

TENDÊNCIAS CATÓLICAS: PERSPECTIVAS DO CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO

*Flávio Munhoz SOFIATI**

RESUMO: O texto analisa as diferentes vertentes da Igreja Católica no Brasil, apresentando-as a partir de teóricos da própria Igreja das ciências sociais. Em seguida, discute-se a tendência ligada à Teologia da Libertação, chamada de Cristianismo da Libertação. Afirma-se que o conceito de “Tendências Internas do Catolicismo” é mais apropriado para compreender os processos internos do catolicismo e que, atualmente, a Teologia da Libertação vem perdendo espaço no cenário religioso. Isso ocorre em virtude de questões internas – como o fortalecimento do movimento carismático – e externas – como o advento do neoliberalismo. Diante dessa situação, esse segmento assume uma nova postura de **atuação**, que tem como idéia central a construção de mudanças “de baixo para cima” e em longo prazo. Conclui-se que houve um recuo programático dessa tendência que passa a priorizar sua ação no interior da Igreja e a valorizar temas como espiritualidade, ecologia e cultura em detrimento da dimensão política.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia da Religião. Catolicismo. Tendências católicas. Teologia da libertação.

Introdução

A visita do Papa Bento XVI em 2007 ao Brasil, na ocasião da abertura da **5ª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe**, reacendeu o debate e a crítica acerca das posições conservadoras da Igreja Católica (IC). O discurso contra a legalização do aborto e a defesa de temas tradicionalistas, como o retorno da missa em latim, expressam objetivamente as posições de Roma. Além disso, a visita de Bento XVI teve o sentido de fortalecer a estratégia católica de recuperação de seus fiéis na América Latina. Dessa forma, demonstrou-se uma

* USP – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. São Paulo – SP – Brasil. 05508-900 – flaviosofia@usp.br

simpatia do Papa aos movimentos católicos que estão tendo certo sucesso nessa estratégia, em particular a Renovação Carismática Católica (RCC).

Do outro lado da balança está a Teologia da Libertação (TL), as Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), as pastorais sociais e da juventude que compõem o que Löwy (2000) chama de Cristianismo da Libertação. Esta se encontra numa crise de identidade desde meados de 1990. Apesar do Papa não ter expressado publicamente uma posição contrária a esses setores, essa permaneceu à margem de sua agenda no Brasil, sendo que a RCC participou, organizou e articulou a maior parte de suas atividades. Por exemplo, na missa de beatificação do Frei Galvão, no Campo de Marte em São Paulo, todo o mobiliário do altar foi cedido pela Comunidade de Vida Canção Nova; no Encontro com Jovens no Pacaembu, as bandas e os jovens que falaram com o Papa eram carismáticos; e a visita na “Fazenda da Esperança” também foi articulada pelo movimento carismático. Além disso, Roma recentemente proibiu as atividades do padre jesuíta Jon Sobrino, um dos mais importantes teólogos da libertação em exercício.

Diante desses novos episódios, a proposta desse artigo é apresentar elementos que contribuam para a compreensão acerca dos rumos do catolicismo no Brasil, a partir da análise do chamado Cristianismo da Libertação. Propõe-se uma análise sócio-histórica que possa responder às seguintes questões: A teologia da Libertação morreu? O que provocou sua crise no Brasil? Quais os elementos que objetivamente demonstram essa crise? Dessa forma, este texto parte da apresentação das diferentes tendências presentes no interior do catolicismo no Brasil. Em seguida, faz-se um breve resgate histórico do Cristianismo da Libertação a partir das conferências episcopais latino-americanas de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Por fim, analisa-se a conjuntura dos anos 1990 e a nova configuração católica no Brasil.

Tendência no catolicismo brasileiro

Na análise do catolicismo, parte-se da perspectiva de que há diferentes vertentes no interior da IC no Brasil, que podem ser analisadas a partir de teóricos da própria Igreja e autores das ciências sociais. O teólogo J. B. Libanio (1999) identifica quatro **cenários** presentes no interior da IC: uma Igreja da Instituição, uma Igreja carismática, uma Igreja da pregação e uma Igreja da práxis libertadora. Na mesma direção, Boff (1994) elenca quatro **modelos**: igreja como totalidade, igreja mãe e mestra, igreja moderna e igreja a partir dos pobres. Já Gramsci (2001) e Löwy (2000) utilizam o termo **tendência** para descrever as diferenças existentes no interior da Igreja Católica: tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e os

radicais. Enquanto Libanio (1999) e Boff (1994) enfatizam as diferenças eclesiais, Gramsci (2001) e Löwy (2000) identificam essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as relações dos católicos com as várias formas de poder presentes na sociedade.

Partindo das definições de Libanio (1999), a **Igreja da instituição** corresponde ao cenário que impõe o aspecto institucional, isto é, prevalece a estrutura da Cúria, da Diocese e da Paróquia. Neste cenário há maior relevância do Direito Canônico, da lei, das normas, das regras, dos ritos e das rubricas. A doutrina tem cuidado especial. Predomina a tradição e o catecismo único, garantido pela autoridade. O clero é formado para ser mais ligado ao altar, ao sacramento, às celebrações, à organização paroquial. Há uma forte defesa da manutenção do celibato sacramental e um retorno do clericalismo. O ensinamento moral é voltado para a família e a sexualidade; a moral social fica em segundo plano. Trata-se de uma religião assistencialista que evita o conflito com o Estado e procura conviver com ele defendendo seus próprios interesses. A Igreja da instituição assume o lado racional da modernidade. Diante da pós-modernidade ela tenta se manter estruturada e coesa, mas está na contramão dessa tendência que valoriza a autonomia, a individualidade e a experiência. É uma Igreja autoritária e pouco evangélica (LIBANIO, 1999).

Boff (1994) assinala que no movimento em que a Igreja hierarquiza e organiza os carismas do Espírito, adquire uma investidura de poder, isto é, que a institucionalização do carisma dentro da IC não é mais que a manifestação da sua fragilidade profética. Weber (2004, p.303) analisa a diferença entre o profeta e o sacerdote e afirma que enquanto o primeiro é portador de um “carisma puramente pessoal”, o segundo “reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada”. Significa que, no contexto da sociedade moderna, no momento em que a religião recorre ao poder e à dominação para se manter hegemônica ocorre seu enfraquecimento, com perda de sua legitimidade no interior do campo religioso. No cenário de Igreja descrito acima está presente uma prática eclesial voltada para dentro e extremamente clerical. Segundo Boff (1994), trata-se da Igreja que se vê como totalidade: eclesiologia da Igreja, sociedade perfeita na qual Igreja e Reino se confundem. Portanto, é um modelo conservador da IC e intimamente vinculado ao Vaticano e à linha pastoral dos Papas João Paulo II e Bento XVI.

Um segundo cenário descrito por Libanio (1999) refere-se à **Igreja Carismática**. Neste cenário ocorre o triunfo do carisma, da individualidade e da emoção. A teologia fica em segundo plano, havendo forte experiência do Espírito. Este cenário desvaloriza a proposta ecumênica. Libanio (1999) afirma que o lado racional da fé cede lugar às vivências emocionais. A militância é deslocada cada vez mais para a mística. A Igreja carismática é uma Igreja da celebração, valoriza os movimentos de espiritualidade, setor pastoral mais trabalhado. Há uma relativização

da disciplina canônica que se torna secundária. A moral se volta para o indivíduo e a dimensão político-econômica não tem relevância, prevalecendo o desenvolvimento da dimensão da compaixão e do amor. Segundo Libanio (1999), o clima atual é propício à Igreja carismática, que se adequou muito bem à pós-modernidade. Tal cenário é mais religioso que cristão. Boff (1994) afirma que neste cenário predomina a Igreja mãe e mestra que se relaciona com o mundo a partir dos poderes estabelecidos, sendo uma Igreja que, ao estar próxima das classes dominantes, concretiza-se para os pobres e não com os empobrecidos.

O terceiro cenário se refere à **Igreja da Pregação**. Libanio (1999) a descreve como uma Igreja da palavra com forte ênfase na doutrina, no conhecimento, na pregação e no ensino. Este modelo defende o aprofundamento da fé pela via do saber. O centro desse cenário é o trabalho na catequese, o estudo da teologia, o processo de evangelização e o anúncio missionário. Há a consciência que o tempo da cristandade já terminou. Assim, assume-se uma atitude de evangelização em um mundo pluralista e complexo. Faz-se o diálogo entre fé e razão, trabalhando-se a esperança. Tem-se a compreensão de que as estruturas eclesiais são os maiores obstáculos da evangelização. Organizam-se cursos de teologia para leigos em vários níveis com maior relevância do papel do teólogo, prevalecendo uma grande presença da Bíblia no meio do povo. Nesse cenário há uma valorização das celebrações eucarísticas com maior presença do leigo (LIBANIO, 1999).

Neste cenário há a preocupação com o ensino religioso nas escolas, enfatizando a dimensão humana e social da religião e o cultivo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. A inteligência da fé só é possível com a utilização dos procedimentos lógicos, metódicos e epistemológicos que conduzem a razão em sua compreensão da realidade. A razão filosófica passa a ser o melhor lugar para “inculturar” a fé. Nessa perspectiva, a fé cristã tem o objetivo de iluminar as confusões religiosas presentes na sociedade. Libanio (1999) afirma que isso é feito a partir do resgate da unidade entre teologia, espiritualidade e ministério e a articulação entre amor e verdade. Para Boff (1994), este cenário vem ao encontro da sociedade do saber, pois uma prática eclesial de Igreja Moderna predomina no cenário da Pregação. A Igreja se apresenta como sacramento da salvação universal, está próxima da sociedade civil, denunciando os abusos do capitalismo numa perspectiva reformista. O Reino é o arco-íris sobre o Mundo e a Igreja. O Mundo é o lugar da ação de Deus e a Igreja seu instrumento (LIBANIO, 1999).

O último cenário descrito por Libanio (1999) é a chamada **Igreja da Práxis Libertadora**. Neste cenário a opção pelos pobres é o eixo estruturante de toda sua ação. Há um deslocamento da moral sexual e familiar para o campo social: denomina-se Igreja da práxis, dos pobres e da libertação. A Igreja da práxis libertadora tem uma

tradição muito recente de apenas quatro décadas¹. Sua principal característica é manter ligadas fé e vida, propondo-se fazer a animação espiritual das lutas populares. A Bíblia tem lugar de especial destaque, pois a proposta é fazê-la chegar à mão do povo, para que esse conheça o projeto salvador de Deus e faça uma leitura militante da Bíblia. A leitura é feita em três momentos: a) Texto: principal elemento; b) Contexto: leitura feita no interior da comunidade; c) Pré-texto: situação sócio-política e econômica determinada (LIBANIO, 1999).

Esta Igreja se estrutura particularmente em torno das CEB's: substituição da estrutura paroquial por pequenas comunidades eclesiais. Seria uma Igreja formada por uma rede de comunidades autogovernadas e auto-sustentadas. A estrutura eclesial cêntrica dá lugar à estrutura em rede (LIBANIO, 1999). Essa Igreja respaldada nas comunidades eclesiais e comprometida com a libertação dos empobrecidos pensa a dialética de opressão e libertação, ou seja, a “[...] experiência de Deus será vivenciada no interior da opção pelos pobres, no compromisso com sua libertação” (LIBANIO, 1999, p.115). Este cenário da IC cultiva uma forte presença das Conferências episcopais de Medellín e Puebla.

Segundo Boff (1994), essa Igreja a partir dos pobres, em contraste com a ideologia dominante, cultiva a solidariedade e o espírito comunitário: busca-se uma cultura da solidariedade. Quer resgatar as utopias enquanto exploração de novas possibilidades e vontades humanas. Neste cenário predomina a prática da Igreja a partir dos excluídos na qual se aproxima fé e política, fazendo a opção preferencial pelos pobres. O Reino é a utopia cristã e o Mundo é o mundo dos pobres, que precisa ser transformado. A Igreja é a portadora qualificada e oficial do Reino, mas não exclusiva (LIBANIO, 1999).

A proposta de Libanio (1999) e Boff (1994) em descrever as diferenças do catolicismo por intermédio dos termos **cenários** e **modelos** – apesar de sua importância para compreender o contexto interno da instituição – é, do ponto de vista sociológico, limitada para a classificação dos diferentes segmentos. Ao analisarmos os grupos organizados no interior do catolicismo nota-se que esses modelos e cenários estão presentes de forma misturada nesses grupos, isto é, cada grupo possui característica de dois ou mais cenários e modelos descritos por Libanio (1999) e Boff (1994). Portanto, utiliza-se o conceito de “Tendências Orgânicas do Catolicismo” como instrumento apropriado para compreender os processos internos da IC no Brasil.

Essas tendências são definidas por Löwy (2000) da seguinte maneira: 1) Tradicionalistas – composto por “um grupo muito pequeno de fundamentalistas, que defendem idéias ultra-reacionárias e às vezes até semifascistas”; 2) Modernizadores

¹ Este cenário surge com a experiência da Ação Católica Especializada na década de 1950.

conservadores – composto por “uma poderosa corrente conservadora” extremamente “hostil à Teologia da Libertação e organicamente associada às classes dominantes”; 3) Reformistas – composto pelos moderados “pronta para defender os direitos humanos e apoiar certas demandas sociais dos pobres”; 4) Radicais – composta por uma “minoria pequena, mas influente” simpatizantes da TL e solidária aos movimentos sociais (LOWY, 2000, p.66). Löwy constrói sua definição a partir da análise de Gramsci (2001) que desenvolve uma conceituação das disputas internas na IC italiana, caracterizadas como distintas religiões presentes em seu interior.

Gramsci (2001) identifica que, desde o final do século XIX, há três tendências presentes no interior da IC: os integristas, os modernistas e os jesuítas que, por ser uma congregação influente e coesa, é definida por Gramsci também como tendência. Essas tendências representam camadas sociais do bloco católico e suas disputas são definidas como partidos internos que lutam pelo controle institucional da IC. Os integristas, “partidários da intransigência ideológica e política”, representam o segmento conservador da sociedade. Os modernistas são uma série de “correntes bastante heterogêneas”, divididas em duas forças principais: uma que se aproxima das classes populares, favorável ao socialismo, e outra que se aproxima das correntes liberais, favorável à democracia liberal (GRAMSCI, 2001, p.153). Portelli (1984) afirma que Gramsci também considera os jesuítas como uma corrente que se localiza ao centro das duas tendências anteriores e que mantém o controle do Vaticano. “Gramsci considera que a principal força dos jesuítas reside no controle da sociedade civil católica e, antes de tudo, das organizações de massa católica – promovidas aliás pelos jesuítas – e principalmente a Ação Católica e das missões” (PORTELLI, 1984, p.157).

Gramsci (2001, p.233) considera a luta dessas tendências internas como “lutas entre partidos”. Dessa forma, a unidade religiosa, principalmente dos católicos que procuram manter sua condição internacional, é aparente, pois oculta uma série de divergências em relação à visão de mundo da IC. Porém, Portelli (1984, p.149) afirma que Gramsci caracteriza como “normal” a luta de tendências pelo fato dessas serem “[...] a ilustração dos diferentes tipos de crise interna que toda superestrutura atravessa”. Todavia, o importante é ressaltar que Gramsci (2001) considera a possibilidade de transformação do conteúdo total da Igreja em determinados contextos. Essa possibilidade é central na análise do desenvolvimento histórico do catolicismo na América Latina, pois, como interpreta Portelli (1984, p.165), Gramsci considera que os conflitos internos entre os católicos representam a “[...] evolução estrutural e ideológica do mundo leigo, e da subordinação da Igreja a este”.

Portanto, ao utilizarmos o referencial de Löwy e Gramsci para análise da IC, conclui-se que as tendências do catolicismo brasileiro podem ser definidas da seguinte maneira: 1) Tradicionalistas: compostas pelos movimentos Opus Dei, Tradição

Família e Propriedade e Arautos do Evangelho; 2) Modernizadores conservadores: setor no qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica; 3) Reformistas: no qual predominam as congregações que trabalham diretamente com educação como, por exemplo, os lassalistas, redentoristas e maristas; 4) Radicais: composta pelos setores ligados à Teologia da Libertação como as CEB's, Pastorais Sociais, Pastorais da Juventude.

A formulação dessas diferenciações é necessária para compreender o local no qual está inserida a Teologia da Libertação em relação ao contexto eclesialístico e social do catolicismo brasileiro. Nossa tese é que o Cristianismo da Libertação, em virtude das características presentes em seu processo de formação identificados na análise do contexto histórico da Igreja brasileira, nos anos 1980, compunha a tendência radical católica, mas, nos anos 1990, passa a se caracterizar cada vez mais como uma tendência reformista. Vejamos com esse processo se estabeleceu.

O desenvolvimento do Cristianismo da Libertação

O Concílio Vaticano II (1962-1965) possibilitou o surgimento de novas formas de **eclesialidades**² no interior da IC, além de contribuir com a consolidação de uma prática colegial e ecumênica da CNBB, incentivando o pensamento católico progressista e suas práticas pastorais. A Igreja latino-americana, no período do Concílio, teve presença comprometida na luta contra o subdesenvolvimento, pela educação de base e pelo processo de sindicalização. Beozzo (1994) afirma que a Igreja trabalhava pela consolidação de uma prática colegiada de seu episcopado e uma prática de trabalho em equipe. Além disso, o papado de João XXIII, idealizador do Vaticano II, caracterizou-se para o Brasil como o momento de grande crescimento das dioceses em todo o país. João XXIII teve uma forte preocupação com a América Latina e só no Brasil criou 32 dioceses e 6 províncias eclesialísticas, além de nomear 67 novos bispos (BEOZZO, 1994). Para o catolicismo brasileiro, o Vaticano II construiu uma nova autoconsciência, desenvolvendo a concepção de Igreja comunidade, Igreja povo de Deus. Esta nova concepção se via como uma Igreja missionária, aberta ao mundo, ao ecumenismo e ao diálogo inter religioso. (CNBB, 1998).

A 2ª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, ocorrido em Medellín, na Colômbia, em 1968, significou a aplicação do Vaticano II para o continente latino americano. Beozzo (1994, p.118) afirma que Medellín dá um passo além do Vaticano II, pois nessa conferência se esboçaram as diretrizes do que seria

² Tipos de visão sobre o significado da mensagem Evangélica que leva à práticas diferenciadas no interior da Igreja Católica.

chamado de Teologia da Libertação, valorizaram-se as comunidades de base como alternativa de estrutura e partilha da palavra, aprofundou-se a noção de justiça e paz, ligadas aos problemas da dependência econômica, colocando-se o empobrecido no centro da reflexão. Löwy (2000) avalia que, em Medellín, pela primeira vez na história da Igreja latino-americana, foram denunciadas as estruturas do capitalismo por terem suas bases na injustiça e na violação dos direitos fundamentais da população, afirmando a solidariedade da IC com a luta das classes populares. Souza (1982) afirma que esta conferência foi o resultado de três grandes linhas de trabalho presentes na Igreja da América Latina: a experiência da Ação Católica Especializada (ACE), principalmente suas juventudes; a prática de atividades preparatórias para elaboração de uma pastoral de conjunto com planejamento da ação; e a existência das comunidades de base.

Medellín desloca o acento do desenvolvimento para a problemática da libertação. Mainwaring (1989) afirma que, após Medellín, a Igreja latino-americana exerceu influência significativa sobre o desenvolvimento do catolicismo mundial. Esta conferência define a juventude como grande força nova de pressão na sociedade, sendo um corpo social com idéias próprias e valores inerentes. Dessa forma, propõe-se que se favoreça a construção de uma pastoral de jovens nas Igrejas da América Latina, possibilitando o intercâmbio das diversas experiências. Essas definições foram fundamentais para o surgimento, na década de 1970, das primeiras articulações de experiências das pastorais da juventude presentes no Brasil. Essas experiências e outras relacionadas ao desenvolvimento do Cristianismo da Libertação foram possíveis em virtude da sistematização das experiências anteriores, principalmente da esquerda católica dos anos 1960, a partir da Teologia da Libertação.

Gutiérrez (2000, p.16) define a TL como “expressão do direito dos pobres de pensar sua fé”. Afirma que essa teologia é a tentativa de leitura dos sinais dos tempos segundo a exortação de João XXIII e do Concílio Vaticano II. Dessa forma, a TL, expressão da maturidade da sociedade e da Igreja latino-americana, faz uma análise estrutural da realidade. Segundo Gutiérrez (2000), há uma conjunção entre oração e compromisso em que se propõe uma maneira de ser cristão na qual não é possível separar solidariedade com os pobres e oração. “A matriz histórica da Teologia da Libertação está na vida do povo pobre e de modo especial na vida das comunidades cristãs que surgem no seio da Igreja presente na América Latina” (GUTIÉRREZ, 2000, p.32).

Todavia, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, instituição católica voltada ao doutrinamento das igrejas nacionais, afirma que essa tendência católica, ao utilizar termos e conceitos marxistas de forma acrítica, assume uma preocupação com os empobrecidos e as vítimas de opressão que se torna excludente, colocando a evangelização em segundo plano. “A alguns parece até que a luta necessária para obter

justiça e liberdade humanas, entendidas no sentido econômico e político, constitua o essencial e a totalidade da salvação. Para estes, o Evangelho se reduz a um evangelho puramente terrestre” (SAGRADA CONGREGAÇÃO..., 1984, p.12). Nesse sentido, a TL é uma negação prática da fé, já que as posições da “ideologia marxista” são incompatíveis com a “visão cristã do homem”. Para a Sagrada Congregação, a práxis dos teólogos da libertação é partidarista, marcada pela luta de classes e isso representa uma perversão da mensagem cristã que visa em seu princípio de moralidade o caráter transcendente de distinção entre o bem e o mal.

No entanto, Gutierrez (2000) defende que essa teologia propõe uma libertação total que abarca três dimensões: política, humana e religiosa. A libertação política consiste na libertação das situações econômicas e sociais de opressão; libertação humana significa libertação interior, transformação pessoal; e a libertação religiosa é a libertação do pecado. Dessa forma, Gutiérrez (2000) mostra que o significado do termo libertação possui três níveis: 1) aspirações das classes sociais e dos povos oprimidos, ou seja, libertação econômica, social e política; 2) aspiração pessoal, libertação dos homens/mulheres que assumem conscientemente seu destino; 3) aspiração religiosa, libertação de tudo que vai contra o projeto do Reino. Nesse sentido, a TL parte do compromisso de abolir a situação de injustiça vivida pelo povo na América Latina.

Na definição de Löwy (2000, p.56), a Teologia da Libertação “é expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60” do século XX, sendo o “produto espiritual” desse movimento presente no interior do catolicismo. A idéia central dessa teologia é a “opção pelos pobres” e suas principais características são: a luta contra a idolatria, a libertação humana histórica, a crítica ao dualismo tradicional, a releitura da Bíblia a partir da idéia de libertação, a crítica moral e social ao capitalismo, a utilização do marxismo como instrumento de análise da realidade e o desenvolvimento de comunidades de base (LÖWY, 2000). O termo “pobre” é definido pelos teólogos da libertação como um conceito de conotações morais, bíblica e religiosa, sendo mais amplo que a definição de classe trabalhadora. Nesse sentido, os empobrecidos não são apenas as classes exploradas, mas também as raças menosprezadas e as culturas marginalizadas. Löwy (2000, p.124) interpreta que

Na verdade, o termo corresponde à situação latino-americana, onde encontramos, tanto nas cidades como no campo, uma enorme massa de pessoas pobres, inclusive trabalhadores, mas também desempregados, semi-empregados, bóias-frias, camelôs, marginais, prostitutas, etc. que são excluídos do sistema produtivo “formal”.

Por isso que, para Scott Mainwaring (1989), a TL e as práticas pastorais a ela associadas são a contribuição original mais significativa na história da Igreja latino-americana. A Igreja brasileira tem papel importante nesse processo pelo fato de ser a responsável pela transmissão dessa teologia em novas abordagens pastorais. Teólogos da libertação, como os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, afirmam que esse tipo de teologia busca elaborar uma reflexão à luz da fé, orientando sua formação para a **práxis**³. Dessa forma, quem a pratica deve estar engajado no cotidiano das classes populares, pois o fruto da teologia se submete à crítica dessa ação, já que o teólogo se motiva por meio dela. A opção preferencial pelos pobres é o elemento que caracteriza essa vertente teológica e sua proposta de evangelização. A prioridade da práxis é o ponto de partida para transformar a realidade.

Richard afirma que a TL não quer fundar outra Igreja, mas lutar por outro modelo de Igreja dentro do próprio catolicismo. Estrategicamente não deseja a confrontação. Sua força, segundo Richard (2003, p.11), “[...] reside de forma positiva em nossa capacidade de ir construindo, desde baixo e em longo prazo, um modelo de Igreja fiel ao movimento de reforma iniciado no Concílio Vaticano II e em Medellín”. Assim, continua Richard (2003), busca-se devolver a Bíblia ao povo de Deus, isto é, colocar a Bíblia na mão, no coração e na mente do povo, possibilitando a autonomia para interpretar a Bíblia com fé, espírito e liberdade. Percebe-se claramente em Richard (2003) que, do ponto de vista político, os teólogos da libertação têm como principal meta a disputa de hegemonia no interior da IC. A opção em ser parte da instituição visa sua transformação interna por intermédio de uma teologia e de um movimento que responda às necessidades das classes populares presentes na América Latina. Isso significa que essa disputa é também uma disputa política com conotações sociais, já que essa luta é pela definição da posição dessa instituição no contexto da sociedade civil e da relação com o Estado. Um exemplo desse processo de disputa interna foi a Conferência de Puebla.

Se Medellín representou a tradução do Vaticano II para a América Latina, a 3ª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano de Puebla (1979) corresponde ao aprofundamento desse modelo de Igreja. Por exemplo, em Puebla a juventude já não é mais uma prioridade, mas uma opção preferencial assumida juntamente com a opção pelos pobres. “Medellín que denunciara o pecado e a violência institucionalizada, fez uma clara opção pelos pobres e incentivou a criação de comunidades de base. Puebla retoma e confirma cada um destes pontos e os explicita ainda mais” (SOUZA, 1982, p.195). Todavia, Puebla foi um palco de disputas entre as tendências presentes no interior da Igreja latino-americana e uma tentativa dos conservadores em retomar o controle da instituição. Apesar disso, os resultados de Puebla retomaram os

³ Práxis – do grego *prâxis* – ação. Conjunto de atividades humanas que tendem a criar as condições indispensáveis à existência da sociedade, particularmente à atividade material.

elementos definidos em Medellín, indo além ao fazer uma denúncia ainda mais contundente da realidade social que havia se agravado nos últimos anos daquela década. Essa conferência definiu critérios de uma evangelização autêntica e viva, tornando-se sinal do modelo de Igreja que assumiu a defesa dos empobrecidos do continente na luta por uma sociedade justa, fraterna e igualitária. Puebla também potencializou o trabalho com as Comunidades Eclesiais de Base, que são constituídas por pequenos grupos de vizinhos que pertencem à mesma comunidade e se reúnem regularmente para “[...] rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discuti-la à luz de sua própria experiência de vida” (LÖWY, 2000, p.83). Na década de 1970 havia 70 mil comunidades eclesiais com 4 milhões de cristãos⁴. As Comunidades Eclesiais de Base, com seu espírito comunitário, tornaram-se a saída para a crise de falta de padres na América Latina.

Na opinião de Burdick (1998), as comunidades de base são menos numerosas que as igrejas pentecostais no Brasil. Para ele “As CEBs são congregações católicas nas quais o clero e os agentes de pastorais estão engajados, de uma forma ou de outra, em esforços para despertar a consciência política e social” (BURDICK, 1998, p. 11). Porém, o autor ressalta que a penetração dessas comunidades entre os “fiéis comuns e sofridos” é questionável por dois motivos: a) “A Igreja que os teólogos e os agentes pastorais chamam de ‘uma igreja que está nascendo do povo’ está lutando com grande dificuldade para ser aceita pelo próprio povo”; b) “[...] enquanto os teólogos concebem as CEBs como meio de instilar no povo uma mensagem de libertação politicamente ativa, tem ficado cada vez mais claro que muitos, senão a maioria, dos participantes das comunidades de base compreendem e respondem à mensagem de outras maneiras” (BURDICK, 1998, p.13-14).

No primeiro motivo, há uma disputa de fiéis entre CEB’s e pentecostais, no qual os crentes possuem considerável vantagem, segundo Burdick (1998, p.21), por quatro questões principais: a) elas atingem o setor da classe trabalhadora mais instruído, estável e de melhor situação financeira, enquanto que os pentecostais atingem as camadas menos alfabetizadas e com maiores dificuldades econômicas, que são a maioria entre os empobrecidos; b) nessas comunidades não há espaço para discutir problemas pessoais como os enfrentados pelas mulheres donas de casa, mas os pentecostais voltam sua ação totalmente para a resolução desses tipos de aflições; c) as CEB’s não propõem um rompimento com o passado, mantendo uma relação ambígua com o mundo, e os pentecostais propõem um afastamento total dos valores mundanos, facilitando a absorção do conteúdo religioso; d) essas comunidades não conseguiram forjar um discurso contra o racismo, enquanto que

⁴ Oliveira (1996) afirma que a estimativa do número de CEB’s no Brasil é quase impossível de ser feita em virtude das várias interpretações que se tem de comunidade eclesial. Ver Oliveira, 1996, p. 16. Sobre a definição da quantidade de CEB’s na década de 1970, ver Valle e Pitta (1994).

nas igrejas pentecostais há um discurso contrário ao preconceito étnico. O segundo motivo se define pelo fato dos fiéis das comunidades de base absorver a mensagem dos teólogos da libertação de, pelo menos, quatro formas que variam conforme as tendências políticas de seus vários ouvintes e que, segundo Burdick (1998), são identificados a partir da idéia que as pessoas têm do termo **libertação**. Há um grupo que entende como libertação o ato de caridade, significando que o fiel deve fazer a caridade e buscar a salvação transcendental. O termo libertação também é entendido enquanto rejeição e desvalorização dos mediadores espirituais (santos) e autoconfiança espiritual. Ocorre também a adaptação, por parte de alguns fiéis, do discurso da libertação que maquia a idéia de caridade mudando a forma com que descreve o ato social, mas mantendo na prática a mesma atitude. Finalmente, há aqueles fiéis que fazem o discurso da TL, mas não o relacionam com sua prática no interior da Igreja Católica e na sociedade.

Burdick (1998) enfatiza que todos esses membros das CEB's, com suas diferentes interpretações do significado da mensagem do cristianismo da libertação, permanecem afastados dos movimentos sociais. O autor afirma que essas pessoas são aqueles participantes que não exercem nenhum tipo de liderança na comunidade. Portanto, apenas as lideranças acabam absorvendo a mensagem da Teologia da Libertação de forma a colocar em prática em sua vida. "Estas são pessoas que falam fluentemente a linguagem da libertação orientada para os direitos; estão envolvidas em algum movimento social, e constantemente explicam tal envolvimento em termos liberacionistas" (BURDICK, 1998, p.153). Entretanto, o autor conclui que as pessoas comuns que participam das CEB's "[...] aprenderam maior cooperação e sociabilidade na comunidade, desenvolveram uma clara identidade como membros de uma comunidade unida, e conceberam, pelo menos, uma tolerância maior pelos movimentos sociais" (BURDICK, 1998, p.148). Por esse motivo, mesmo com as dificuldades apontadas por Burdick (1998), as CEB's tiveram um grande desenvolvimento e, na opinião de Löwy (2000), foram as principais articuladoras da luta pela democracia e pela emancipação social no Brasil.

Todo o processo descrito acima perdura até os anos 1980. No final desta década, os setores identificados com o Cristianismo da Libertação vivenciaram momentos de intenso engajamento social e político, participando dos vários processos desencadeados naquele período: eleições, constituinte, governo civil. No entanto, no período seguinte começam a viver uma crise de perspectivas, em decorrência do fortalecimento do movimento pentecostal/carismático no interior do catolicismo e também em virtude das profundas mudanças que o cenário nacional e internacional passava naquele momento: queda do Muro de Berlim, fim da União Soviética, vitória da direita nas eleições de 1989, crise da modernidade com advento da pós-modernidade e desenvolvimento do neoliberalismo no Brasil. Nesse sentido, busca-se

agora destacar essa conjuntura e apresentar as mudanças ocorridas na sociedade e no interior da Igreja.

A nova configuração católica no Brasil

Profundas transformações ocorreram em todo o mundo nas últimas décadas, afetando a cultura e influenciaram diretamente o comportamento humano. Algumas manifestações dessa cultura pós-moderna se revelam na mudança de comportamento em relação à natureza, à sociedade e na relação com a religião. Com o fim do socialismo real, o capitalismo neoliberal passa a se apresentar como o único modelo sócio-econômico viável para todo o mundo. Esse modelo postula a preeminência do mercado e da livre concorrência em detrimento das utopias e projetos de futuro. Dessa maneira, o que vale é a ação imediata do indivíduo para solução do seu próprio problema. Essa conjuntura também está presente na IC em decorrência de práticas pentecostais por parte de setores que defendem uma renovação da Igreja a partir do carisma⁵. Nesse contexto, valoriza-se o lúdico, a música, o experiencial em detrimento do estudo mais aprofundado da religião e de um embasamento teórico da missão da Igreja. O Cristianismo da Libertação entra em crise em virtude das conseqüências dessa situação pelo fato de ter como principal característica estimular o fiel a assumir sua missão evangelizadora no meio em que vive. Na conjuntura neoliberal essa idéia é desvalorizada, pois ocorre uma privatização da religião.

A consciência dos fracassos e limites da modernidade levou ao descontentamento dos indivíduos com o mundo. A racionalidade técnico-científica não conseguiu construir um mundo igualitário, livre e fraterno. Dessa forma, há uma crise no interior da modernidade na qual o conjunto de suas características passa a ser chamada de pós-modernismo. Essa nova cultura insere a lógica da vida privada no cotidiano das pessoas: a proposta agora é satisfazer os próprios desejos e viver o presente sem preocupação com o futuro. O importante é sobreviver da melhor forma possível no presente. Enquanto a modernidade deu ênfase especial ao valor da vida e ao bem-estar coletivo, a pós-modernidade converte a vida privada na medida de todas as coisas. Nega-se a existência de uma lei universal e busca-se um estilo individual. Para Santos (2001, p.235), “[...] a constelação ideológico-cultural hegemônica do fim do século parece apontar para a reafirmação da subjetividade em detrimento da cidadania”. Significa que o indivíduo passa a se preocupar mais com sua situação específica do que com as questões que envolvem a coletividade como um todo. Santos

⁵ A Renovação Carismática Católica é atualmente o movimento pentecostal mais importante do catolicismo.

(2001) explica que o triunfo da subjetividade sobre a cidadania, isto é, do individual sobre o coletivo, desencadeou a negligência da cidadania de origem liberal que, de fato, demonstrou-se hostil à individualidade em virtude da ênfase na produção e consumo que limita os espaços para o exercício da criatividade e da autonomia. Nesse sentido, a “crise é, em parte, a revolta da subjetividade contra a cidadania, da subjetividade pessoal e solidária contra a cidadania atomizante e estatizante” (SANTOS, 2001, p.249).

Essa conjuntura provoca uma mudança na concepção de ação dos agentes sociais e também da própria IC. No entanto, o reflexo se dá principalmente no indivíduo que passa a pensar a luta social como uma luta que se trava no cotidiano, buscando a transformação imediata sem uma perspectiva utópica ou de futuro. Santos (2001, p.259) constata que “[...] a emancipação por que se luta visa transformar o cotidiano das vítimas da opressão aqui e agora e não num futuro longínquo”. Nessa conjuntura caracterizada por uma nova relação entre subjetividade e cidadania que a TL passa a repensar seu método de formação. Foi essa situação que fez com que Nogueira (2001, p.120) perguntasse

Onde estariam as massas que em 1984 invadiram as ruas e praças do país exigindo eleições diretas já? Que saudaram a vitória e choraram a morte de Tancredo Neves em 1985? Que, três anos depois, acompanharam com atenção os movimentos da Constituinte? Que exigiram o *impeachment* de Fernando Collor em 1992?

De fato, os movimentos sociais, com suas mobilizações públicas, foram atingidos por essa nova conjuntura social, política e cultural. Nogueira (2001) fala de uma cultura de desencantamento, de minimização da política e, por conseqüência, a forte presença da ênfase em razões éticas e moralizantes em detrimento da ideologia. Neste sentido, a pós-modernidade despe a política de ideologia, tornando-a um instrumento isolado na sociedade, ocorrendo, assim, um desencanto com a atividade propriamente política. Como enfatiza Ridenti (1992, p. 85) “Ao invés de perceber-se como sujeito político, que pode atuar para a transformação social, o cidadão em potencial prefere fechar-se em seu mundo privado, desencantado com a política”. Isso é explicado na nova conjuntura social, já que as principais características da cultura pós-moderna – a desconfiança do coletivo, do solidário e de tudo que signifique compromisso com os demais; a reivindicação da autonomia da pessoa humana; a valorização da criatividade e da subjetividade – desencadeiam essa situação. O pós-modernismo nega as utopias, sendo que nada mais fundamenta globalmente a existência humana. Assim, evitam-se compromissos permanentes e propostas de projetos históricos, promovendo-se o imediatismo. Ocorre uma desvalorização das normas: vale mais o convencimento que a regra. Isso provoca o advento de uma

ética do relativo, ou seja, ocorre a relativização das convicções éticas produzidas pela modernidade. Essa nova conjuntura dificulta o *modus operandi* do Cristianismo da Libertação que passa a repensar seu método de ação a partir dos anos 1990.

Em meados da década de 1990, segundo pesquisa entre eleitores feita pela *Vox Populi*⁶ publicada no Jornal do Brasil, o quadro interno da IC no Brasil era o seguinte: as Comunidades Eclesiais de Base correspondiam a 1,8% dos eleitores, isto é, quase dois milhões de pessoas; a Renovação Carismática Católica era 3,8%, quase quatro milhões de pessoas; outros movimentos representavam 7,9%, aproximadamente oito milhões; e os tradicionais (católicos que não participam de nenhum movimento ou pastoral) eram 61,4% dos entrevistados. O Censo de 1991⁷ aponta que a juventude corresponde a 19% da população, aproximadamente 28 milhões de pessoas. Este mesmo censo mostra que 1% dos brasileiros mais ricos detinha 13,9% da renda nacional, enquanto que os 50% mais pobres só dispunham de 12,1%. Período de grandes mudanças políticas, sociais, religiosas e culturais, o início da década de 1990 foi palco de uma crise de projeto hegemônico do cristianismo da libertação, trazendo como conseqüência uma crise do modelo de pastoral gerado na década de 1970. A TL continuava importante, mas teve que se adaptar, criando novas maneiras de resistir. Sob esse novo contexto, inicia seu processo de revisão e parte para um método mais integral do ponto de vista da formação e capacitação dos fieis que participam de suas organizações.

A 4ª Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, ocorrido em Santo Domingo (1992), foi o reflexo dessa nova conjuntura. Esta conferência reafirma a opção preferencial pelos pobres, assumida nos anos 1960, em Medellín e proclamada na década de 1970, em Puebla. Apresenta a juventude como uma das principais vítimas do contexto sócio-econômico de miséria vivido pelos países do continente. No entanto, o debate da inculturação e do processo de evangelização da América Latina foram as questões que estiveram no coração das discussões em Santo Domingo que desloca o acento da problemática da libertação para o debate sobre a questão da cultura. Beozzo (1994, p. 309) afirma que ocorreu nessa conferência “[...] uma importante mudança na ‘leitura’ ou ‘releitura’ da realidade cultural e religiosa do continente”. O problema de fundo em Santo Domingo não era mais o pobre e sua libertação, mas a cultura moderna e seu secularismo.

As palavras **libertação** e **mártires** foram abolidas dos textos da conferência e o método ver-julgar-agir, marca da Teologia da Libertação, foi oficialmente vetado pelos Bispos. Essa situação gerou, desde o início, muitos protestos de setores da Igreja latina. Esses setores conseguiram mudar o tema da conferência proposto por Roma,

⁶ Jornal do Brasil, 13.02.1995, p. 03.

⁷ Ver pesquisa IBGE (1991) sobre a renda nacional.

Uma nova evangelização para uma nova cultura, pelo tema Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã – Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre.

Dessa forma, os bispos progressistas ainda puderam exercer uma pequena influência sobre esse importante encontro latino americano. Todavia, os Bispos conservadores que dominaram Santo Domingo defendiam, no texto de resgate dos 500 anos de evangelização, que a característica principal de todo o continente era sua tradição católica, que estabelecia as bases de sustentação para todas as outras realidades. Santo Domingo mudou a terminologia que definia o conjunto do continente que passou a ser chamado de América Latina e Caribe. A conferência também pediu perdão aos povos afro-americanos pelo apoio dos católicos ao processo de escravização. Entretanto, mesmo com muito debate e polêmica, não foi aprovado o pedido de perdão aos povos indígenas. Nesse contexto de Igreja é que se insere o Cristianismo da Libertação nos anos 1990 do século XX. Sua crise e falta de perspectivas também são decorrentes do difícil momento que os setores progressistas passavam em toda a América Latina.

Diante desse processo, na década de 1990, ocorre uma redefinição da “opção preferencial pelos pobres” por parte da TL, pois na sociedade atual a valorização dos meios tecnológicos e científicos impede de se ver o fim – a defesa da vida humana. Para Richard (2003) há uma primazia do valor de compra pelo valor de uso, além de uma crise ética: se não tem para todos, que pelo menos tenha para mim. As conseqüências são: a exclusão humana e destruição da natureza. Apenas é considerado cidadão o que tem trabalho e participa do mercado, sendo que o Estado unicamente tem obrigações com seus cidadãos.

A razão da redefinição da opção preferencial pelos pobres, na perspectiva de Richard (2003), ocorre por conta da diversificação do significado dessa opção que passa a ser a defesa: 1) dos excluídos; 2) da natureza; 3) da mulher; 4) das minorias étnicas e culturais. A práxis atual da TL afirma que a prática da libertação não se situa tanto no campo político, mas sim de maneira preferencial no campo social. Portanto, torna-se necessário reconstruir a política e repolitizar toda a sociedade. Nesse contexto de desinteresse pela participação política, os movimentos sociais buscam reconstruir novos poderes para reconstruir a nação, já que o Estado é pobre, corrupto e dominado pelas políticas neoliberais. Na visão dos teólogos da libertação, são dos movimentos sociais que nascem os novos movimentos eclesiais e teológicos. Nesse sentido, a proposta passa a ser a de construção de um novo modelo de Igreja, de baixo para cima e em longo prazo, pois o modelo tridentino tem muita estrutura e poder, mas pouco Espírito e Teologia, resumindo-se em Papa, bispos, pároco.

Para Richard (2003) há uma crise atual do modelo tridentino: pedofilia, crise do ministério sacerdotal, uso do poder religioso para abuso sexual. Porém, é esse modelo que prevalece após a Conferência de Santo Domingo em 1992. As pastorais sociais e

da juventude sofrem influência dessa nova prática pastoral dos setores ligados à TL, redimensionando sua ação para a busca de um equilíbrio entre práticas eclesiais e práticas sociais, isto é, enfatiza sua participação no interior da IC por meio da ênfase em uma formação voltada para a espiritualidade. Richard (2003) também afirma que a Teologia da Libertação tem desenvolvido uma ética e espiritualidade da vida como valor absoluto, contra os valores da pura produtividade, eficácia e ganância do sistema. Uma espiritualidade de resistência no interior do sistema atual. Dessa forma, possibilitou-se o nascimento de uma espiritualidade indígena, afro, própria da mulher, dos jovens, campesina, etc. Uma espiritualidade do sujeito humano concreto que precisa de trabalho, terra, saúde, educação, participação. Sujeito que se define pela sua condição de classe, gênero, raça e cultura.

A espiritualidade da TL entra em contradição com as espiritualidades agnósticas, espiritualistas, desencarnadas, alienantes. Dessa forma contribui para reconstrução da consciência, da memória e da esperança; reconstrução de uma visão de mundo alternativo; das utopias. Adquire uma forma de resistência à dominação imperial, valorizando a importância do testemunho e do martírio. A mudança de ênfase do método de ação, do político para o espiritual, é influenciada decisivamente pela reorientação do cristianismo da libertação. Assim, a forte presença da individualidade no contexto social, político, cultural e religioso impulsionou o processo de ação dos setores católicos pertencentes ao Cristianismo da Libertação para o aprofundamento das questões pessoais, principalmente no campo da espiritualidade. Nesse sentido, o “pobre” genérico, dominado e explorado, passa a ser considerado a partir de suas especificidades – jovem, mulher, grupo étnico, havendo uma mudança do eixo da política para o subjetivo/cultural.

Considerações finais

A **5ª Conferência Geral do Episcopado da América Latina e Caribe**, realizada em Aparecida (Brasil) em 2007, aberta pelo Papa Bento XVI, aprofundou as decisões conservadoras estabelecidas na Conferência de Santo Domingo em 1992, pois as informações divulgadas sobre o documento apontam para essa direção e, além disso, o documento aprovado pelos bispos terá necessariamente que passar pela revisão de Roma. Outro fato importante é que os teólogos da libertação tiveram uma participação restrita na conferência e organizaram um evento paralelo no mesmo período. Por esse motivo, a conjuntura eclesial para o próximo período deverá ampliar as dificuldades de existência da TL e o conjunto de pastorais e movimentos que compõem o que chamamos de Cristianismo da Libertação.

Houve um recuo programático dos setores progressistas, todavia, estão ainda muito longe de agradar a Santa Sé. O fato é que, como buscamos mostrar, nos dias atuais a Teologia da Libertação vem perdendo espaço no cenário religioso em virtude de questões internas – advento e fortalecimento do movimento carismático – e externas – crise de paradigmas e da esquerda. O Cristianismo da Libertação é levado a assumir, a partir dos anos 1990, uma perspectiva subjetiva da vida e de privatização dos interesses do indivíduo, ou seja, as necessidades coletivas e políticas, presentes nos anos 1980, cedem lugar para o pessoal e cultural. Além disso, ao mesmo tempo em que se amplia o foco de atuação a partir da redefinição da noção de “pobre”, como vimos em Richard (2003), produz-se uma diluição da ação política do cristianismo da libertação que passa a discutir questões amplas como, por exemplo, a problemática da ecologia muito focada nos últimos tempos por Leonardo Boff.

Se nas décadas anteriores a prioridade era o social e o político com forte participação na sociedade civil, na década de 1990 há uma inversão desse processo ao se propor uma ação voltada para o cotidiano e para o pessoal. As opções políticas continuam as mesmas, isto é, continua-se defendendo a construção de uma nova sociedade, chamada pela Igreja progressista como **Civilização do Amor**. Todavia, a ação é diferenciada: busca-se o equilíbrio entre política e espiritualidade, entre coletivo e pessoal. Em consequência disso, o período atual é marcado pela priorização de uma ação intra-eclesial e pela opção de debater aquilo que se aproxima do pessoal, do indivíduo. Daí a formação bíblica e litúrgica e a formulação de uma base mais espiritualista, destituída muitas vezes de uma análise social de base coletiva/comunitária.

Por fim, importante frisar que o presente ensaio buscou apresentar elementos que apontam para significativas mudanças no modelo de evangelização dos setores ligados ao cristianismo da libertação. Porém não se sabe até quando esses setores resistirão à nova conjuntura do cenário religioso, pois não era esse o objetivo, mas sim analisar essa tendência para compreender os rumos tomados pela IC no Brasil. A conclusão é que houve um processo de aprofundamento de uma prática muito preocupada com as disputas de fiéis no campo religioso em detrimento de um modelo de evangelização preocupado com a situação social do indivíduo. Nesse processo predomina atualmente no interior do catolicismo brasileiro a prática eclesial dos setores reformistas e, principalmente, modernizadores conservadores – como a RCC – em detrimento dos setores radicais no qual ainda se identificam alguns setores do Cristianismo da Libertação.

CATHOLIC TENDENCIES: PERSPECTIVES OF THE FREEDOM CRISTIANISM

ABSTRACT: *The text analyzes different aspects of the Catholic Church in Brazil, presenting them through theories of the church, from social sciences. After that there is a discussion about the tendency connected to the Theory of Freedom, so called “Freedom Cristianism”. It is said that the concept of “Inner Theories of Catholicism” is more appropriate to understand the inner processes of the Catholicism and that, nowadays, the Freedom Theory has been loosing space inside the religious scenery. This occurs due to inner reasons – such as the growing strength of the charismatic movement – and also due to external reasons – as the ascending of Neoliberalism. With that, this segment gets to a new posture of action which has as central idea the “from down to up” changes, during long terms. After all, there is the conclusion about a programmed step back of this tendency, which starts emphasizing its action inside de Church and valuing themes as spirituality, ecology and culture, for the political dimension.*

KEYWORDS: *Religion sociology. Catholicism. Catholic tendencies. Freedom theory.*

REFERÊNCIAS

BEOZZO, J. O. **A Igreja do Brasil:** de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, L. **Igreja, carisma e poder.** São Paulo: Ática, 1994.

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil:** a Igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. **Marco referencial da Pastoral da Juventude do Brasil.** São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Estudos, n.76).

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação:** perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v.4.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. Censo demográfico brasileiro de 1991. Brasília: IBGE, 1991.

LIBANIO, J. B. **Cenários da igreja**. São Paulo: Loyola, 1999.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, S. **Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

NOGUEIRA, M. A. **Em defesa da política**. São Paulo: SENAC, 2001.

OLIVEIRA, P. R. Estudos de religião no Brasil: um dilema entre academia e instituição religiosa. In SOUZA, B. M. et. al. (Org.). **Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC. 1996

PORTELLI, H. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

RICHARD, P. La iglesia y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002. **Documentos del Ocote Encendido**, Zaragoza, n.25, feb. 2003.

RIDENTI, M.. **Política pra quê?: atuação partidária no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Atual, 1992.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”**. São Paulo: Loyola, 1984.

SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 2001.

SOUZA, L. A. G. de. **Classes populares e igreja nos caminhos da história**. Petrópolis: Vozes, 1982.

VALLE, R.; PITTA, P. **Comunidades eclesiais católicas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

WEBER, M. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Ed. UNB, 2004. v.1.

Recebido em setembro de 2008

Aprovado em outubro de 2008