício o terreno para o nascimento da nova teologia. Ela é o resultado da confluência de dois movimentos: de um lado, o engajamento de segmentos cristãos na sociedade em perspectiva libertadora, principalmente da Ação Católica, procurando serem consequentes com sua fé e, de outro, a busca por parte de um inquieto grupo de teólogos, com o protagonismo de Gustavo Gutiérrez, por uma teologia que iluminasse a prática desses cristãos e que desse resposta à situação de dependência do subcontinente (Tamayo, 1989, p. 53-54).

Até a publicação do livro fundador da Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez, foram três anos intensos de muita criatividade e engenhosidade por parte de pensadores engajados no lugar certo e na hora certa. Já a partir de 1964, em plena realização do Concílio,

⁷ Nesse período, a temática da libertação começa a se fazer presente em documentos pastorais, como mostra a obra organizada por Rossi, J. J. *Iglesia Latinoamericana: ¿protesta o profecía?* Buenos Aires: Avellaneda, 1964.

um grupo de teólogos e pastoralistas latino-americanos se dava conta de que a teologia elaborada na América Latina era uma reprodução mimética da teologia europeia. Para responder aos desafios do próprio contexto, propõe-se, então, forjar uma reflexão teológica que tome como ponto de partida a situação de dependência e de dominação, não somente da América Latina, mas de dois terços da humanidade. Para isso, desempenhou um papel importante a mediação das ciências humanas e sociais na apreensão da realidade (Maldonado & Dussel, 1975, p. 54-56), especialmente a sociologia e a economia, as quais na América Latina, a partir de 1964, tinham passado do desenvolvimentismo à “teoria da libertação”, por meio do diagnóstico da Teoria da Dependência.

Persuadidos da pertinência de tal teoria, teólogos e teólogas de vários países latino-americanos, também tomaram consciência de que o método teológico europeu é inadequado para a América Latina. A realidade do subcontinente não permite que a teologia ignore seu próprio contexto. Impunha-se, com urgência, segundo Hugo Assmann, sob pena de “cinismo” (Assmann, 1973, p. 40), a elaboração de um discurso teológico com uma metodologia original, que desse resposta, a partir da fé, sobretudo aos desafios socioeconômicos, políticos, culturais e religiosos do subcontinente, ou seja, à questão da pobreza estrutural.

E foi justamente nesse período de recepção das Conclusões de Medellín que apareceram as reflexões embrionárias da Teologia da Libertação. Gustavo Gutiérrez, por exemplo, contrapôs uma teologia da “libertação” à do “desenvolvimento” (Gutiérrez, 1968, 1969), da mesma forma que Richard Schull (1968a) e Rubem Alves (1968a, 1968b). Lúcio Gera se contrapôs às teologias da secularização, da revolução e da “morte de Deus” (Gera, 1970, 1972). Hugo Assmann estabeleceu a diferença entre uma teologia da libertação e a teologia da esperança (Assmann, 1973). Outros, como Enrique Dussel (1973, 1974a, 1974b) e Juan Carlos Scanonne (1971, 1972), forneceram um substrato histórico-filosófico e epistemológico, respectivamente, à teologia nascente. Também várias revistas de teologia publicaram importantes contribuições nessa linha⁸.

Entretanto, a Teologia da Libertação como reflexão sistematicamente articulada só surgiria com o primeiro congresso de Teologia da Libertação, ao qual já se fez referência anteriormente, realizado em Bogotá em 1970 e, repetido no ano seguinte, no mesmo local (Simposio de Teología de la Liberación, 1970, 1972). Foi logo após esses congressos que apareceu a obra de Gustavo Gutiérrez (1971), seguida das obras de Hugo Assmann (1971) e Leonardo Boff (1972). O livro de Gustavo Gutiérrez, *Teologia da Libertação: Perspectivas*, constitui uma teologia da libertação fundamental, com a caracterização de uma nova maneira de teologizar em relação ao contexto e à Mensagem revelada, por meio de um novo método que faz da teologia “uma reflexão sobre a práxis, à luz da fé”.

Pai, por ter mudado a natureza da teologia

⁸ Destacam-se as revistas *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular* (Chile), *Revista Eclesiástica Brasileira – REB* (Petrópolis-Brasil), *SIC* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), *Víspera* (Montevideu) e *Servicio de Documentación del MIEC* (Lima).

Gustavo Gutiérrez é o pai da Teologia da Libertação, pois foi ele o primeiro a apresentar uma proposta orgânica de “teologia da libertação” — uma teologia fundamental da libertação — e quem encontra para ela uma formulação praticamente definitiva (Scannone, 1987, p. 25). A sua obra *Teologia da Libertação: Perspectivas* tem o mérito de fazer da noção de “libertação” um conceito fundante de um sistema teológico ou de uma teologia global. A Teologia da Libertação nascente se autocompreende não como uma teologia do genitivo, uma teologia temática, na qual a libertação é apenas um tema ligado à teologia moral, mas uma categoria fundante de uma teologia fundamental, que repensa de maneira indutiva, ou seja, a partir da situação histórica de um subcontinente dependente e dominado, a globalidade da Revelação.

É nesse sentido que Gustavo Gutiérrez fala de “um novo modo de fazer teologia”, uma vez que a “práxis libertadora” é assumida como uma nova perspectiva hermenêutica. Trata-se de uma teologia não somente como função crítica da ação pastoral, mas como “reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra revelada” (Gutiérrez, 1971, p. 38). Uma reflexão “na” e “sobre” a práxis histórica, em confronto com a Palavra. Em sua concepção, trata-se de uma Teologia “da” Libertação: a preposição “da” se explica “na” e “sobre” a libertação, no sentido de que a libertação ou a práxis histórica não são somente os objetos da reflexão, como explicita também o lugar de “onde” e “a partir de onde” ela se articula, lugar com implicações para o sujeito (Gutiérrez, 1971, p. 36).

A teologia é compreendida, assim, como “momento segundo”, precedido por um “momento primeiro”, que é a práxis da libertação. É o que mais tarde se denominaria “passo zero” ou “momento pré-teológico”, que supõe o engajamento ou a “experiência espiritual do pobre” por parte do teólogo, uma vez que a reflexão teológica não toma a práxis simplesmente como tema ou objeto de reflexão, mas como lugar epistêmico. Sem esta “síntese viva com a prática viva”, o teólogo não reúne as condições epistemológicas adequadas para fazer teologia (Boff, 1990, p. II).

A nova teologia, entretanto, frisa Gustavo Gutiérrez, enquanto reflexão crítica da práxis, não substitui as funções tradicionais da teologia como “sabedoria espiritual” (teologia patrística) ou como “saber racional e científico” (teologia clássica), mas as pressupõe e necessita, assim como as complementa e permite uma nova compreensão delas (Scannone, 1987, p. 26). Em relação às teologias anteriores, há sim um distanciamento metodológico com relação ao método dedutivo da teologia clássica, pois enquanto *scientia de Deo* ou *fides quaerens intellectum*, por meio do método da *analogia fidei*, ela articula as *auctoritates* e a *ratio* para dar uma resposta à pergunta da fé para a fé (Libânio, 1989, p. 84-87). Distanciamento também do método via de regra indutivo da teologia moderna, dado que na medida em que se articula a partir das perguntas postas pela razão autônoma e pela experiência, a partir do método *auditus fidei*, elabora uma teologia positiva, que busca comunicar e explicitar no decurso do tempo e segundo as condições culturais de cada época, as verdades reveladas, fazendo uma hermenêutica da hermenêutica (Libânio, 1989, p. 90-94). Já a Teologia da Libertação se articula a partir de um método, nem dedutivo e nem indutivo, mas, precisamente dialético, fruto da correlação dos dois, visto que tem como “ponto de partida” a “experiência de Deus no pobre”, fazendo uma hermenêutica da dialética. O ponto de partida é a fé, é certo, mas se “parte de Deus

partindo do pobre ou se parte do pobre partindo de Deus” (Boff, 1990, p. IV), estabelecendo uma distinção, de um lado, entre teologia, revelação e fé e, de outro, marcando uma relação indissociável entre esses três fatores, uma vez que a norma da fé (*norma normans*) é a Palavra de Deus, proclamada e vivida na Igreja, que peregrina na história.

Para Gustavo Gutiérrez, nem seria possível uma teologia autenticamente eclesial, sem estar apoiada na tradição viva da Igreja, espaço onde foram elaboradas as grandes sínteses teológicas do passado. O “novo” da nova teologia, segundo ele, não é um começo totalmente novo. A nova maneira de teologizar está situada no seio da Tradição da Igreja, como uma leitura atualizadora da Palavra revelada, tradição viva do conhecimento e da experiência que vem acumulando interpretações ao longo dos séculos. Sua relação com a longa tradição teológica da Igreja é de apropriação, ainda que não de forma paralela ou justaposta, mas de síntese teórica, por meio da produção de um “novo sentido” para um novo contexto. Mais do que “ruptura” epistemológica, o método da “nova teologia” é uma “refundição” epistemológica dos métodos das teologias anteriores (Sousa Santos & Meneses, 2010; Tamayo, 2017).

Em resumo, a nova teologia nascente, enquanto inteligência reflexa da práxis histórica, é um “momento segundo”, que se articula a partir de um “momento primeiro”, que é a práxis libertadora da fé na Igreja e na sociedade. Chama-se a atenção que diante da teologia como discurso sobre a Revelação de um Deus que se manifestou mediante “símbolos, conceitos e ações” (Libânio, 1989, p. 212), historicamente, a Teologia Patrística privilegiou o *simbólico* em sua reflexão, elaborando uma teologia como *sabedoria (sapientia)* (Gutiérrez, 1970, p. 10); a Teologia Clássica privilegiou o *conceitual*, elevando a teologia ao patamar de *ciência* (Gutiérrez, 1970, p. 11); e a Teologia da Libertação, juntamente com a Teologia Moderna, privilegia o nível *performativo* da fé, ou seja, as ações. “Primeiro” vem a ação pastoral ou a práxis histórica, “depois” vem a teologia como reflexão sobre a presença e a atuação da Igreja em seu contexto (Gutiérrez, 1970, p. 11). A Teologia da Libertação coloca como condição para uma teologia autenticamente eclesial o imperativo de ser também teologia pastoral (Libânio, 1989, p. 164), pois uma teologia que não serve, não serve para a Igreja e para a sociedade.

Pai, por ter mudado o lugar e a função da teologia

Para Gustavo Gutiérrez, como a teologia se articula na práxis da fé dos cristãos, engajados em comunidades eclesiais inseridas no seio da sociedade, consequentemente, não há autêntica teologia fora do tecido eclesial e social. O lugar da teologia não é a academia, pois, embora deva guardar toda sua objetividade e criticidade enquanto inteligência da fé, ela está a serviço da vivência da fé, em comunidades eclesiais inseridas profeticamente no mundo. Consequentemente, nem toda teologia, ainda que se diga ancorada na fé, se esta não for uma fé eclesial, que opera pela práxis de comunidades inseridas profeticamente na sociedade, não é autêntica teologia.

A vida da comunidade eclesial como “lugar natural” da teologia

Para Gustavo Gutiérrez, como a teologia está a serviço da evangelização e da vivência cristã no mundo, o lugar da teologia é a comunidade congregada dos fiéis, no seio da sociedade.

Aqui está uma das peculiaridades da Teologia da Libertação, incompreensível fora dessas circunstâncias. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada, ela é fruto da necessidade vital de se pensar teologicamente a experiência viva e concreta da comunidade eclesial, inserida no mundo. Primeiro, vem a experiência comunitária da fé, depois vem a teologia como sua inteligência reflexa. Um “momento segundo”, é verdade, mas nem por isso secundário, antes indispensável como esforço reflexivo de iluminação da complexa experiência da fé num contexto concreto.

A evolução posterior e, sobretudo, os embates aos quais a Teologia da Libertação foi submetida, deixariam na penumbra este dado simples e, à primeira vista, sem grande importância: a vida da comunidade eclesial como “lugar natural” da teologia. Com isso, se afirma não só a teologia como uma realidade inseparável da consciência viva da Igreja, mas também a convicção reflexa de que a vida e a experiência de uma comunidade eclesial concreta, inserida no mundo, precedem a teologia (Palácio, 2000, p. 51-64).

Por isso, para Gustavo Gutiérrez, uma autêntica teologia será sempre um “momento segundo”, o momento teórico do agir eclesial. A Teologia da Libertação é uma teologia contextualizada original, não necessariamente pelo seu método e menos ainda pelo seu produto final, mas antes pela experiência eclesial que a sustenta. O essencial desse paradigma teológico, não é a teologia, mas a libertação, a experiência encarnada da fé, em perspectiva transformadora. É a partir daí que nasce a teologia como inteligência da fé, de maneira deliberada, intencional e reflexa *em, desde e para* o contexto desta mesma experiência de fé. Sua singularidade não está na teologia como tal, nem em seu método, mas na experiência eclesial da qual ela vive e para a qual quer apontar caminhos que sejam resposta a desafios concretos. Em última instância, a Teologia da Libertação inova em relação a outras teologias por mudar de lugar e de função. Ela não se articula desde a academia, a partir de questões teóricas ou de vaidades disputadas entre teólogos. As boas ideias, também em teologia, não caem do céu; brotam da realidade. A experiência de fé das comunidades eclesiais dá à teologia o que pensar.

Assim, ao vincular o discurso teológico a uma reflexão da práxis, Gustavo Gutiérrez dá à teologia um novo lugar em relação às teologias anteriores. É uma teologia que assume, de modo consciente e consequente, o caráter regional ou contextual de toda teologia. Na perspectiva da razão moderna, ao assumir uma racionalidade indutiva e histórica, esta “nova forma de fazer teologia” é concebida como uma “teologia em contexto”. Uma teologia não simplesmente reflexo da práxis, mas uma teologia que assume consciente e criticamente seu contexto socioeclesial (Assmann, 1973, p. 40). Immanuel Kant já havia mostrado que todo conhecimento é contingente aos “sujeitos” e aos interesses inerentes aos pressupostos de toda prática, assim como ao “contexto” (Kant, 2001, p. 57).

A marca contextual da nova teologia está vinculada ao fato de, metodologicamente, partir de um “momento primeiro” (a práxis de libertação) e de constituir-se em um “momento segundo”, enquanto “reflexão *sobre* a práxis libertadora da fé” dos cristãos na Igreja e na sociedade, privilegiando, com isso, o nível performativo da mensagem cristã. A “práxis libertadora” é assumida como uma nova perspectiva hermenêutica. O “momento primeiro” ou

“momento pré-teológico”, implica por parte do teólogo o engajamento ou a “experiência espiritual de Deus no pobre”, uma vez que a reflexão teológica não toma a práxis simplesmente como tema ou objeto, mas como lugar epistêmico. Sem esta “síntese viva com a prática viva”, o teólogo não reúne as condições epistemológicas adequadas para fazer teologia (Boff, 1990, p. II).

O contexto concreto ou a vida das comunidades eclesiais como lugar natural da nova teologia e a consequente releitura da globalidade da mensagem revelada a partir desse lugar significa a renúncia de toda pretensão de universalismo totalizante, que conduz a totalitarismos. Assumir a contingência do contexto desautoriza toda pretensão de absoluto e de objetividade total. Isso não significa, entretanto, que a nova teologia seja uma teologia parcial, uma “teologia 2” no interior de uma “teologia 1” que a precede (Boff, 1990, p. 79-114), mas uma teologia global, uma omniteologia, pois a partir de um determinado contexto e ótica particular, faz uma leitura da globalidade da Mensagem revelada. No entanto, se por um lado a consciência do caráter regional da nova teologia — fruto da contingência de todo saber a um contexto particular — significa renunciar a toda pretensão de universalismo totalizante, por outro, não significa a renúncia da busca de universalidade. A nova teologia não é útil apenas para a América Latina, pois, como “a opção pelos pobres radica na fé cristológica”, sua abordagem é expressão da universalidade da Palavra revelada.

A Teologia da Libertação como libertação da teologia

Para Gustavo Gutiérrez, uma autêntica teologia precisa ser crítica da convivência da Igreja com processos colonizadores e libertar a teologia da ideologia opressora, por meio de uma espécie de “descolonização epistêmica”, para fazer dela um instrumento de libertação e não de legitimação da opressão, como historicamente foi a Igreja no Continente. Nessa perspectiva, apoiada nas vozes proféticas do período colonial, a nova teologia procura ler a história a partir da ótica dos pequenos, dos vencidos, a partir do “reverso da história” (Gutiérrez, 1971, p. 38). Uma teologia que toma consciência de que a história, vista pelo seu avesso, é outra história, a verdadeira história, o que implica contribuir para descolonizar mentes e as relações em todos os âmbitos.

Gustavo Gutiérrez tem consciência de que uma teologia em perspectiva decolonizadora, não é uma teologia que busca simplesmente ser a voz dos que não têm voz, mas favorecer processos de empoderamento daqueles que não têm voz, para que eles mesmos possam dizer seu mundo, contar a verdadeira história e, assim, fazer sua própria história. Uma teologia que não seja cínica e que denuncie o cinismo dos satisfeitos é uma teologia que vê e assume as contradições de um contexto de opressão e toma posição, uma vez que neutralidade significa colocar-se do lado do opressor. Historicamente, a teologia não só não tomou posição frente a situações de injustiça institucionalizada, como em muitos casos colaborou com projetos históricos colonizadores. Em nosso continente, os conquistadores se acreditavam investidos de uma missão — expandir o império e a fé. E o cristianismo que chegou com o colonizador foi uma mescla de mercado e salvação. Mundos completamente diferentes começaram a tecer laços, não necessariamente de interação e de intercâmbio, mas sobretudo de subordinação política, de exploração econômica e de dominação religiosa.

Nessa perspectiva, um dos interlocutores mais diretos de Gustavo Gutiérrez, Juan Luís Segundo, afirma que, se historicamente a teologia colaborou com a opressão, agora precisa promover a libertação. Em consequência, a Teologia da Libertação quer ser “a libertação da teologia da ideologia opressora” (Segundo, 1975). Não que a teologia esteja isenta de ideologia, pois todo posicionamento, inclusive a neutralidade, exerce uma função social. À luz da fé cristã, a função da teologia necessariamente precisa ser libertadora. Uma teologia que não serve para libertar o povo de todo tipo de opressão, não serve para a Igreja, porque não estaria a serviço do Reino de Deus, que em sua dimensão imanente, se confunde com uma sociedade fraterna, justa e solidária.

A nova teologia que nasce leva a sério a crítica da religião como alienação e, à luz da opção pelos pobres, assume uma postura antissistêmica, toma posição frente à ideologia do desenvolvimentismo, expondo-se à reação dos poderes constituídos, seja da sociedade como da Igreja. Dada a mudança de função da nova teologia, veio a acusação que os cristãos engajados no social constituem uma “igreja popular” contra a hierarquia, que a opção pelos pobres é classista e incentivadora da luta de classes, que a nova teologia é uma teologia sem Deus, uma derivação do marxismo, que politiza e ideologiza a fé. Vieram também os processos e punições a teólogos e teólogas. Do âmbito da sociedade, veio a perseguição e até a morte, como no caso do massacre da comunidade de teólogos jesuítas em El Salvador (1989).

Considerações finais

Não é preciso dizer que as tensões que a Teologia da Libertação provocou e continua provocando no seio da sociedade e da Igreja se tratam de uma ousadia que continua fazendo caminho. O fato de Gustavo Gutiérrez ter posto no centro da vivência e da reflexão da fé a opção pelos pobres, algo que é do próprio Evangelho, pois está “implícita na fé cristológica”, trouxe implicações para a missão evangelizadora da Igreja e para todo e qualquer discurso teológico. Por isso, logo fizeram da Teologia da Libertação uma teologia mártir e, de Gustavo Gutiérrez, um teólogo incômodo para os satisfeitos e esperança para os pobres. Com humildade, sabedoria e profecia, ele soube, entretanto, na eloquência de seu discurso ou de seu silêncio, viver com humor o martírio em todo o transcurso de uma vida longa, que lhe permitiu em vida ver sua obra acolhida pelo magistério de um papa latino-americano, que universalizou a singularidade de uma reflexão teológica, que soube se situar no reverso da história e alimentar a esperança dos vencidos.

Trata-se de um modo de fazer teologia eminentemente desestabilizador dos parâmetros que, historicamente, fundamentaram a configuração da Igreja, sua missão evangelizadora, e a própria teologia, sua inteligência reflexa. A Teologia da Libertação subverte o modo tradicional de fazer teologia e advoga por uma verdade menos epistemológica e mais ontológica, que passe pela verificação da práxis, assumida, não como lugar de aterrissagem de uma ortodoxia previamente determinada, mas como como lugar epistêmico e fonte criadora de ideias.

Em Gustavo Gutiérrez, na simbiose entre biografia e bibliografia, encontra-se o imperativo de o teólogo estar sempre onde o povo está, inserido profeticamente em seu

contexto, interagindo com todos os seus atores, em especial com os que se situam no reverso da história. É desde a periferia, desde a práxis histórica que, à luz da fé, Gutiérrez precisa articular um discurso que seja o “momento segundo” de um “momento primeiro”, que são as práticas libertadoras. A vivência da fé de uma Igreja da libertação precede a Teologia da Libertação, mudando o lugar e a função da teologia. Enquanto reflexão da práxis, à luz da fé, o lugar natural da teologia é a comunidade eclesial inserida profeticamente na sociedade. E como a missão da Igreja é tornar presente o Reino da justiça e da paz no mundo, a função da teologia é servir aos cristãos e à humanidade em seus processos de libertação de tudo aquilo que se contrapõe ao Reino de Deus, Reino da vida em abundância, que Jesus veio trazer para todos e todas (cf. Jo 10,10).

Referências

- Alves, M. (1979). *A Igreja e a política no Brasil*. Loyola.
- Alves, R. (1968a). El protestantismo como una forma de colonialismo. *Perspectivas de Diálogo*, 38, 242-248.
- Alves, R. (1968b). *Towards a Theology of Liberation*. Princeton.
- Arroyo, G. (1972). Pensamiento latino-americano sobre el desarrollo y la dependencia externa. In *Fe cristiana y transformación social en América Latina: Encuentro de El Escorial*. Sígueme.
- Assmann, H. (1968). Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento. *Revista Vozes*, 62, 13-21.
- Assmann, H. (1971). *Opresión-liberación: Desafío de los cristianos*. Tierra Nueva.
- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependiente*. Sígueme.
- Azevedo, M. (1986). *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. Loyola.
- Boff, C. (1990). *Théorie et pratique : La méthode des théologies de la libération*. Cerf.
- Boff, L. (1972). *Jesus Cristo Libertador*. Vozes.
- Boff, L., & Boff, C. (1986). *Como fazer Teologia da Libertação*. Vozes.
- Cardoso, F. H. & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.
- Comblin, J. (1978). *A ideologia de segurança nacional: O poder militar na América Latina*. Civilização Brasileira.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Tomos I-II). Edicol.
- Dussel, E. (1974a). *Ética y teología de la liberación*. Edicol.
- Dussel, E. (1974b). *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme.
- Dussel, E. (1981). *De Medellín a Puebla: Una década de sangre e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*. Paulinas.
- Freire, P. (1969). *Educação como prática da liberdade*. Paz e Terra.
- Freire, P. (1970). *A pedagogia do oprimido*. Paz e Terra.
- Gera, L. (1970). *La Iglesia debe comprometerse en lo político*. JECI.
- Gera, L. (1972). La misión de la Iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación. *Passos*, 8, 21-42.
- Gomez de Souza, L. A. (1984). *A JUC: Os estudantes e a política*. Vozes.
- Gutiérrez, G. (1964). *Ponencia* (I Reunión de Teólogos latinoamericanos celebrada en Petrópolis en 1964). Centro Bartolomé de las Casas.

- Gutiérrez, G. (1968). *La Pastoral de la Iglesia en América Latina*. CEP.
- Gutiérrez, G. (1969). *Hacia una Teología de la Liberación*. CEP.
- Gutiérrez, G. (1970). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la Liberación: Perspectivas*. CEP.
- Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en América Latina. In G. Alberigo e J. P. Jossua (Org.), *La recepción del Vaticano II*. Cristiandad.
- Libânio, J. B. (1989). *Teología de la Liberación: Guía didáctica para su estudio*. Sal Terrae.
- Kant, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian.
- Maldonado, E., & Dussel, E. (Eds.). (1975). *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina*. Encuentro Latinoamericano de Teología.
- Oliveros, R. (1980). *Liberación y Teología: Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1977*. Centro de Estudios y Publicaciones.
- Palácio, C. (2000). Trinta anos de teologia na América Latina: Um depoimento. In L. C. Susin (Ed.), *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. Loyola.
- Scannone, J. C. (1971). Hacia una dialéctica de la liberación. *Stromata*, 17, 23-60.
- Scannone, J. C. (1972). El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación. *CIAS*, 211, 5-20.
- Scannone, J. C. (1987). *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Ediciones Cristiandad.
- Schaull, R. (1968a). Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre. *IDOC*, 43.
- Schaull, R. (1968b). La liberación humana desde la perspectiva teológica. *Mensaje*, 168, 175-179.
- Segundo, J. L. (1964). Pastoral latinoamericana: Hora de la decisión. *Mensaje*, 127, 74-82.
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Lohlé.
- Simposio Teología de la Liberación. (1970). *I – Liberación, opción de la teología latinoamericana en la década de los 70, Aportes para la liberación* (Conferencias, encuentros de teología de liberación en Bogotá, 1970). Bogotá.
- Simposio Teología de la Liberación. (1972). *II – Liberación en América Latina* (Encuentro teológico celebrado en Bogotá, julio de 1971). Bogotá.
- Sousa Santos, B., & Meneses, M. P. (2010). *Epistemologias do Sul*. Cortez.
- Tamayo Acosta, J. J. (1989). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Verbo Divino.
- Tamayo, J. J. (2017). *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. Trotta.
- Vaz, H. C. de L. (1968). Igreja-reflexo vs Igreja-fonte. *Cadernos Brasileiros*, 46.