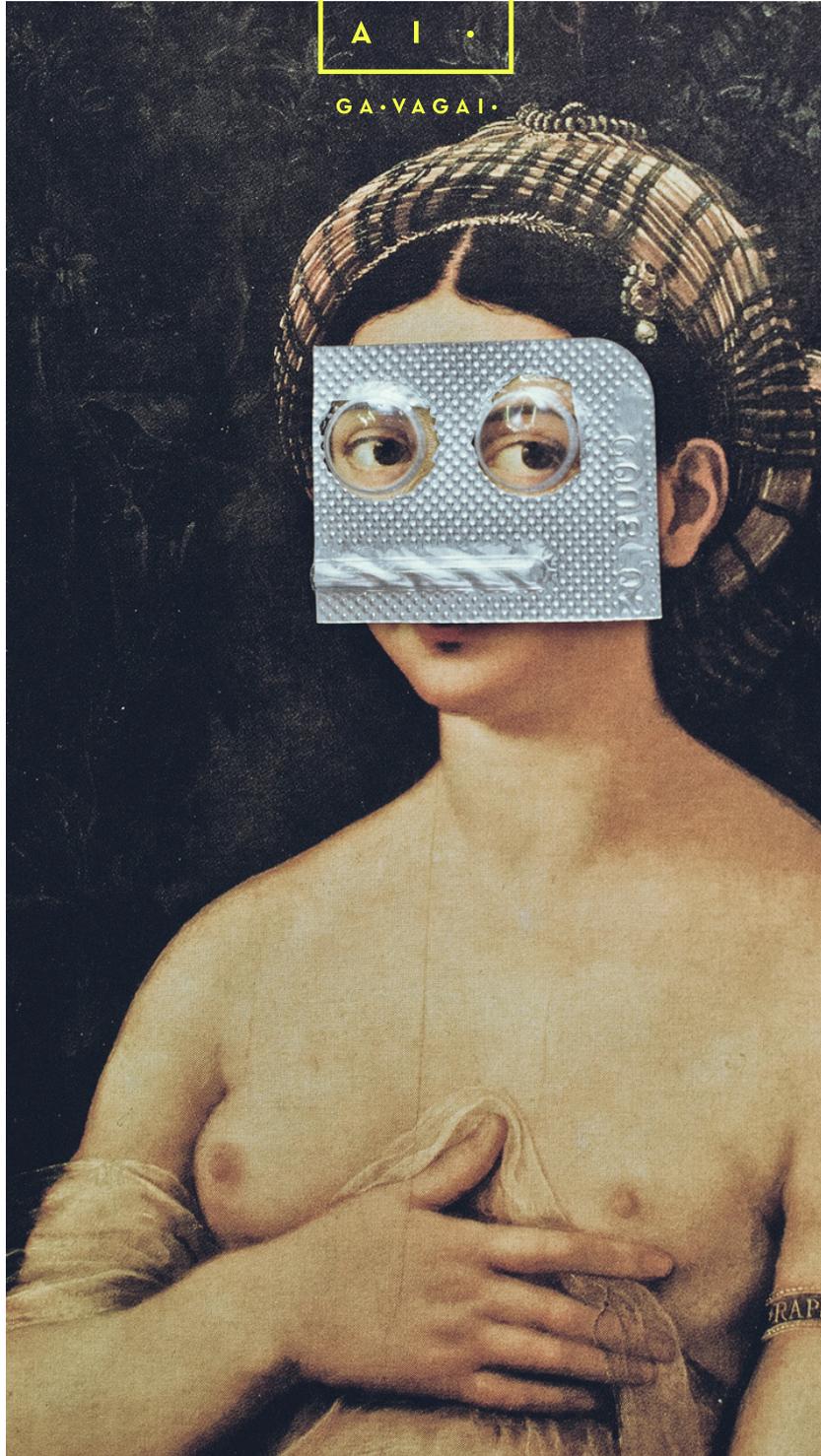


G A •
V A G
A I •

GA•VAGAI•





• GAVAGAI •

• REVISTA INTERDISCIPLINAR DE HUMANIDADES •

Grupo de Trabalho do Mestrado de Ciências Humanas
Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Erechim

Endereço para correspondência / Dirección postal / Mailing address
Universidade Federal da Fronteira Sul, campus Erechim
Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades
Av. Dom João Hoffmann, 313,
Bairro Fátima, junto ao Seminário Nossa Senhora de Fátima
Erechim / RS . CEP 99700.000

Fone: (54) 3321-7050
E-mail: gavagai@gavagai.com.br

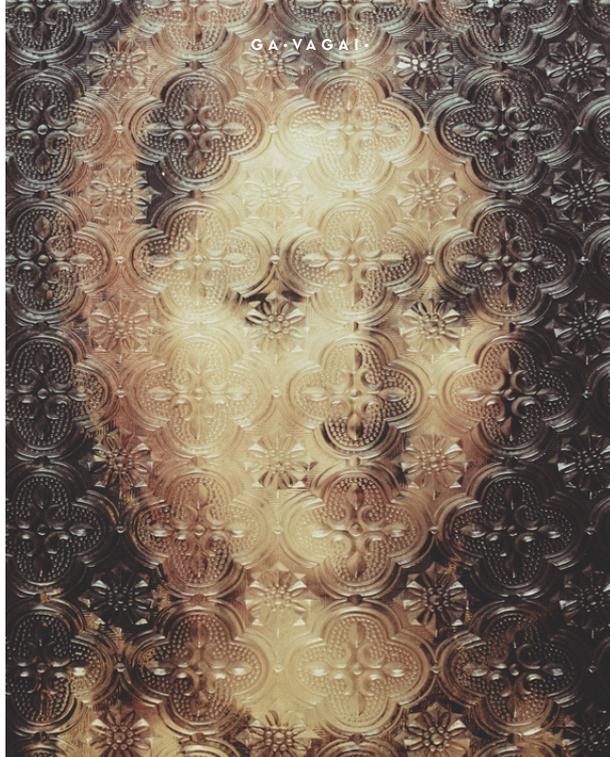
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Gavagai: Revista Interdisciplinar de Humanidades/Universidade
Federal da Fronteira Sul - Campus Erechim. - Vol. 1, n. 1 (mar./abr.
2014). - Erechim: [s.n.], 2014.

Semestral

1. Periódico. 2. Interdisciplinar. 3. Ciências Humanas.
4. Humanidades. I. Universidade Federal da Fronteira Sul.
II. Título.

CDD: 300



• A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A IDENTIDADE ECONÔMICA DA AMÉRICA LATINA •

Resumo: Este artigo analisa o peso da identidade econômica da América Latina no discurso da teologia da libertação. Aponta de que modo a ideia de América Latina foi construída pela teologia da libertação a fim de legitimar-se como alternativa político-pastoral para o catolicismo latino-americano entre 1960 e 1990. Para tanto, primeiro estabelece uma definição conceitual da teologia da libertação, questionando a percepção da literatura militante de amplo movimento social surgido na base. Propõe a definição da teologia da libertação como movimento discursivo levado a cabo por intelectuais católicos em rede. Posteriormente destaca o processo de construção da identidade latino-americana desta teologia e de como a América Latina é significada e inventada a partir de um conjunto de discursos que a definiram historicamente como lugar de pobreza e subdesenvolvimento.

Palavras-chave: Teologia da Libertação. América Latina. Identidade.

• MAIRON ESCORSI VALÉRIO •

1 INTRODUÇÃO

O intuito deste artigo é compreender a estrutura das relações de saber e poder presentes no discurso da teologia da libertação surgida na América Latina nos anos 1960 e consolidada nos anos 1970. Trata-se de uma análise das estratégias discursivas que envolveram a construção de uma representação cultural da América Latina e de sua história pelos teólogos da libertação que legitimou a própria teologia da libertação como alternativa político-pastoral viável para o catolicismo latino-americano e suas instâncias institucionais, principalmente o CELAM.

A fim de realizar este objetivo, o texto se ampara na análise discursiva concretizada por Michel Foucault que decodifica os elementos fundamentais que constituem um discurso de relevância social: vontade de verdade viabilizada por mecanismos sociais e instituições que lhe garantem qualificação, execução e repetição. A relação intrínseca e inseparável de saber e poder, expressa pela perspectiva de que gerar saberes-verdade é gerar poder.

Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” entendendo-se, mais uma vez, que por verdade não quero dizer “o conjunto de coisas verdadeiras a descobrir ou fazer aceitar”, mas o “conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”; entendendo-se também que não se trata de um combate “em favor” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de “ciência/ideologia”, mas em termos de “verdade/poder” (FOUCAULT, 1979, p.13).

A partir dessa afirmação, pode-se concluir que todo regime discursivo que expressa em si a vontade de verdade, o faz em torno da questão do poder. Aquele que detém os procedimentos de conquista da verdade detém também o poder exercido por este mesmo regime de produção da verdade. “Trata-se, por um lado, de uma espécie de análise do discurso como estratégia” (FOUCAULT, 2001, p.139).

Para efetuar tal análise do discurso da teologia da libertação como estratégia, se destaca na primeira seção os vínculos institucionais verticalistas e hierárquicos da teologia da libertação, seu caráter teórico-intelectual, suas relações transcontinentais e seu projeto de poder político-religioso para a América Latina, definindo-a como um movimento de intelectuais católicos transnacionais em rede; questionando assim o legado de literatura militante da teologia da libertação que qualifica este movimento atribuindo-lhe um caráter basista, popular ou periférico.

Na segunda seção se busca explicitar de que modo esse movimento religioso, levado a cabo por uma elite intelectual e transcontinental, construiu representações da América Latina que iam ao encontro dos seus próprios projetos de saber/poder. Para tanto, identificamos, na terceira seção, como a teologia da

libertação se estabeleceu como uma relação intertextual com as formas discursivas predecessoras e contemporâneas a ela que estabeleciam uma identidade econômica para a América Latina, reinventando-a conforme a necessidade e o contexto.

Por fim, a definição de uma representação adequada da América Latina era fundamental para todo o projeto de poder da teologia da libertação, já que sua própria constituição como discurso buscava legitimidade na máxima de se constituir como teologia produzida na América Latina, por latino-americanos, e que se voltava para as especificidades do continente latino-americano. Daí a necessidade de apontar o léxico semântico que estava às voltas com os conceitos de pobreza, subdesenvolvimento e dependência, que significavam a ideia de América Latina no contexto dos anos 1960 e que foram apropriados e reordenados pela teologia da libertação, principalmente em sua vertente inicial representada pelas obras significativas e pioneiras de Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman.

2 A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: INTELECTUAIS CATÓLICOS EM REDE

Abordar o tema teologia da libertação implica sempre a necessidade de desconstruir uma série de lugares-comuns disseminados a partir da difusão de uma ampla literatura militante¹ que cristalizou suas representações deste movimento. A teologia da libertação se definiu – e assim geralmente é compreendida – como um amplo movimento social de ruptura com o catolicismo tradicional, originado na base, defensor de uma Igreja Popular, voltada aos pobres e aberta ao leigo, distante do verticalismo hierárquico institucional, como teologia enraizada na práxis, de caráter periférico, social, progressista e, originalmente, latino-americana.

Essas características construídas pelo próprio discurso da teologia da libertação negligenciam o caráter específico de um movimento intelectual e institucional. O próprio termo *teologia* denuncia o aspecto teórico-intelectual, ofuscado pelo reforço da identidade basista.

Os sociólogos Michel Löwy e Roniere Ribeiro do Amaral foram criteriosos ao distinguir, em seus estudos, a *teologia da libertação* de um tipo de religiosidade ética e comprometida socialmente

¹ Considera-se como literatura militante todo texto de ciências humanas que buscou analisar a teologia da libertação a partir de um *a priori* científico, mas cujo autor era alguém interno ao campo de militância da teologia da libertação: Enrique Dussel, François Houtart, Frei Betto, Leonardo Boff, Clodóvis Boff, Roberto Oliveiros, Samuel Silva Gotay, Philip Berryman, José Oscar Beozzo, Eduardo Hoornaert, José Comblin, José Ramos Regidor, Faustino L. Couto Teixeira, Rodolfo Cardenal, Luiz Alberto Gomez de Souza, Luiz Gonzaga de Souza Lima, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Luiz Del Valle, Roberto Blancarte, Miguel Concha, entre outros. No fim, estas análises tinham mais como intuito divulgar o que era a teologia da libertação ou mesmo destacar sua importância social, política e religiosa para a América Latina adquirindo um caráter mais militante, no qual se repete as principais elaborações discursivas da teologia da libertação sobre si como evento político, social e religioso.

surgida no início dos anos 1960 no âmbito dos movimentos laicos da Ação Católica. Löwy designou esta religiosidade como *cristianismo da libertação*, enquanto Amaral a chamou de *catolicismo da libertação*, restringindo tal manifestação ao campo católico. A teologia da libertação, para ambos, teria ocorrido num segundo momento, no final dos anos 1960 e seria a expressão intelectual dessa religiosidade social radicalizada.

Essa distinção é relevante, pois o termo *teologia da libertação* só surgiu no final da década de 1960, a partir das obras fundadoras de Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e Hugo Assman. Entretanto, a identidade basista construída pelo discurso da teologia da libertação fabricou suas origens históricas no processo de constituição da religiosidade católica de esquerda característica do início dos anos 1960.

Em primeiro lugar, a teologia da libertação não foi criada por pessoas, nem Richard Shaull, nem Rubem Alves, nem Gustavo Gutiérrez [...] nem Juan Luis Segundo, nem Lucio Gera, para nomear os patriarcas, inventaram essa teologia. É, na realidade, o fruto de uma geração cristã, mas, antes ainda, é o fruto de um povo, das comunidades de estudantes, operários especializados, populares, da Igreja como totalidade (DUSSEL, 1985, p. 293).

A afirmação de Enrique Dussel nega o caráter intelectual do movimento e reforça sua identidade basista. Afirma que a origem do movimento estava realmente no povo, nas ações dos *de baixo*: estudantes, operários e populares. Trata-se, portanto, de uma operação discursiva em busca de legitimidade. Uma teologia dos *de baixo* deveria ter suas origens nos *de baixo*, não em uma elite intelectual-religiosa ligada a centros acadêmicos do primeiro mundo e bem posicionada nas instituições verticais da Igreja Católica na América Latina (VALÉRIO, 2012).

Não se pretende negar a identificação dos teólogos da libertação com os *de baixo*, tampouco negligenciar as relações históricas entre a religiosidade católica de esquerda do início dos anos 1960 e o desenvolvimento histórico da teologia da libertação. Porém, buscase evidenciar o peso das relações institucionais no surgimento da teologia da libertação e destacar seu caráter intelectual, teórico e político-pastoral, escamoteados pelo reforço da identidade basista, feito por sua literatura militante.

Apesar do discurso dos teólogos da libertação reforçar a identificação com os *de baixo*, quando se trata de pensar a gênese da *teologia da libertação* como um corpo teórico de textos produzidos por intelectuais-religiosos, observa-se que seu desenvolvimento está relacionado, por um lado, com esta religiosidade vivenciada por leigos e clérigos comprometidos com o *catolicismo social radicalizado* (ou *esquerda católica*) e por outro lado, está atrelada a alta hierarquia que por meio de bispos e instituições estimulou os teólogos a uma produção crítica inovadora.

Na América Latina todo o processo de discussão produzido pelos

teólogos sobre a necessidade do comprometimento cristão com a mudança social em favor dos pobres, excluídos e oprimidos, se deu institucionalmente e foi viabilizado pela estrutura da Igreja. A própria dinâmica de renovação do Vaticano II criou inúmeras oportunidades de encontros, organizados pela Igreja, entre os teólogos latino-americanos.

Em março de 1964 num encontro de teólogos latino-americanos em Petrópolis (Rio de Janeiro), Gustavo Gutiérrez apresentava a teologia como reflexão crítica sobre a práxis. Em reuniões de junho e julho de 1965 em Havana, Bogotá e Cuernavaca, esta linha de pensamento ganhava melhores contornos. Em torno à preparação de Medellín (1968) se organizam muitos encontros que funcionam como laboratórios para uma teologia pensada sobre questões pastorais e a partir da prática comprometida dos cristãos. As reflexões de Gustavo Gutiérrez em Montreal (1967) e em Chimbote (Peru) sobre a pobreza do terceiro mundo e o desafio para uma pastoral de libertação avançaram poderosamente na direção de uma Teologia da Libertação. Num encontro teológico em Cartigny na Suíça, em 1969, propõem-se os primeiros delineamentos: “Hacia una Teología de la Liberación”(BOFF; BOFF, 1985, 112-113).

O encontro de 1964, em Petrópolis, considerado por muitos teólogos como início do processo de elaboração teológico-crítica que culminaria na teologia da libertação anos mais tarde, foi convocado e organizado pelo CELAM² (DUSSEL, 1999, p. 57). Durante os anos 1960, havia uma clara tendência episcopal no intuito de incentivar uma produção teológica original na América Latina (CORONADO, 1984, p. 04). Os encontros viabilizados pelo CELAM são evidências disso e mostram que parte da alta instância episcopal na América Latina estimulou essa produção teológica (ANDRADE, 1991, p. 33-34). O CELAM, nos anos 1960, era composto por bispos comprometidos com um catolicismo mais social e predominava, entre eles, a percepção de que a tendência de renovação estimulada pelo Vaticano II na América Latina deveria seguir os caminhos de uma atuação mais engajada socialmente. A convocação da Conferência Episcopal de Medellín expôs esta proeminência da questão social.

Juntamente com o Concílio, reuniões de reflexão multiplicaram-se na América Latina, em âmbito local, nacional e regional, marcando gradativa distância entre o pensamento das redes latino-americanas e os interesses conciliares. O primeiro encontro regional foi organizado por iniciativa de Ivan Illich, em Petrópolis, Brasil, no mês de março de 1964. Entre os participantes, encontravam-se futuros grandes teólogos da libertação, na época, na condição de conselheiros do CELAM, como o peruano Gustavo Gutiérrez, o argentino Lucio Gera e o uruguaio Juan Luis Segundo. Este

² Dussel destaca que depois de Petrópolis outros eventos aconteceram: 1965 em Havana, de 14 a 16 de julho, com Luis Maldonado e Segundo Galilea; em Bogotá, de 14 de junho a 09 de julho, Juan Luis Segundo e Casiano Floristán; em Cuernavaca, de 4 de julho a 14 de agosto, com Ivan Illich e Segundo Galilea. Além disso, Enrique Dussel destaca que o CELAM organizou importantes encontros que prepararam o terreno para Medellín.

encontro foi seguido por dois outros: em Bogotá, entre catorze de junho e nove de julho de 1965, e o de Cuernavaca, no México, entre quatro de julho e catorze de agosto de 1965. Após o anúncio da organização da Conferência de Medellín, a atenção centrou-se nos encontros preparatórios da Conferência que tiveram lugar entre o ano de 1966 e o de 1968³.

Na reunião extraordinária realizada em Bogotá, na sede do CELAM, entre dezenove e vinte e seis de janeiro de 1968, foram elaborados e enviados aos diversos episcopados os documentos preparatórios da Conferência de Medellín. Eram, nesta época, teólogos e assessores do CELAM: Gustavo Gutierrez, Lucio Gera, José Marins, Segundo Galilea, Joseph Comblin, Cecílio de Lora, Jorge Alvarez Calderón, Edgard Beltran, Gonzalo Arroyo e François Houtart. Esses intelectuais eram inseridos e sustentados no CELAM por um grupo de bispos: do Equador, Leonidas Proaño; Panamá, Mark McGrath; Peru, Landázuri Ricketts e Luciano Metzinger; México, Samuel Ruiz e Sergio Méndez Arceo; e, especialmente do Brasil, em que setores da CNBB (Conferência Nacional Bispos do Brasil) destacavam-se no apoio a mudanças sociais: Avelar Brandão, Hélder Câmara, Aloíso Lorscheider e Cândido Padin. Mesmo alguns bispos que, posteriormente, tiveram reservas à teologia da libertação, como o arcebispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, e o bispo da Argentina, Eduardo Pironio, foram considerados como parte dessa vanguarda⁴.

Os teólogos mencionados eram conselheiros dos bispos em reuniões organizadas no âmbito da conferência e seus vários departamentos. Aqueles que eram identificados como consultores do CELAM, faziam parte da equipe de reflexão teológica, criada no ano de 1969 por Eduardo Pironio⁵. Eles foram também professores do Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA). Dependiam do CELAM, mas estavam sob a responsabilidade do bispo Leonidas Proaño, no Equador. O instituto responsável pela formação pastoral e teológica dos quadros da Igreja Católica na América Latina era um local de circulação das novas ideias a respeito do catolicismo latino-americano e de formação de leigos.

³ O primeiro organizado em Baños (Equador, entre 5 e 11 de Junho de 1966, convocou os departamentos de Educação dos Leigos e de Ação Social do CELAM em torno do tema *Educação, Ministério e Ação Social*). Além dele, destacaram-se os de Mar del Plata (Argentina, entre 11 e 16 de outubro de 1966, cujo tema era *O desenvolvimento e integração na América Latina*), o de Buga (Colômbia, de 12 a 25 de fevereiro de 1967, sob o tema *Missão das universidades católicas da América Latina*) Melgar (Colômbia, entre 20 e 27 de abril de 1968, sob a temática *Pastoral de missões*) e Itapoá (Brasil, de 12 a 19 de maio de 1968, com o tema *Igreja e transformação social*).

⁴ Os bispos ocupavam as posições principais do CELAM. Em 1968, Avelar Brandão, presidente, Mark McGrath, o segundo vice-presidente, e Eduardo Pironio, o secretário-geral, ocupavam três das quatro cadeiras da Presidência. Cândido Padin chefiou o Departamento de Educação e Leonidas Proaño, o de Pastoral. Mesmo não ocupando uma posição de gestão para o interior do CELAM, Helder Câmara exercia considerável influência, especialmente por ter sido o principal protagonista de sua criação, em 1955. No ano seguinte, em 1969, Samuel Ruiz assumiu o comando do Departamento de Missões. Em 1971, Luciano Metzinger assumiu o Departamento de Comunicação Social.

⁵ Outros atores do campo, e não necessariamente conhecidos por sua produção teológica, foram também relacionadas aos departamentos do CELAM. O marista espanhol Cecilio de Lora e o salesiano italiano Mario Peresson, por exemplo, trabalharam no Departamento de Educação.

Giulio Girardi, Casiano Floristan e François Houtart estavam ligados ao Instituto na condição de professores. O mexicano Raúl Vidales e o nicaraguense Rutilio Grande foram alunos nessa instituição, enquanto que Segundo Galilea assumiu a direção desse centro de formação em 1966-1967⁶. Galilea não era novo nas redes do CELAM, pois já havia dirigido o CIP (Centro de Investigação Pastoral), em Cuernavaca, entre os anos de 1961 e 1966.

O fato de estes bispos e teólogos ocuparem posições tão significativas no CELAM indica que a *teologia da libertação* – como corpo de reflexões e produção de textos que legitimadores da radicalização do catolicismo social, ou, a esquerda católica – nasceu no centro da instituição, não em sua periferia (como o *catolicismo da libertação*, por exemplo) e encontrou motivação hierárquica para acontecer *de cima para baixo*. Se, por um lado, consideramos válida a tese de Löwy que o *crístianismo da libertação* nasceu na periferia institucional, por outro lado, quando especificamos a própria *teologia da libertação* verificamos que esta nasceu da vontade institucional, ou seja, no centro da instituição.

Deste modo, podemos concluir que o discurso construído pela literatura militante da teologia da libertação a respeito de uma Igreja organizada *de baixo para cima* não inclui a significativa participação das mais altas esferas institucionais da Igreja Católica em seu desenvolvimento e apaga a característica intrinsecamente intelectual da *teologia da libertação*. O lugar social de seus principais atores implicavam posições estratégicas do CELAM, distantes da base, apesar de nelas se inspirarem e para elas voltarem seu projeto teológico e institucional.

Podemos então dizer que a teologia da libertação foi, antes de qualquer coisa, um movimento intelectual, transnacional, levado a cabo por intelectuais religiosos ligados predominantemente à Igreja Católica na América Latina e suas instâncias de poder institucional, especialmente o CELAM.

O discurso teológico produzido por estes intelectuais, assim como suas ligações institucionais definem o *lôcus* social privilegiado da teologia da libertação, configurando uma elite transnacional de intelectuais em rede compartilhando o mesmo projeto de saber/poder político-religioso. Essa delimitação da teologia da libertação como movimento discursivo de uma elite intelectual religiosa e transnacional ligada à Igreja Católica restringe as ampliações cronológicas e as distorções analíticas que a definiram como um amplo movimento social.

⁶ O centro inicia suas atividades em 1965. Ele entra oficialmente como organismo do CELAM em 1967, daí a dificuldade de se estabelecer a data de início da direção de Segundo Galilea. Seu primeiro diretor foi Gómez Izquierdo. Segundo Galilea parece ter assumido a direção da instituição em 1966. Entretanto, Enrique Dussel já havia sido convidado por Gómez Izquierdo a dar cursos na instituição na mesma época.

3 AMÉRICA LATINA: IDEIA-CONDIÇÃO PARA O DESENVOLVIMENTO DE UM PROJETO POLÍTICO-PASTORAL

A presença destes teólogos nos postos chave do CELAM se estende até 1973, o que permite colocar em questão até que ponto a teologia da libertação pode ser considerada um determinado projeto de poder vinculado ao CELAM, pois a teologia da libertação em si resulta do interesse institucional de que estes teólogos produzissem uma teologia latino-americana *aggiornada* capaz de legitimar o projeto político pastoral do CELAM para a Igreja Católica na América Latina. A Conferência de Medellín, em 1968, considerada momento-chave para a definição deste novo projeto político-pastoral da Igreja para a América Latina, foi, justamente, o momento pelo qual pressupostos-chave da teologia da libertação são absorvidos no documento final do CELAM, evidenciando a força institucional destes teólogos naquela ocasião. Seus enunciados se tornaram relevantes porque ocupavam espaços privilegiados e se desejavam que fossem produzidos.

Esta relação simbiótica CELAM/teologia da libertação no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970 está intimamente relacionada com a produção de um novo projeto de poder político-pastoral da Igreja Católica para a América Latina. Ora, o CELAM era uma estrutura institucional supranacional da Igreja Católica para dar coesão continental às igrejas nacionais a fim de buscar uma política pastoral homogênea em toda a América Latina; ou seja, se constituía numa instância de poder transnacional com força de atuação prática, com capacidade de traçar diretrizes a serem seguidas pelas igrejas nacionais buscando uma *identificação continental* entre elas. A teologia da libertação, por sua vez, surge de certa forma em consequência da necessidade desta instituição de uma legitimidade teórica supranacional, de uma coerência discursiva, da produção de uma identidade continental e religiosa para si.

1. Ocasión para que un grupo de teólogos sudamericanos (se incluye a México) se conozcan mejor e intercambien sus ideas.
2. Despertar atreves de este grupo en las diversas Facultades, Profesores de Teología, etc..., una actitud de interés activo, abriendo horizontes y definiendo asuntos de investigación, de *interés latinoamericano*. La idea es que este encuentro pudiera ser el punto de partida de un trabajo de investigación teológica de la problemática de la Iglesia latinoamericana.
3. Hacer un proyecto de temario, personas a invitar e etc., de un probable curso de 20 o 30 días, en Julio de 1964, para profesores de teología latino-americanos, a cargo de tres o cuatro de los grandes maestros europeos. Elegir algunos temas – es la sugerencia de varios obispos del CELAM – de posibles cartas pastorales del episcopado latino-americano (OLIVEROS, 1977, p. 52).

O documento acima, já citado no primeiro capítulo, permite notar a capacidade de mobilização do CELAM e seu esforço para integrar a Igreja Católica na América Latina. Desta ação política

integradora prescinde sua existência como instituição criada nos anos 1950 para esta finalidade. Entretanto, o que também se observa é a preocupação do CELAM com a especificidade *latinoamericana* presente nas expressões: *interés latinoamericano*, *Iglesia latinoamericana*, *profesores de teología latinoamericanos*, *cartas pastorales del episcopado latinoamericano*. Para o CELAM, a América Latina era antes de tudo uma região específica, com uma identidade própria, com situações sociais, políticas, culturais e também religiosas específicas. Sua própria existência e organização enquanto instituição depende deste axioma irrevogável da América Latina como espaço geográfico, histórico e cultural, mas acima de tudo simbólico.

É a partir deste *a priori* de uma especificidade latino-americana que o CELAM estimulou a produção de uma teologia que fosse capaz de responder a essa especificidade. O CELAM fomentou uma teologia latino-americana, voltada para os dilemas da América Latina. Colocou como condicionante na produção de um saber teológico o peso simbólico deste *espaço imaginário* que estruturava e delimitava a amplitude de seu próprio poder. Assim, é justamente a partir dessa *geografia imaginária* comum, da ideia de uma América Latina – base para a estrutura de poder do CELAM e condicionante de uma nova teologia – que se dá a articulação do discurso de saber/poder da teologia da libertação e sua instrumentalização pelo CELAM.

Portanto, é possível considerarmos a teologia da libertação como a teologia oficial do projeto político pastoral do CELAM para a América Latina no contexto do final dos anos 1960 e início dos anos 1970. O esforço de produção dos teólogos estava vinculado a uma identidade latino-americana que determinava as condições da reflexão teológica. Não bastava estabelecer uma teologia nova, era necessária que ela fosse *latinoamericana*. No entanto, que América Latina é essa a que se referiam os intelectuais religiosos da teologia da libertação?

Na literatura militante da teologia da libertação, a América Latina foi pensada como uma grande *comunidade imaginada*⁷, capaz de ser uma fonte de identidade cultural e condição necessária para os projetos político-pastorais da teologia do CELAM (HALL, 1995, p. 38). Entretanto, a América Latina não se constitui como algo natural, mas trata-se de um espaço efetivamente construído, uma criação histórica com imensa carga simbólica, imaginária, uma invenção metageográfica.

Em *The myth of continents: a critique of metageography*, Martin W. Lewis e Kären E. Wigen apontam que a metageografia é o imaginário de estruturas espaciais mediante o qual as pessoas constroem seu conhecimento do mundo: sistemas aplicados, muitas vezes inconscientes, que organizam os estudos de história,

⁷ Comunidade imaginada nos termos propostos por Benedict Anderson em *Imagined Communities* (1983).

sociologia, antropologia, economia, ciência política, ou, ainda mais, história natural (LEWIS; WIGEN, 1997, p. IX).

Em outras palavras, consideram-se *metageográficas* as estruturas, os padrões ou os modelos do espaço mundial que pretendem facilitar o entendimento deste espaço, mas que em si mesmos não são absolutos ou universalmente válidos, e podem ser cientificamente questionáveis. Lewis e Wigen mencionam como exemplos de concepções *metageográficas*, os continentes, o Estado-nação, a divisão Leste-Oeste e a divisão Norte-Sul do mundo, conceitos que, segundo eles, devem ser examinados a fundo.

[...] não existem, propriamente, concepções erradas de espaço [...] pois [...] elas são coerentes com o que se quer ver sobre o mundo. Se existe algo de “errado”, esse limite está sim na qualidade da compreensão que temos do mundo. Visões ahistóricas, carregadas de conteúdos ideológicos, situações desse tipo, cada uma delas é sustentada com uma perspectiva equivalente de espaço... Uma situação perfeita para ilustrarmos o que por último aqui afirmamos, é o caso da geopolítica, nas suas formulações clássicas de “destino manifesto” e coisas dessa natureza (MARTINS, 2007, p. 37).

A teologia da libertação, ao se denominar uma teologia latino-americana, construía e legitimava uma ideia do que era a *América Latina*. O que era então a América Latina para a teologia da libertação? Quais discursos eram mobilizados por esses intelectuais religiosos quando qualificavam sua teologia de *latino-americana*? Quais representações eram apropriadas, reproduzidas e ressignificadas pelo discurso da teologia da libertação sobre a América Latina?

4 O PESO DA IDENTIDADE ECONÔMICA DA AMÉRICA LATINA PARA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

No cerne desse processo, uma determinada representação da América Latina como um espaço cultural, geográfico, político e histórico, distinto e específico se impôs para o próprio CELAM como instituição, que colocou como condicionante na produção de um saber teológico o peso simbólico deste *espaço imaginário* que estruturava e delimitava a amplitude de seu próprio poder. Assim, é justamente a partir dessa *geografia imaginária* comum, da ideia de uma América Latina – base para a estrutura de poder do CELAM e condicionante de uma nova teologia – que se dá a articulação do discurso de saber/poder da teologia da libertação e sua instrumentalização pelo CELAM.

Entretanto, a ideia de América Latina, base das reflexões da teologia da libertação, dialogava com formulações anteriores produzidas pela intelectualidade latino-americana sobre o que era América Latina. Esta unidade geográfica, política e cultural amalgamava um conjunto de representações que a naturalizava. Algo de difícil descrição, mas ao mesmo tempo com um enorme peso de materialidade.

Segundo Eduardo Devéz Valdés, ao longo da história intelectual da América Latina no século XX, as reflexões acerca da questão circularam em torno de dois pólos centrais, um identitário e outro modernizador. O autor considera que a partir dos anos 1930, com o fortalecimento das posturas nacionalistas e anti-imperialistas, se desenvolve na América Latina uma reorientação identitária, que passa a privilegiar os aspectos econômico-sociais na construção da identidade latino-americana em detrimento da abordagem racial-culturalista presente e predominante entre a intelectualidade latino-americana desde finais do século XIX.

O caráter identitário do pensamento latino-americano das primeiras décadas do século foi mudando de sentido: em uma primeira etapa realizou-se mais como latinidade: em uma segunda, mais como mestiçofilia, indigenista ou afroamericana e, na terceira, mais como nacionalismo e anti-imperialismo. Sem deixar de considerar que as três dimensões coexistem, pode-se dizer que a primeira é mais cultural, a segunda mais social e que a terceira dá ênfase ao econômico sem se desligar totalmente do social e do cultural. Neste nacionalismo econômico fundem-se uma perspectiva de esquerda e uma de direita, denunciando e rechaçando a intervenção das grandes potências. Isto se tornou mais agudo com o profundo impacto causado pela crise de 29-30. Desenvolveu-se bastante a ideia de defender o interesse nacional, questão que foi de utilidade para o surgimento do pensamento modernizador industrialista característico do período posterior (VALDÉS, 1997, p. 321-322).

Para Valdés, nos anos 1930 o tema do anti-imperialismo se tornou recorrente no pensamento latino-americano e assumiu a forma de pensamento identitário que se apresentou como defesa da economia continental, ou como nacionalismo econômico. Neste anti-imperialismo confluíram fatores provenientes de diversas outras tradições que apesar de terem contribuído para o clima ideológico daqueles anos, não lhe pertencem especificamente (como, por exemplo, o antisaxonismo, o arielismo, o estatismo e a xenofobia). O esforço por desvelar a penetração econômica das grandes potências na América Latina e a transformação dessas economias (política e cultura) de acordo com a racionalidade imperial foi desenvolvido por diversos intelectuais ultrapassando

ógicas e políticas⁸. Posições tão antagônicas como o indigenismo e o integralismo coincidiam em suas denúncias e críticas do imperialismo⁹.

Na Argentina, por exemplo, o nacionalismo adquiriu um caráter fortemente anti-imperialista, particularmente antibritânico, feito pelos irmãos Irazusta, e principalmente pelas análises econômicas de Raúl Scalabrini Ortiz¹⁰. O peruano Haya de La Torre e o cubano Fernando Ortiz discutiam a penetração econômica estrangeira e, por outro, as peculiaridades da produção de seus países e de todo o continente. Os mesmos fenômenos eram postos em relevo pelo nacionalismo católico e integralista. Apesar das singularidades ideológicas havia um consenso, nos dois pontos fundamentais postos em relevo (VALDÉS, 1997, p. 328).

O nacionalismo, ou o continentalismo foi-se impondo como um contexto dentro do qual se desenvolviam outras ideias. Deste modo, por cima das posições mais de esquerda ou de direita, mais leigas ou católicas, mais moderadas ou extremas, foi-se coincidindo em determinados postulados nacionalistas, tais como:

- insistência no próprio contra o invasor, sobretudo o anglo-saxão, o germânico ou o russo. O próprio, segundo cada caso, é o indígena autóctone e/ou tradição ibérica e/ou o campesino;

⁸ Eduardo D. Valdés analisa as propostas nacionalistas e anti-imperialistas de intelectuais como o dominicano Federico Henríquez y Carvajal; do mexicano José Vasconcelos que em 1922 defendia a unidade da América Latina contra os EUA; do peruano José Carlos Mariátegui que buscava a conciliação de marxismo e indigenismo numa articulada defesa nacionalista contra o imperialismo; do jornalista e poeta hondurenho Froilán Turcios, editor da revista *Ariel* e crítico mordaz do imperialismo norteamericano; de Gabriela Mistral, que apoiou a revolução de Sandino e seu programa anti-imperialista; de Flora Eugenia Ovarés, costariquenha em cujos ensaios se vê progressivamente o afastamento das concepções arielistas e o encaminhamento de indagações sobre a origem e efeitos do expansionismo norteamericano; dos também costariquenhos Vicente Saénz, que desde sua primeiras obras iniciais em meados dos anos 1920 já analisa a questão do imperialismo na América Central, Mario Sancho Jimenez e Carmen Lyra, que inaugura a narrativa anti-imperialista do tema bananeiro, além de José Peralta que no final dos anos 1920 publica um libelo anti-imperialista dos mais vigorosos denominado *La Esclavitud de América Latina*, e do filósofo boliviano Guillermo Francovitch que em *Los ídolos de Bacon* (1938) condena a aceitação simbólica do pensamento europeu como parte da artimanha imperialista. Valdés ainda aponta o anti-imperialismo presente no movimento tenentista brasileiro que em torno do debate nacionalista se bifurcava originando o integralismo direitista e o prestismo de esquerda. Em ambos os casos o nacionalismo se fortaleceu e redundou na defesa ideológica do intervencionismo do estado.

⁹ Para o autor, o ariélismo influenciou sobremaneira a intelectualidade latino-americana e variadas interpretações dele foram originadas por pessoas diferentes em contextos distintos. No entanto, elas podem ser sintetizadas em dois grupos: as indigenistas e as nacionalistas. As primeiras se configuraram mais sociais e econômicas, enquanto nas segundas a variedade foi maior – houve um nacionalismo de talhe hispanista que acentuou primordialmente elementos religiosos ou teológicos, mas que posteriormente se abriu ao econômico e social aproximando-se do fascismo, houve um de caráter mais antinorteamericano próprio da América Central e outro mais esquerdista que destacou, sobretudo, a penetração do capital estrangeiro.

¹⁰ Os estudos de Scalabrini Ortiz se centraram na atividade inglesa na Argentina, e tinham por objetivo desmascarar a forma como, em seu modo de ver, foi-se endividando um país a favor do outro, até a proximidade do limite de sua capacidade produtiva, de modo que “cedo ou tarde o credor absorve o devedor”. Neste ponto de vista, a estratégia de crédito adotada pela Inglaterra tem por objetivo espoliar a Argentina e não aportar-lhe riquezas. O empréstimo é, na percepção de Scalabrini Ortiz, a arma suprema da sujeição internacional. A saída, para o argentino é fomento da indústria genuinamente nacional, na qual os meios de comunicação e de troca estejam atrelados ao interesse nacional. Tais posições anti-imperialista e nacionalistas também eram defendidas pelo agrupamento radical FORJA, desde 1936 pela Escuela de Estudios Argentinos (presidida por Adolfo H. Holmberg) e pessoalmente pelo senador Lisandro de la Torre.

- a crítica ao modelo liberal, algumas vezes no campo político e, quase sempre, no econômico;

- a crítica ao liberalismo (como livre-cambismo, o afã protecionista, o forte sentimento antiimperialista);

- a necessidade de planificar ou organizar, de atuar coordenadamente, outorgando um papel mais ou menos explícito ao estado na defesa do próprio: economia, autonomia, cultura, etc.;

- o anti-intervencionismo: a ideia de que a nação e/ou continente e/ou a cultura e/ou a raça, e/ou a economia (dependendo da ênfase) estão em perigo devido aos esforços avassaladores de um inimigo externo;

- a necessidade de reescrever a história nacional ou continental. (VALDÉS, 1997, p. 338).

Para Valdés, algumas das elaborações teóricas desse nacionalismo, ou continentalismo, vão ter seqüência em algumas visões do CEPAL, no industrialismo e nas teorias de desenvolvimento das décadas posteriores, entretanto, o pólo discursivo sai da gravitação em torno do *identitário* para o *modernizador*. O nacionalismo que floresceu nas décadas de 1930 e 1940 não chegou a constituir uma teoria do desenvolvimento. Elaborou uma série de categorias importantes para tanto, mas se constituiu mais como uma proposta de defesa econômica. Pode-se afirmar que o nacionalismo foi mais construtivo no campo cultural que no econômico, pois representou uma criatividade importante ao associar-se ao indigenismo e ao afroamericanismo.

Entretanto, um aspecto relevante da análise de Valdés é que o nacionalismo, principalmente o de raiz católica, contribuiu na medida em que articulou o que é cristão com os problemas socioeconômicos. Esta associação deu início deste modo ao social-cristianismo que inspirado em ideias sobre a crise da sociedade contemporânea – encarada como liberal, atea, egoísta, materialista, laica, individualista, etc e contra a qual defendia a necessidade de restaurar os valores espirituais cristãos, a solidariedade, a caridade com os pobres, o comunitarismo, o humanismo, etc – foi se direcionando especialmente no Chile, Venezuela, Brasil e outros países para as teorias do desenvolvimento como meio de superação dos dramas sócioeconômicos. Isso foi possível quando o doutrinário ideologizado se modificou ao impregnar-se com fatores mais técnicos e pragmáticos provenientes das teorias econômicas e sociais, especialmente do *cepalismo*.

A Comissão Econômica para América Latina (CEPAL) criada em 1948, teve em Raul Prebisch, economista chileno, uma espécie de matriz-sintetizadora de suas principais ideias¹¹. Tendo como

¹¹ A CEPAL contará com dois gigantes do pensamento econômico do século XX: seu segundo diretor executivo e principal dirigente será Raul Prebisch, logo a ele se associando Celso Furtado. Outros economistas significativos da CEPAL foram Aníbal Pinto, Oswaldo Sunkel e Maria da Conceição Tavares.

referência as teorias da modernização, Raul Prebisch entendeu que o principal elemento que diagnosticava a realidade latino-americana era sua condição periférica. Consequentemente a política de desenvolvimento era um conjunto de ações necessárias para a superação dessa condição e emparelhamento com os centros. Para isso, o único meio que dispunham os países periféricos era a industrialização acelerada.

A proposta de desenvolvimento e modernização encarnada no discurso da CEPAL consagrou conceitos como industrialização, deterioração nos termos de intercâmbio, relação centro-periferia, desenvolvimento interno e substituição das importações. Este léxico-econômico já havia sido forjado no período anterior¹², mas foi somente na CEPAL que em torno do conceito de *desenvolvimento* permitiu modificar a defesa “passiva” anti-imperialista por uma defesa “ativa” a partir do processo de industrialização.

A CEPAL também consagrou o termo *América Latina*. Nos anos 1940 o nome América Latina se popularizou em obras de historiadores e economistas norte-americanos¹³.

Entretanto, e expressão América Latina se difunde intimamente associada ao conceito de subdesenvolvimento que aparece na década de cinquenta. Então, América Latina passa a ser sinônimo de instabilidade política crônica; estrutura produtiva atrasada em certos casos arcaica; dependência total do capital norte-americano; estrutura fundiária reorganizada pelo capital monopolista; acentuado crescimento demográfico. São estes processos concretos, próprios do século XX, que deram conteúdo histórico à ideia de América Latina (BRUIT, 2003, p. 84).

O postulado fundamental do pensamento econômico de pós-guerra foi que o atraso da América Latina não se devia a características intrínsecas da população, nem deficiências de nosso meio natural, e sim de circunstâncias históricas que podiam ser superadas mediante a aplicação de políticas econômicas apropriadas (DEVÉS, 2000, P. 24). Apesar do léxico economicista, a percepção evidencia como as percepções de subdesenvolvimento e atraso aproximavam as teses desenvolvimentistas das percepções dos teóricos da modernização. Eram discursos marcados por oposições binárias: em termos sócioeconômicos, há o próspero diante do miserável; em termos temporais, o moderno contra o primitivo, o estagnado, o *tradicional*.

Segundo Feres Júnior, os teóricos da modernização norte-americanos estabeleceram uma análise da América Latina

¹² Autores dos anos 1930 e 1940, como os argentinos Rodolfo Irazusta, Raúl Scalabrini Ortiz e Adolfo Dorfman, os brasileiros Roberto Simonsen e Azevedo Amaral, os chilenos Pedro Aguirre Cerda e Raul Simón, o venezuelano Alberto Adriani, entre outros.

¹³ As principais referências seriam: *Handbook of Latin American*, (1935); Preston E. James, *Latin American* (1942); William Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, (1949); Willy e E. Hannan, *Dollars in Latin American*, (1941); Fred J. Rippey, *Latin America and the industrial age*, (1947); Samuel F. Bemis, *The Latin American policy of United State*, (1943).

identificando suas características *tradicionalis*, sua *estrutura cultural* como principal responsável pelo seu atraso histórico e seu subdesenvolvimento. Compunha essa estrutura cultural o catolicismo, o patriarcalismo, a perpetuação do feudalismo ibérico, a hierarquia, o personalismo, espiritualismo, educação humanística, militarismo, ruralismo, machismo, caudilhismo, etc (FERES JR, 2005, p. 111-120). Para os teóricos da modernização nos EUA, essas “patologias culturais antimodernas” típicas da América Latina tinham origem em seu passado colonial.

Esse culturalismo essencialista dos teóricos da modernização norte-americanos tinha raízes profundas. Os norte-americanos haviam herdado dos ingleses o desprezo pelos espanhóis proveniente dos conflitos religiosos do século XVI e também da difusão da Lenda Negra¹⁴, em contraposição aos elogios da ordem ou justiça da colonização inglesa. Assim, as manifestações de desprezo eram construídas na forma de oposições assimétricas. Os hispano-americanos eram dominados por padres, indolentes, ignorantes, supersticiosos, preguiçosos, sem iniciativa, enquanto os norte-americanos eram o seu oposto: protestante, trabalhador, educado, racional, industrioso e provido de iniciativa.

John Adams, presidente dos EUA e um dos pais fundadores da nação norte-americana, escreveu o trecho seguinte em uma carta a Thomas Jefferson em que reproduz essas concepções acerca dos hispano-americanos:

[...] um governo livre e a religião católica romana não poderão jamais coexistir, em qualquer país ou nação. Consequentemente qualquer projeto de conciliar essas duas coisas na velha ou na nova Espanha é utópico, platônico e quimérico. Presenciei tamanha prostração e prostituição da natureza humana em favor dos clérigos na velha Espanha que formei minha opinião sobre o assunto, há muito tempo. E é de meu entendimento que na nova Espanha as coisas são ainda piores, se isso é possível. (FERES JR, 2005, p. 56)

Essa identidade religiosa sempre foi subjacente ao conceito de América Latina desde seu primeiro esboço em meados do século XIX. O arielismo prolongou esta percepção no início do século XX e as subsequentes discussões identitárias da década de 1920 e 1930 estiveram às voltas com a questão religiosa. Assim, quando os teóricos da modernização apontavam as “*patologias culturais antimodernas*” da América Latina, retomavam a ideia da América Latina como América Católica, dando a essa identificação um atributo negativo. Para os teóricos da modernização norte-americanos catolicismo era sinônimo de atraso, empecilho para o desenvolvimento, estrutura arcaica e ultrapassada de sociedade. A tríade modernidade-protestantismo-desenvolvimento se opunha a feudalismo-catolicismo-subdesenvolvimento.

¹⁴ O relato dos maus tratos e crueldades perpetradas pelos colonizadores espanhóis no processo de conquista do Novo Mundo e que abundaram na literatura de língua inglesa.

Deste modo, tanto as percepções cepalinas quanto a dos teóricos da modernização identificavam a América Latina como lugar de atraso histórico. A diferença é que uma parte dos teóricos da modernização quando constatava a estrutura cultural da América Latina a viam como empecilho para a modernização e o desenvolvimento, algo que os desenvolvimentistas não compartilhavam aparentemente, afirmando de modo positivo que medidas econômicas corretas levariam à superação histórica dessa condição de atraso histórico e subdesenvolvimento. Entretanto, é possível perceber os mesmos referenciais modernizadores na busca pela superação de um atraso histórico. A definição da América Latina como um continente subdesenvolvido e atrasado era implícita à perspectiva desenvolvimentista da CEPAL.

Certamente a crítica mais vigorosa à teoria da modernização veio dos teóricos da dependência¹⁵. Em meados dos anos 1960 em decorrência da crise do populismo e do fracasso das políticas desenvolvimentistas, um conjunto de acadêmicos da área de ciências sociais e economia deslocaram o eixo de reflexão produzida pelos *cepalinos*, da ênfase na busca pelo desenvolvimento, ou seja, da superação do atraso histórico latino-americano, para a compreensão das relações de dependência entre economias desenvolvidas e subdesenvolvidas no sistema capitalista mundial.

A Teoria da Dependência tentava compreender as limitações de uma forma de desenvolvimento que se iniciou em um período histórico no qual a economia mundial já estava constituída sob a hegemonia de poderosos grupos econômicos e forças imperialistas. Por esse motivo enxergava que a forma de desenvolvimento implantada na América Latina só tenderia a aprofundar cada vez mais as relações de dependência. Para eles, o capitalismo levou ao estabelecimento de um centro e de uma periferia, e, geraram simultaneamente, riqueza e progresso crescente para a minoria, tensões políticas e pobreza para a maioria.

Nesta relação centro-periferia, teria nascido e se desenvolvido a América Latina, originária e constitutivamente dependente. O desenvolvimento do capitalismo fora desigual e combinado, e isto, se tornou elemento-chave na apreensão da realidade latino-americana.

As sociedades latinoamericanas ingressaram na história do desenvolvimento do sistema universal de interdependência, como sociedades dependentes radicalmente da colonização ibérica. Sua história pode ser traçada, em grande parte, como a história das sucessivas modificações da situação de dependência, ao longo da qual as diversas sociedades da região vieram alcançando diversas posições sem lograr sair [...] desse marco geral (QUIJANO, 1966, p. 14)

¹⁵ Entre os diversos nomes que compõem correntes até divergentes do pensamento dependentista, podemos citar: André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Anibal Quijano, Osvaldo Sunkel, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto.

De acordo com os teóricos da dependência, essas relações se estruturaram num sistema de dominação externa, de país a país, mas com um corte transversal interno; ou seja, uma internalização da dependência no mercado interno. Para estes teóricos, as antigas formas da presença imperialista por meio da economia de enclaves (centros mineradores e *plantation*) – simples prolongamentos das economias centrais mantiveram sua vigência, porém agora, numa forma moderna, privilegiando os setores mais dinâmicos da indústria nascente, vinculando-a cada vez mais estreitamente e em seu conjunto ao capitalismo internacional.

Entre os mais destacados nomes da teoria da dependência estava André Gunder Frank que refutava paulatinamente cada uma das teses da teoria da modernização. Em primeiro lugar, contestava a tese de que os países subdesenvolvidos não passaram por qualquer mudança histórica significativa e que seu subdesenvolvimento correspondia à perpetuação do atraso e do tradicionalismo (COCKCROFT; FRANK; JHONSON, 1972, p. IX). Em segundo lugar rejeitava a ideia de oposição da sociedade entre dois setores; um moderno, urbano e capitalista, e outro rural, atrasado e/ou feudal. O subdesenvolvimento dessas regiões não era sobrevivência anacrônica do tradicionalismo, mas produto do desenvolvimento das metrópoles internas. Em terceiro, para os teóricos da modernização a difusão do capital, cultura e tecnologia, oriunda dos países desenvolvidos era um fator crucial na industrialização dos países satélites, mas Gunder Frank demonstrava que os países satélites tendiam a desenvolver-se economicamente mais depressa quando os laços com o capitalismo metropolitano se enfraquecem, como durante a Grande Depressão e as duas Guerras Mundiais. Em quarto, enquanto os teóricos da modernização classificavam as áreas subdesenvolvidas da América Latina como pré-capitalistas, Gunder Frank, afirmava que a ideia de um estágio pré-capitalista era utilizada, inclusive por analistas marxistas, para justificar a necessidade de uma revolução burguesa a fim de levar a América Latina ao estágio capitalista da história.

Gunder Frank criticou a noção de *subdesenvolvimento* como um suposto estágio inicial do desenvolvimento. Para ele, subdesenvolvimento e desenvolvimento eram partes de um mesmo problema, ou seja, subdesenvolvimento não é um produto da paralisia histórica da América Latina, mas de um processo de “desenvolvimento do subdesenvolvimento”. Daí as críticas ao termo “feudal” e toda teoria de estágios do desenvolvimento, que traziam consigo uma concepção de *handicap* histórico da América Latina¹⁶.

O estruturalismo econômico de Gunder Frank teve pouca

¹⁶ Em *Dependencia y Desarrollo en América Latina (1969)*, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto privilegiam a discussão sobre as teorias do desenvolvimento elaboradas por outros dependentistas e pelos desenvolvimentistas ligados à CEPAL. Os autores criticaram a ênfase excessiva dada à estrutura e ao controle externo em teses como a de Gunder Frank. Para eles, o objetivo era mudar a situação econômica vigente e para isso era necessário compreender o modo pelo qual as estruturas mudam ao longo do tempo, reivindicando uma abordagem mais histórica.

tolerância para com interpretações culturalistas. Para o autor, os países latino-americanos compartilham uma história comum de colonialismo e “satelitização”. A porta de saída desta condição de satélite era ação política direta em favor da libertação nacional latino-americana¹⁷.

De uma forma geral, após a década de 1950 com a criação da CEPAL, a América Latina será pensada primeiramente como lugar *subdesenvolvido* e posteriormente, com os teóricos da dependência, como *dependente*. Ambos os termos remetem a um conjunto de definições que identificam a América Latina ao problema da desigualdade social, da pobreza e do imperialismo. Uma *identidade econômica negativa* é forjada para a América Latina que passa a ser definida a partir desse referencial. Para os *cepalinos*, essa situação poderia ser superada com políticas desenvolvimentistas nacionalistas, enquanto para os *dependentistas* essa superação seria falaciosa se não houvesse uma ruptura política com o sistema capitalista mundial que fizera da América Latina uma região periférica e dependente. As variantes teóricas não alteram substancialmente a identidade econômica inferior articulada na intelectualidade acadêmica latino-americana nos anos 1950 e 1960.

O estabelecimento de uma definição da América Latina como lugar econômico inferior é gerador de uma identidade específica, uma identidade econômica inferiorizante, seja de subdesenvolvimento ou dependência. A questão por trás desta reflexão é uma só, a América Latina não é protagonista de sua história, deve buscar sua condição emancipatória. Tanto o pensamento cepalino quanto o da teoria da dependência aprofundaram o peso do *imperialismo* e do *colonialismo* na constituição da *identidade econômica inferior* vislumbrando a necessidade da superação dessa condição histórica.

É justamente a partir dessa *identidade econômica inferior* que a teologia da libertação estrutura seu discurso identitário da América Latina. Assim como o constatado por Déves Valdes, o pensamento católico latino-americano passou a articular o que era cristão com os problemas socioeconômicos dando início, deste modo, ao social-cristianismo que foi se direcionando para as teorias do desenvolvimento num primeiro momento e impregnando-se com fatores mais técnicos e pragmáticos provenientes das teorias econômicas e sociais, especialmente do *cepalismo*.

Posteriormente, esse catolicismo social se deparou com as elaborações dependentistas que defendiam a necessidade da ruptura com o sistema capitalista pela via revolucionária. De certa forma, a teologia da libertação é fruto desse segundo momento de identificação e aceitação da América Latina como lugar *econômico inferior*.

5 UMA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA ÀS VOLTAS COM A IDENTIDADE ECONÔMICA INFERIOR

Quando o CELAM se voltou nos anos 1960 para pensar as *especificidades latinoamericanas*, incentivar a produção de uma *teologia latinoamericana* que respondesse à *realidade latinoamericana*, emergiu na cena dos debates intelectuais dentro da Igreja a *identidade econômica inferior* da América Latina. A teologia da libertação estruturou sua reflexão teológica a partir deste primado. As ciências sociais definiam a *realidade latinoamericana* como de pobreza, subdesenvolvimento e dependência: resultado de uma história imperialista e colonialista do sistema capitalista mundial. A grande comunidade imaginada, a América Latina, era essencialmente um *continente oprimido* e sua história era a história de sua opressão pelo sistema capitalista mundial. O cimento que dava liga e sentido para esta grande comunidade imaginada era uma história de opressão colonialista que resultara num continente empobrecido.

A identidade econômica inferior e uma história comum de colonialismo eram os pilares desta comunidade imaginada. América Latina e subdesenvolvimento e pobreza, nos anos 1960, era sinônimos. Uma ideia intrinsecamente relacionada a outra. Por essa razão, o próprio CELAM não tinha como pensar em qualquer projeto político-pastoral para a América Latina que não tocasse em pobreza, subdesenvolvimento, colonialismo, dependência, opressão – ou seja, léxico que compunha o universo dessa identidade econômica inferior e que se tornara o sinônimo de América Latina. Deste modo, o discurso teológico voltado para a especificidade latino-americana seria inevitavelmente um discurso baseado na identidade econômica inferior.

O dilema político-pastoral do CELAM era qual deveria ser a atuação da Igreja numa América Latina identificada e definida como um continente de pobreza, colonialismo, opressão, desigualdade social, etc. A teologia da libertação surgiu como resposta a essa indagação num contexto em que o social-catolicismo crescentemente assumia tais dilemas como cristãos.

Assim, para defender um projeto político de atuação imediata era necessário redefinir também a identidade da Igreja e desse catolicismo, provar que o comprometimento social não era algo do momento, do contexto histórico, mas havia sido desde sempre, *ad infinitum*, uma característica presente na Igreja Católica da América Latina. Tratava-se de inventar uma tradição, uma narrativa histórica, uma memória em que a atuação católica que se queria ali nos anos 1960 pudesse se forjar antiga, imemorial, desde sempre. Fazia-se necessário apontar a presença da Igreja e do catolicismo nessa *identidade econômica inferior* da América Latina que tinha suas raízes na história do colonialismo no continente.

¹⁷ Em um artigo intitulado *Who is the enemy?* Frank lança mão do vocabulário leninista e sustenta que a burguesia nacional é o inimigo tático da revolução, ao passo que o imperialismo seria seu inimigo estratégico.

Destacar a presença da Igreja Católica nessa história, tornar o catolicismo presença relevante e significativa na singularidade da América Latina fazia-se necessário a fim de legitimar o projeto político-pastoral daquele contexto reivindicado pelo CELAM. Entretanto, a questão se tornava complexa quando a Igreja era apontada como agente do colonialismo, corresponsável histórica por esta situação economicamente inferior. Foi preciso então reinventar a história da Igreja, estabelecer novos mitos de fundação, novos heróis que satisfizessem os projetos de poder do CELAM nos anos 1960, que trouxesse à luz uma Igreja dos pobres militante e crítica da identidade econômica inferior da América Latina.

A objetivação e naturalização da América Latina como continente pobre, explorado, subdesenvolvido, dependente e também *cristão* viabilizava o projeto de poder institucional do CELAM e junto com ele o da teologia da libertação que se afirmava autenticamente latino-americana e, por conseguinte, a única teologia legítima por atender às especificidades da América Latina. Uma identidade e legitimidade transnacional para uma instituição transnacional produzida por elite intelectual-religiosa transnacional. Reforçar o poder do CELAM, contribuir para sua legitimidade institucional, defender seu projeto político-pastoral era também reforçar seu próprio poder construído a partir de seu lugar institucional e sua credibilidade discursiva. Não é por menos que o próprio Enrique Dussel afirmou: “Num determinado momento, a teologia da libertação foi a teologia oficial do CELAM, mas a partir de 1972 deixou de sê-lo” (DUSSEL, 1985, P. 130).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **Towards a theology of liberation**. Princeton, University of Princeton, 1968.
- AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre político**: catolicismo da libertação. 2006. 341f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- ANDRADE, Paulo Fernandes Carneiro. **Fé e eficácia**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- ASSMAN, Hugo. **Liberación-opresión: desafío a los cristianos**. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.
- BOFF, Clodóvis; BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.
- BRUIT, Héctor. A invenção da América Latina. **Revista do Mestrado em História**, Vassouras, RJ, v. 5, p. 69-88, 2003.
- CORONADO, Jesus Castilho. **Livres e responsáveis**. O legado teológico de Juan Luis Segundo. São Paulo: Paulinas, 1998.
- COCKCROFT, James D; FRANK, André Gunder ; JHONSON, Dale L. **Dependence and underdevelopment**: Latin America's political economy. New York: Anchor, 1972.
- DUSSEL, Enrique. **Teologia da Libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.
- DUSSEL, Enrique. **Caminhos da libertação latino-americana (Vol 4.)**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- FERES JR., João. **A história do conceito de Latin America nos Estados Unidos**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Hacia una teología de la liberación**. Montevideo: MIEC-JECI, 1969.
- HALL, Stuart. **A questão da identidade cultural**. Campinas, SP: IFCH-Unicamp, 1995.
- LEWIS, Martin W; WIGEN, Kären E. **The myth of continents: a critique of metageography**. Berkeley: University of California, 1997.
- LOWY, Michael. **A guerra dos deuses**: política e religião na América Latina. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.
- MARTINS, Élvio Rodrigues. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. **GEOUSP**, São Paulo, n. 21, p. 33-51, 2007: Disponível em: <http://www.geografia.fflch.usp.br/publicacoes/Geosp/Geosp21/Artigo_Elvio.pdf>. Acesso em: 15 jul.2008.
- OLIVEROS, Roberto. **Liberación y teología**: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976. Lima: CEP, 1977.
- QUIJANO, Anibal. **El proceso de urbanización em Latinoamérica**. CEPAL: Santiago, 1966.
- VALDÉS, Eduardo Devés. O pensamento nacionalista na América Latina e a reivindicação da identidade econômica (1920-1940). **Revista Estudos Históricas**, Rio de Janeiro, v. 2, n.20, CPDOC/FGV, 1997. Disponível em: <<http://virtualbib.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2053>>. Acesso em: 15 jul. 2008.
- VALDÉS, Eduardo Devés. **El pensamiento latinoamericanos en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo II: Desde la Cepal ao neoliberalismo (1950-1990)**. Buenos Aires: Biblos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000.
- VALÉRIO, Mairon E. **O continente pobre e católico**: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992). 2012. 338f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2012.



• THE LIBERATION THEOLOGY
AND THE ECONOMIC IDENTITY
OF LATIN AMERICA •

Abstract: This article analyzes the importance of the economic identity of Latin America in the discourse of liberation theology. It points out how the idea of Latin America was built by liberation theology in order to legitimize itself as a political and pastoral alternative to the Latin American Catholicism between 1960 and 1990. To do so, it first establishes a conceptual definition of liberation theology, questioning the perception of militant literature of wide social movement emerged at the base. It also proposes the definition of liberation theology as a discursive movement carried out by Catholic intellectuals in the network. Afterward, it highlights the construction process of the Latin American identity of this theology and how Latin America is signified and invented from a set of discourses that historically defined it as a place of poverty and underdevelopment.

Keywords: Liberation Theology. Latin America. Identity.

• LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
Y LA IDENTIDAD ECONÓMICA
DE LA AMÉRICA LATINA •

Resumen: En este artículo se hace el análisis del peso económico de la identidad de América Latina en el discurso de la teología de la liberación. Señala que una idea de Latinoamérica fue construida por la teología de la liberación con el fin de legitimarse como alternativa política y pastoral al catolicismo latinoamericano entre 1960 y 1990. Para ello, primero se establece una definición conceptual de la teología de la liberación, cuestionando la percepción de la literatura militante del amplio movimiento social que surgió en la base. Propone la definición de la teología de la liberación como un movimiento discursivo llevado a cabo por una red de intelectuales católicos. Más adelante, destaca el proceso de construcción de la identidad latinoamericana de la teología y cómo América Latina fue por ella significada e se inventó partir de un conjunto de discursos que históricamente la definen como un lugar de la pobreza y del subdesarrollo.

Palabras clave: Teología de la Liberación. América Latina. Identidad.

