

## *Por uma santidade da libertação: a canonização de D. Oscar Romero e a institucionalização do modelo profético-martirial*

Mairon Escorsi Valerio <sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i38.51078>

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo analisar a consolidação do modelo de santidade de ênfase profética e de martírio constituído pelo catolicismo da libertação na América Latina por meio da canonização de D. Oscar Romero – arcebispo de San Salvador assassinado em 1980 – devido a seu engajamento na defesa dos direitos humanos e denúncia da violência do aparato repressivo do estado salvadorenho aos setores populares. O texto retoma brevemente a trajetória de D. Oscar Romero, discute a emergência do catolicismo da libertação e a concomitante ascensão de um modelo de santidade baseado na profecia e no martírio e, por fim, aponta reflexões e análises sobre os possíveis significados no presente da institucionalização de São Romero de América.

**Palavras-chave:** D. Oscar Romero; Teologia da Libertação; Santidade.

### **For a holiness of liberation: the canonization of D. Oscar Romero and the institutionalization of the prophetic-martyrdom model**

**Abstract:** This article aims to analyze the consolidation of the holiness model of prophetic emphasis and martyrdom constituted by liberation Catholicism in Latin America through the canonization of D. Oscar Romero - archbishop of San Salvador killed in 1980 - due to his engagement in the defense of human rights and denunciation of the violence of the repressive apparatus of the Salvadoran state to the popular sectors. The text briefly takes up the trajectory of D. Oscar Romero, discusses the emergence of liberation Catholicism and the concomitant rise of a model of holiness based on

<sup>1</sup> Professor Adjunto I da Universidade Federal da Fronteira Sul (Erechim, RS). Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas e graduado em Licenciatura em História pela mesma instituição. Atualmente é membro permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Educação (PPGPE). É membro do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR). Email: maironev@yahoo.com.br.

prophecy and martyrdom, and finally points to reflections and analyzes on the possible meanings of Saint Romero of America's institutionalization, in the present.

**Keywords:** D. Oscar Romero; Liberation Theology; Holiness.

### **Por una santidad de la liberación: la canonización de Monseñor Oscar Romero y la institucionalización del modelo profético-mártir**

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo analizar la consolidación del modelo de santidad del énfasis profético y el martirio constituido por el catolicismo de liberación en América Latina a través de la canonización de D. Oscar Romero, arzobispo de San Salvador asesinado en 1980, debido a su compromiso en el defensa de los derechos humanos y denuncia de la violencia del aparato represivo del estado salvadoreño a los sectores populares. El texto retoma brevemente la trayectoria de D. Oscar Romero, analiza el surgimiento del catolicismo de liberación y el surgimiento concomitante de un modelo de santidad basado en la profecía y el martirio, y finalmente señala reflexiones y análisis sobre los posibles significados de la institucionalización de San Romero de America en el presente.

**Palavras clave:** D. Oscar Romero; Teología de la liberación; Santidad.

*Recebido em 20/11/2019 - Aprovado em 27/02/2020*

### ***Rascunhos de uma trajetória***

No dia 14 de outubro de 2018, na Praça de São Pedro, em Roma, o papa Francisco anunciou a canonização de D. Oscar Romero Ruiz<sup>2</sup>. Denominado pelos devotos de São Romero de América, o bispo é considerado um ícone do catolicismo da libertação, empenhado na luta pela justiça social, pela paz social e defesa dos direitos humanos.

O contexto de sua morte era o do recrudescimento da Guerra Fria na América Central e de acirramento das lutas políticas e sociais. O advento da Revolução Cubana em 1959 e a construção do primeiro regime político socialista havia acirrado a bipolarização em toda a América Latina levando as Forças Armadas salvadorenhas, bem como outras

---

<sup>2</sup> Oscar Romero Ruiz nasceu em Ciudad Barrios, El Salvador, em 1917. Foi seminarista, estudou na Itália em meio a Segunda Guerra, sendo ordenado sacerdote em 1942. Regressou então a El Salvador onde assumiu uma paróquia do interior, antes de ser transferido para a Catedral de San Miguel. Em 1970 foi nomeado bispo auxiliar de San Salvador e, em 1974, o papa Paulo VI o designa bispo da Diocese de Santiago de Maria, no meio de um contexto político de forte repressão, sobretudo contra as organizações camponesas. Em 1977 foi ordenado arcebispo de San Salvador, sendo assassinado em março de 1980.

na região caribenha, a se deslocarem para a direita no espectro político, estabelecendo uma sólida aliança com a oligarquia agrária e demais elites econômicas e políticas que controlavam o estado num país profundamente desigual, empobrecido, com altos índices de analfabetismo, desemprego em massa e grande exploração do trabalho. No fim da década de 1970, El Salvador contava com 5,5 milhões de habitantes (a maior densidade populacional do continente); 40% das terras se concentravam nas mãos de 1% da população; os 10% mais ricos possuíam mais da metade do PIB; a taxa de analfabetismo era de 60%; 30% de desempregados (SILVA, 2012, p. 43). A marca histórica das elites salvadorenhas eram os grandes massacres impetrados pelo Estado, a fim de garantir esse *status quo*<sup>3</sup>. A partir dos anos 1960, a ideologia anticomunista e a Doutrina da Segurança Nacional passaram a legitimar a intensificação dos mecanismos de repressão aos sindicatos, partidos políticos e aos movimentos populares de camponeses e operários.

A extrema violência do aparato repressivo de Estado, das forças armadas e dos paramilitares passou a ser criticado duramente por D. Oscar Romero, principalmente a partir de 1977, quando seu amigo, o padre jesuíta Rutilio Grande e mais dois camponeses foram assassinados por um dos muitos Esquadrões da Morte que operavam no país. Rutilio Grande era um padre comprometido com questões sociais. Na paróquia de Aguilares, onde atuava, se encontrava uma região de grandes plantações de cana de açúcar, nas quais os camponeses eram constrangidos a trabalhar em condições desumanas. Em seu trabalho pastoral Rutilio Grande organizava CEBs, denunciava a pobreza e a exploração dos camponeses, protegia os que atuavam politicamente e eram jurados de morte.

Até então, D. Oscar Romero era percebido pelos setores ligados ao catolicismo da libertação como um bispo conservador. Suas posições como bispo auxiliar, entre 1970 e 1974 não indicavam um bispo simpático às diretrizes da Conferência de Medellín (1968). A partir de 1971, a frente do jornal *Orientación* altera a linha editorial antecedente de tendência progressista que pendia para o social. Em suas mãos, o periódico se torna uma extensão do *L'Osservatore Romano*, o jornal da Santa Sé, restringindo a compreensão da Igreja ao clero, à hierarquia (BROCKMAN, 1984, p. 65). Em 1973, em artigo no mesmo jornal denominou de “falsa educação libertadora” ao acusar de marxismo o externado

---

<sup>3</sup> Entre alguns dos massacres ocorridos em El Salvador estão: o de 1932 (que eliminou o levante camponês e guerrilheiro liderado por Farabundo Martí e que acabou denominado de *La Matanza*); os denunciados por Romero (a começar pelo de Tres Calles, em Santiago de María, 1975); o ocorrido durante o funeral de D. Oscar Romero em 1980, quando bombas foram explodidas e franco-atiradores dispararam sobre a multidão reunida. No período de gestação da guerra civil e depois de seu anúncio oficial: o do rio Sumpul (14/05/1980, ocorrido cinquenta dias após o assassinato de Romero) e da guinda de maio (1980); El Mozote (mil mortes, uma comunidade inteira do interior do país, homens, mulheres, crianças e pessoas idosas).

San José (escola secundária da Companhia de Jesus). Estabelece uma relação crítica em relação aos jesuítas da Universidade Centro Americana José Simeon Canãs (UCA) e particularmente aos teólogos da moda – dirigindo-se sem citar a Jon Sobrino. Para Romero eles estariam desviando o caminho da verdade e desvirtuando Medellín para o marxismo. Os jesuítas reagem a essas afirmações, e se instaura um conflito. A essas controvérsias somou-se ao empenho de Oscar Romero de afastar os jesuítas do seminário diocesano e dar-lhe outro perfil. Em 1974 Oscar Romero foi nomeado bispo de Santiago de Maria. Deslocado para uma região mais periférica e camponesa, Romero retornaria a San Salvador apenas em 1977.

Existe um relevante debate historiográfico em torno da figura de D. Oscar Romero e da questão de ele ter sido um bispo conservador até 1977 e, posteriormente, ao assassinato de Rutilio Grande ter se engajado de modo mais claro e profundo com o cristianismo da libertação, atuando decididamente em prol dos direitos humanos, da paz social, da denúncia da desigualdade, da violência institucionalizada pelo Estado, etc. O episódio é visto como conversão pela ampla maioria dos seus biógrafos, como James Brockman, Jesus Delgado, Scott Wrigth, Jon Sobrino, Martin Mayer nas compilações de testemunhos em obras como a de Maria José Vigil. Entretanto, um contraponto relevante é a obra de Roberto Morozzo Della Rocca que defende a tese de uma permanência das posições de Oscar Romero, negando a conversão ao catolicismo da libertação. Para Della Rocca, Oscar Romero se manteve atento à Doutrina Social de Igreja e suas críticas à teologia da libertação, anteriormente explícitas, o que não exigiria uma conversão para uma atuação profética no período pós-1977 como bispo de San Salvador. Nessa linha interpretativa Oscar Romero teria mantido uma coerência interna desde o princípio, evoluindo para posições mais críticas de acordo com o contexto e a exigência do próprio magistério eclesialístico.

A própria nomeação de D. Oscar Romero como arcebispo de San Salvador, se deu num contexto de apreciação favorável por parte da elite salvadorenha que desejava um bispo menos crítico ao governo. O candidato natural ao cargo era o bispo auxiliar da capital, o *medellinista* Rivera y Damas, preferido por amplos setores da diocese e escolha de Monsenhor Chávez. Romero era mais do agrado do governo, das elites do país e do Núncio Apostólico (DELLA ROCCA, 2010, p.145-150).

A concepção acerca do magistério de D. Oscar Romero por parte das elites oligárquicas e do governo se mostrou equivocada. Suas homilias vão se tornando cada vez mais proféticas a partir de 1977. Nelas, D. Oscar Romero denuncia a miséria dos camponeses e trabalhadores, as péssimas condições de vida dos pobres e a repressão e a violência do Estado. O bispo critica também os juízes da Suprema Corte por negligência em relação aos frequentes atentados aos direitos humanos, as altas patentes das forças

armadas pelo uso hipócrita da Doutrina da Segurança Nacional, por serem defensoras das oligarquias e não do povo, pela repressão brutal dos setores populares. D. Oscar Romero não poupa a grande imprensa acusando-a de distorcer fatos e ser conivente com a repressão e a opressão, chama o presidente da república do país de mentiroso ao ter dito não haver perseguição contra a Igreja em El Salvador, no funeral de um sacerdote, e acusa os EUA de corresponsabilidade com as atrocidades repressivas e violadoras dos direitos humanos em seu país, pelo papel imperialista e apoio ao governo<sup>4</sup>. Apesar das várias ameaças de morte recebida, o bispo não se cala diante daquilo que é o centro de seu embate teológico: a denúncia da violência institucionalizada.

Gostaria de fazer um chamamento de maneira especial aos homens do exército, e em concreto às bases da Guarda Nacional, da polícia, dos quartéis: São irmãos de nosso mesmo povo, matam a seus próprios irmãos camponeses e, ante uma ordem de matar que dê um homem, deve prevalecer a lei de Deus que diz: Não matar. Nenhum soldado está obrigado obedecer a uma ordem contra a lei de Deus. Uma lei imoral, ninguém tem que cumprir. Já é tempo de recuperarem sua consciência e obedecerem antes a sua consciência do que à ordem do pecado. A Igreja, defensora dos direitos de Deus, da lei de Deus, da dignidade humana, da pessoa, não pode ficar calada ante tanta abominação. Queremos que o governo leve a sério de que de nada servem as reformas se vão tingidas com tanto sangue. Em nome de Deus, pois, e em nome deste sofrido povo cujos lamentos sobem até o céu cada dia mais tumultuosos, suplico-lhes, rogo-lhes, ordeno-lhes em nome de Deus: cesse a repressão! (ROMERO, 2007, p. 453)

A homilia da véspera de seu assassinato reiterava seu compromisso profético. No dia 24 de março de 1980, enquanto ministrava uma missa na capela do Hospital Divina Providência, o então arcebispo de San Salvador, D. Oscar Romero foi assassinado com um tiro no peito por um franco atirador das forças armadas salvadorenhas. Em seu

---

<sup>4</sup> A maior parte desses assuntos pode ser analisada por meio da leitura da compilação de todas as homilias de D. Oscar Romero publicada em seis tomos entre os anos de 2005 e 2009 pela UCA, San Salvador. Trata-se de uma farta fonte para o pesquisador interessado em temas relacionados à história de El Salvador no período e ao próprio D. Oscar Romero.

funeral, diante de milhares de pessoas, o aparato repressivo explode uma bomba ao lado da igreja e atiram contra a multidão. O saldo: quarenta mortos e uma indignação da opinião pública internacional. El Salvador ainda assistiria a muitos massacres e a deflagração de uma sangrenta guerra civil que perdurou até 1992.

Em 2015, durante a cerimônia da beatificação de D. Oscar Romero, o Papa Francisco em sua mensagem, declarou ser um motivo de alegria para aquela arquidiocese, a beatificação de D. Romero:

O Senhor nunca abandona o seu povo nas dificuldades [...] bispo zeloso que, amando a Deus e servindo os irmãos, tornou-se imagem de Cristo Bom Pastor. Em tempos difíceis de convivência, D. Romero soube guiar, defender e proteger o seu rebanho, permanecendo fiel ao Evangelho e em comunhão com toda a Igreja. O seu ministério destacou-se pela atenção especial aos pobres e marginalizados. No momento da sua morte, enquanto celebrava o Santo Sacrifício do amor e da reconciliação, recebeu a graça de identificar-se plenamente com Aquele que deu a vida pelas suas ovelhas [...]

D. Romero convida-nos à reflexão, ao respeito pela vida e à concórdia [...] a semente do martírio se enraíza pelos verdadeiros caminhos dos filhos e filhas desta Nação que orgulhosamente tem o nome do divino Salvador do mundo (PAPA FRANCISCO, 2015, p. 01)

Em 14 de Outubro de 2018, de D. Oscar Romero foi canonizado pelo Papa Francisco. Apesar de ter sido considerado um mártir da fé cristã, anteriormente ao processo de canonização, por anglicanos e luteranos, sua elevação à condição de santo, numa perspectiva católica, significou a legitimação da santidade inspirada no modelo profético-martirial produzida pela cultura religiosa do catolicismo da libertação.

### ***O catolicismo da libertação como religiosidade***

Ao abordar o catolicismo da libertação, gostaria de diferenciá-lo analiticamente da própria teologia da libertação. Essa distinção é necessária, pois a teologia da libertação é um tema muito estudado, sobre o qual muito se escreveu. Podemos afirmar que essa abundância discursiva é derivada de muitos trabalhos provenientes de diversos campos das ciências humanas desde os anos 1970, constituindo aquilo que denomino sem

qualquer conotação de demérito, de literatura militante. Esse núcleo discursivo da literatura militante buscou analisar a teologia da libertação a partir de um *a priori científico* do campo das ciências humanas, mas cujo autor-pesquisador, era alguém interno ao campo de militância da própria teologia da libertação. Comporia essa literatura analítico-militante os trabalhos de autores como: Enrique Dussel, François Houtart, Frei Betto, Leonardo Boff, Clodóvis Boff, Roberto Oliveros, 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.

Essa literatura militante produziu e consagrou um conjunto de assertivas sobre a teologia da libertação que precisam ser problematizadas, para que outras reflexões possam emergir, trazendo à tona novos pontos de vista, outras abordagens e novos objetos. Dentre as várias assertivas consagradas, que é preciso questionar, é a de considerar a teologia da libertação como amplo movimento social<sup>5</sup>. Tal afirmação traz consigo dois problemas: um de ordem cronológica – pois o termo sinalizaria para a amplitude temporal do fenômeno teologia da libertação, já que a própria literatura invoca sua origem no início no final dos anos 1950 e início dos 1960 – e outro, que relacionado ao primeiro, confunde o lugar social dos sujeitos históricos constituintes da teologia da libertação, identificando-o como fenômeno de tessitura popular e laica, originariamente ligado às bases.

Passamos, então, ao questionamento da questão cronológica. Comumente se destacam dois acontecimentos relevantes no final dos anos 1950 sintomáticos das transformações da esfera política latino-americana e também da Igreja Católica, que levaram a um maior comprometimento entre os cristãos e as percepções políticas de esquerda: a Revolução Cubana (1959) e a eleição do papa João XXIII (1958), que resultou no Vaticano II (LÖWY, 2000, p. 69).

Nessa perspectiva a teologia da libertação seria resultado de ambos, ou seja, da convergência entre fatores internos e externos à Igreja. Internamente se destaca o surgimento de novas correntes teológicas a partir da Segunda Guerra, principalmente na França (Calvez, Congar, Lubac, Chenu, Duquoc) e Alemanha (Bultmann, Moltmann, Metz, Barth, Rahner), novas formas de cristianismo social (os padres operários e a economia humanista do Padre Lebret) e uma maior abertura em relação às preocupações da filosofia e ciências sociais modernas. Essas transformações culminaram no pontificado

---

<sup>5</sup> Apesar de não considerarmos toda a obra de Michel Löwy parte da literatura militante, sua análise compartilha alguns axiomas fundamentais com a literatura militante, dentre os quais o de considerar a teologia da libertação um amplo movimento social.

de João XXIII (1958-1963) e no Concílio Vaticano II (1962-1965) que legitimaram e sistematizaram essas mudanças (LÖWY, 2000, p. 70).

Como fator externo, aponta-se o processo de industrialização da América Latina nos anos 1950 que “sob a hegemonia do capital multinacional, ‘desenvolveu o subdesenvolvimento’ (...) isto é, promoveu ainda maior dependência, aprofundou as divisões sociais, estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano e concentrou uma nova classe trabalhadora bem como um imenso *pobretariado*<sup>6</sup> nas cidades maiores” (LÖWY, 2000, p. 70) e a Revolução Cubana (1959), que abriu um novo período de intensificação das lutas sociais, surgimento das guerrilhas, uma sucessão de golpes militares e crise de legitimidade do sistema político.

O sociólogo Michel Löwy destacou que grupos localizados na intersecção desses dois campos (interno e externo à Igreja), mais precisamente os movimentos laicos (especialmente setores da Ação Católica como a Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Operárias Católica (JOC), Juventude Universitária Católica (JUC); movimentos educacionais como o Movimento de Educação de Base (MEB) no Brasil; Comitês para a Promoção da Reforma Agrária na Nicarágua, Federação de Camponeses Cristãos em El Salvador, etc) e alguns sacerdotes, ativos na juventude estudantil e comunidades mais empobrecidas, que deram início ao processo de radicalização da religiosidade católica identificando seu compromisso social, proveniente da fé cristã, com a necessidade de mudança da ordem social vigente.

O que Löwy descreve e que a literatura militante negligencia é que nesse processo histórico surge um tipo de religiosidade específica, um modo de viver e experimentar a fé católica a partir da tomada de consciência e da ação política. A isso Löwy denomina cristianismo da libertação. O ponto de partida na constituição dessa religiosidade foram os movimentos laicos e seus consultores, especialistas laicos, padres estrangeiros e ordens religiosas (LÖWY, 2000, p. 72-74).

Essa observação nos leva a seguinte conclusão: se o cristianismo de libertação surgiu, principalmente, no início dos anos 1960, a teologia da libertação, propriamente dita surgiu apenas no final dos anos 1960 – quando aparecem os esforços de sistematização teológica desse tipo de religiosidade já vivida e experimentada por muitos cristãos – por parte de teólogos latino-americanos como o peruano Gustavo Gutiérrez<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> O neologismo é formulado por Löwy numa hibridação entre os conceitos de proletariado, utilizado pela fortuna crítica marxista, e o conceito teológico de pobre na tradição cristã.

<sup>7</sup>A primeira publicação latino-americana católica de um texto teologicamente denominado teologia da libertação foi de Gustavo Gutiérrez. *Hacia una teología de la liberación* foi publicada em 1969, em Montevideu do Uruguai, pela editora MIEC-JECI.

Deste modo, a teologia da libertação se refere a um segundo momento em termos cronológicos.

Isso permite a redefinição do segundo problema da assertiva militante: a que se refere ao lugar social de produção do fenômeno, pois enquanto o cristianismo da libertação foi protagonizado inicialmente por setores periféricos, a teologia da libertação foi constituída por setores mais centralizados, intelectuais que estavam à sombra de núcleos de poder hierárquicos da Igreja e que disponibilizavam de recursos institucionais. Toda primeira geração de teólogos da teologia da libertação – Gustavo Gutierrez, Segundo Galilea, Enrique Dussel, Lucio Gera, Juan Luis Segundo ocupavam posições-chaves junto ao CELAM nos anos 1960.

Portanto o conceito de “amplo movimento social” confunde as especificidades dos atores sociais e a ordem cronológica dos acontecimentos. A distinção entre catolicismo da libertação e teologia da libertação desnuda a intencionalidade colonizadora própria da literatura militante de construir uma narrativa teleológica e autorreferenciada<sup>8</sup>. Outra questão importante é a análise de Roniere R. Amaral, com a qual partilho, em adotar o termo catolicismo da libertação, em vez de cristianismo da libertação, por restringir neste momento a reflexão ao campo católico.

### ***Catolicismo da libertação e um novo modelo de santidade***

A conformação dessa religiosidade católica de engajamento político e social estabeleceu novos paradigmas para a santidade que foram, posteriormente, sistematizados, discutidos e legitimados pelos teólogos da libertação. Tratava-se de dar expressão intelectual a esse modo de viver a fé cristã que buscava outro tipo de santidade.

A santidade assume na tradição judaico-cristã um significado ambivalente que implica numa separação radical da condição humana, mas também na possibilidade de uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores. André Vauchez, em verbete escrito para a *Enciclopedia Einaudi* retomou a definição de Rudolf Otto (1917), em que este afirma ser característica do santo apresentar-se ao mesmo tempo diferente/distante e semelhante/próximo do homem; variando em cada época a ênfase em um ou outro polo desta definição (VAUCHEZ, 1987, p. 287).

---

<sup>8</sup> O discurso produzido pelos teólogos construiu uma reorganização narrativa do passado em função do aparecimento da teologia da libertação, reproduzindo o fenômeno historiográfico da retrodição, como se um movimento com origem na ética cristã leiga evoluísse inexoravelmente para uma teologia sistematizada. A análise desse fenômeno não deslegitima a identificação dos teólogos com o fenômeno leigo, mas propõe uma distinção no papel social dos atores a fim de compreender suas especificidades. No entanto, a retrodição significa uma apropriação específica do passado em função de uma legitimação discursiva da teologia. Nesse sentido, o conceito de colonização do passado é útil para esclarecer essa operação discursiva.

Vauchez segue explicando que no Antigo Testamento o termo *santo* é usado para designar tudo que está próximo de Deus ou lhe é consagrado, independente de se tratar de lugar ou pessoas. Aos sacerdotes era preciso santidade, condição necessária para que seu ritual trouxesse efeitos benéficos. Os profetas, porta-vozes de Javé, mediadores entre Deus e Israel, detinham poderes taumaturgicos, sendo reconhecidos publicamente como homens de Deus, o que os colocavam como homens fora do comum. Porém, em ambos os casos, a santidade no Antigo Testamento permanecia ligada a uma escolha direta e pessoal de Deus, reservada a apenas alguns homens, como Moisés, Daniel, Samuel, Elias, Eliseu e outros.

Para Vauchez o cristianismo, especialmente, promoveu uma vulgarização no conceito de santidade. O Evangelho segundo João evidencia a originalidade da pregação de Jesus em seu apelo pela santidade de todas as criaturas. Ele mesmo, Jesus, em Mc 1, 24 é reconhecido pelo demônio como “santo de Deus”. Mas, é na Primeira carta aos Coríntios que o apóstolo Paulo escreve sobre “todos os bens e os poderes de que são cumulados já na vida terrena ‘aqueles... que foram santificados em Cristo Jesus, chamados a ser santos’” (VAUCHEZ, 1987, p. 288):

A ideia de que homens religiosos possam participar da própria santidade e beneficiar, em pelo menos certa medida, dos seus atributos, viria a conhecer um sucesso extraordinário nos séculos seguintes. A isso não é evidentemente estranha a difusão do cristianismo, uma vez que, desde os primeiros tempos da Igreja, a virgem, os apóstolos e finalmente os mártires – os testemunhos privilegiados de Cristo – foram considerados santos e venerados pela comunidade dos fiéis (VAUCHEZ, 1987, p. 288).

Assim, seja no Antigo Testamento ou nas formas das comunidades cristãs primitivas, a santidade está relacionada ao sobrenatural, ao poder mágico que supera os limites do homem comum e demonstra a relação especial do santo com o divino. Assim, o santo está sempre acompanhado do maravilhoso e do extraordinário. Porém, o que o caracteriza é colocar seu poder a serviço dos homens. O que dele é esperado pelos fiéis é o milagre (VAUCHEZ, 1987, p. 292).

A santidade e suas prerrogativas centralizadas, cada vez mais, nas mãos do clero promoveu uma significativa mudança no perfil dos santos, que passaram a estar cada vez mais atrelados aos ditames da instituição. Mesmo com a ascensão da modernidade e da

ciência, onde “rapidamente o professor, o médico, o conselheiro agrícola passam a ocupar o lugar dos intercessores nos campos em que religiosos dominavam incontestados a séculos” (VAUCHEZ, 1987, p. 299) o santo continuou sendo central na fé católica.

Além disso, apesar das exigências de milagres, sempre foi relevante no santo a sua fidelidade, sua ortodoxia em relação à fé cristã e o exemplo que passava a ser para os fiéis. Um santo é antes de tudo em cristão modelo. Sua taumaturgia decorre desse reconhecimento público da comunidade de fiéis, de sua personificação dos valores cristãos. Daí decorre o sentido da hagiografia cuja característica central é o exemplo. De acordo com Donald Attawer, “Tal gênero literário foi criado para honrar o santo e exaltar suas virtudes, suas ações e embalar os espíritos cristãos” (ATTAWER, 1983, p. 08).

A hagiografia que é a narrativa da vida de santos tem suas origens ligadas ao livro de Atos dos Apóstolos, onde estão relatadas as autoridades excepcionais dos gestos dos santos e suas virtudes. Outra referência sobre suas origens está no Livro Pontifical, que aponta que o hábito de escrever os Atos dos Mártires, teria sido inspiração do papa São Clemente. Assim, desde o século II considera-se a existência de escrivães, denominados hagiógrafos (ALGRANTI, 2004, p. 96).

De qualquer modo as hagiografias são narrativas religiosas que visam apresentar o efeito sobrenatural derivado da santidade da pessoa.

o documento hagiográfico se caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a este tipo de relato. Acta, ou mais tarde, Acta sanctorum. Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘aquilo que passou’ como faz a história, mas ‘aquilo que é exemplar’”(DE CERTEAU, 20002, p. 267)

Deste modo, para além da capacidade de realizar milagres a exemplaridade, a conduta, a personificação da fé, a entronização de seus valores, estão subjacentes ao santo. Foi exatamente a partir desse par *exemplaridade-taumaturgia* que a teologia da libertação ressignifica a santidade enfatizando, como numa espécie de deslocamento pendular, o aspecto da exemplaridade, tornando a questão da taumaturgia algo secundário, menos importante.

D. Oscar Romero já era São Romero de América, antes mesmo do processo científico de averiguação de milagres. Ainda que ficasse aguardando a confirmação dos

milagres, sua santidade reconhecida popularmente e geradora de devoção devia muito mais ao exemplo de sua atuação profética.

O enfoque da teologia da libertação no aspecto de uma fé militante, engajada na luta pela transformação da sociedade não tinha muito a ver com a ideia de favores sobrenaturais concedidos individualmente. O milagre, um atributo indispensável do santo na fé cristã, perde centralidade. A teologia da libertação promove, então, um deslocamento da virtude central da santidade. O amor ao próximo compreendido numa perspectiva de luta por transformação social, fim das injustiças, opressões e violências. Para isso, os teólogos ressignificaram a concepção de caridade, arrancando a mesma da tradição católica de “assistência caritativa aos pobres”, para pensarem em termos de “macrocaridade” ou “caridade política”.

A caridade é hoje uma ‘caridade política’, segundo a expressão de Pio XII. Com efeito, dar de comer ou de beber é em nossos dias um ato político: significa a transformação de uma sociedade estruturada em benefício dos poucos que se apropriam da mais-valia do trabalho dos demais. Transformação que deve, portanto ir até a mudança radical do embasamento dessa sociedade: a propriedade privada dos meios de produção (GUTIÉRREZ, 1985, p. 171).

Para os teólogos da libertação, o cristianismo possuía sua essência no amor. O amor ao próximo foi deslocado para a ideia do amor a todos os homens, à humanidade. Amar o próximo em última instância significava atentar para o pobre, o marginalizado, o excluído. Segundo Gutiérrez,

Como foi insistentemente observado nos últimos anos, o próximo não é apenas o homem tomado individualmente, é muito mais o homem na trama de suas coordenadas econômicas, sociais, culturais e raciais. É igualmente a classe social explorada, o povo dominado, a raça marginalizada (GUTIÉRREZ, 1985, p. 171).

Desse modo, amar o próximo se tornava sinônimo de amar a humanidade e lutar contra o que denominam de pecado estrutural: o capitalismo dependente que gera desigualdade, pobreza, exclusão, violência institucional (as ditaduras) e perpetua a miséria

humana. O cristão deveria lutar pelos condenados da terra, para usar termo de Frantz Fanon, utilizado por Gutiérrez. Para os irmãos Leonardo e Clodóvis Boff, a teologia da libertação “é uma teologia que leva para a praça, porque a forma epocal da fé no submundo dos deserdados é o ‘amor político’ ou a ‘macrocaridade’. No Terceiro Mundo, entre os últimos, a fé é também e, sobretudo, política” (BOFF & BOFF, 1988, p. 68).

Nessa perspectiva, uma das virtudes essenciais para o cristão seria seu engajamento social e político com o intuito de transformar a sociedade capitalista e suas estruturas desiguais e opressivas. Ora, sendo o santo um exemplo, era preciso buscar referências, ou construir este novo *modus vivendi*. Essa santidade deveria possuir o ‘amor social’ como virtude maior a fim de inspirar outros cristãos:

O santo não é apenas o asceta, o fiel observante das disposições divinas e eclesíásticas, aquele que penetrou e internalizou o mistério sacrossanto de Deus e de sua aparição humana em Jesus Cristo. Tudo isso conserva um valor perene e jamais substituível. Entretanto, nas comunidades de base criou-se a situação para outro tipo de santidade, aquela do militante. Mais que lutar contra as próprias paixões (é uma luta permanente), luta-se, politicamente, contra a espoliação e geração de mecanismos de acumulação excludente e no esforço de construir relações mais comunitárias e equilibradas (BOFF, 1981, p. 194).

Para os teólogos da libertação, essa nova santidade se diferenciava do modelo anterior. Na percepção deles a santidade tradicional era classista, assimétrica e legitimadora do poder político-religioso da hierarquia institucional.

As grandes virtudes do santo católico são a obediência, a submissão eclesíástica, a humildade, a referência total à Igreja (ser batizado ou religioso para servir à Igreja). Por isso, quase a totalidade dos santos modernos (nos quais se realizou plenamente o monopólio hierárquico) são santos do sistema, padres, bispos, religiosos; poucos são os leigos e estes capturados pelo poder hegemônico central (analiticamente falando). O profeta, o reformador que, em nome da positividade da fé, critica ou postula uma

mobilização nas relações de poder na Igreja está sujeito a toda a sorte de violência simbólica (processo canônico, excomunhão) e jamais é caracterizador da santidade da Igreja (BOFF, 1981, p. 181).

Enquanto as virtudes do santo tradicional eram a obediência e a submissão, para a teologia da libertação, o modelo por excelência da santidade era a do profeta, ao estilo dos chamados ‘profetas sociais’ bíblicos, o responsável por passar ao povo o verdadeiro significado dos acontecimentos, dando a conhecer, a cada instante, o plano e a vontade de Deus. Aquele que rompe com o ritualismo religioso e denuncia a ordem, a tradição e a injustiça, na crítica moral e ética ao presente, na busca de exemplos de relações sociais diferentes no passado idealizado, criaram um novo modelo do que seria uma sociedade justa. Profetas como Isaías, Jeremias e Amós, que nas palavras de D. Pedro Casaldáliga, “cominariam com a ira de Javé nossa sociedade e nossa Igreja insensíveis” (CASALDÁLIGA, 1988, p. 125).

Para Gustavo Gutiérrez, o profeta tem compromisso com a verdade, com o real e com a história, por isso seu instrumento de atuação é a denúncia. “Os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda a forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres. Não só alude à situação, mas se assinalam com o dedo os culpados” (GUTIÉRREZ, 1985, p. 239).

Deste modo, as virtudes essenciais dessa santidade estão no exemplo de compromisso existencial e público com a fé. Trata-se de uma nova duplicidade que é construída em torno do par conceitual *santidade-profetismo*. O vetor deste compromisso ético, com a fé orientada socialmente para a transformação da sociedade, deveria ser levado até às últimas consequências: o martírio.

Mártir,..., é aquele que leva fidelidade ao Evangelho, ao Deus da Vida, ao amor pelos irmãos até as últimas consequências. ‘Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por aqueles a quem ama’. [...] é, ainda, aquele que congrega ao seu redor a própria comunidade.

[...] Desde os primeiros tempos da Igreja os cristãos celebram em torno das relíquias e, frequentemente, em torno do corpo presente dos mártires. A Igreja, explicitando mais ou menos, dependendo das épocas, compreendeu muito bem que Jesus e os primeiros discípulos foram perseguidos e assumiram a cruz

publicamente. [...] A cruz de Jesus é uma cruz pública. É o Império e a Sinagoga que o perseguem e o matam (CASALDÁLIGA, 1988, p. 30-31).

O martírio é compreendido como uma consequência possível da ética de engajamento social e político; da atitude profética. Tal entendimento se ampara na interpretação feita pela teologia da libertação da paixão de Cristo. Segundo esta leitura, Jesus morreu não somente pela questão religiosa, mas também e pelas mãos do poder político.

Jesus morre em mãos do poder político, opressor do povo judeu. No alto da cruz o título – segundo o costume romano – indicava a razão da condenação; no caso de Jesus o título indica culpabilidade de ordem política: rei dos judeus. [...]

O grande sinédrio tem motivos de ordem religiosa para condenar um homem que pretende ser filho de Deus. Mas tem também razões de ordem política: o ensino de Jesus e seu poder ascendente sobre o povo questionam a situação de privilégio e de poder em que se encontravam os grandes do povo judeu. (GUTIERREZ, 1985, p.195).

No entendimento dos teólogos da libertação, o martírio de Cristo teve também um caráter político, derivado de uma convicção religiosa inspiradora da atitude profética. O martírio do qual fala a teologia da libertação, é o de alguém que morre em função de valores cristãos defendidos eticamente, como o amor ao próximo em sua forma mais sublime: a *caridade política*. Assim como os primeiros mártires cristãos foram vistos e celebrados como imitadores da paixão e morte de Cristo, o mártir da teologia da libertação é alguém que morre por causa da fé, mas nas mãos de um tirano que se opõe a ela.

Estamos, portanto, diante de um modelo baseado numa tríade *santidade-profetismo-martírio* que na percepção do catolicismo da libertação, representa seu ideal de religiosidade. Inúmeros são os nomes de cristãos, leigos ou clérigos que na América Latina alcançam um lugar nesse panteão hagiográfico. Padre Camilo Torres, Dom Enrique Angeleli, Padre Rutilio Grande, Padre Jósimo, Padre João Bosco, Frei Tito Alencar, Ir. Doroty Sthang, D. Oscar Romero, Ignacio Ellacuria, etc. A lista é imensa e

forma um grande martiroológico latino-americano<sup>9</sup>, já organizado por redes católicas ligadas à teologia da libertação.

### ***Problematizando e concluindo***

Gostaria então de problematizar três questões importantes derivadas destas reflexões sobre a santidade na teologia da libertação e da canonização de Dom Oscar Romero. Em minha percepção são objetos de estudos ricos para uma análise, a partir dos pressupostos teórico-metodológicos da História Cultural das Religiões.

A primeira de ordem histórica e mais específica aponta para o questionamento feito pela teologia da libertação do papel da Igreja Católica no processo de legitimação dos santos. Havia nos argumentos da teologia da libertação, pelo menos até meados dos anos 1980, uma rebeldia institucional implícita (algo até visto como o maior problema pelo próprio João Paulo II – a tal *eclesiogênese* de Leonardo Boff). A questão da santidade-profética aqui trabalhada representou um modelo de religiosidade mais avesso à submissão institucional. Em tese, ficaria subentendido neste modelo de santidade inspirada no profetismo um desdém pela hierarquia, derivada de uma percepção de oposição entre a espontaneidade da fé comunitária e as estruturas hierárquicas da Igreja.

As novas virtudes se expressam pela solidariedade de classe, pela participação nas decisões comunitárias, na interajuda (mutirão), na crítica aos abusos do poder, no suportar difamações, perseguições por causa da justiça, cárceres injustos, destituição do trabalho, aversão à ganância, à acumulação privada sem responsabilidade social. As comunidades encontram marcos de referência em pessoas que sofreram com hombridade por causa de seu compromisso com a comunidade e com o Evangelho, muitas guardam os nomes de seus confessores e mártires, recordam-nos em suas celebrações e celebram suas vitórias (BOFF, 1981, p.195).

É preciso perceber aí, as armadilhas conceituais a partir das quais a literatura militante da teologia da libertação se narrou. O discurso basista<sup>10</sup> de Boff (e de toda uma

<sup>9</sup> Cf: <http://www.servicioskoinonia.org/martirologio/>

<sup>10</sup> Discurso basista significa aqui a concepção da literatura militante que vincula a teologia da libertação como uma teologia construída na base da Igreja em oposição às estruturas sacerdotais hierarquizadas. No entanto, em análise realizada em minha tese de doutoramento apontei as

literatura militante) constrói uma percepção enviesada: enfatiza retoricamente o distanciamento da teologia da libertação em relação à própria hierarquia católica (trata-se de uma ideia que orbita em torno do par conceitual de oposição assimétrica *basismo x verticalismo*, central no discurso da teologia da libertação). Proponho uma fissura neste argumento da literatura militante, a partir da minha experiência de trabalho analisando a memória hagiográfica da teologia da libertação.

Na prática, no catolicismo da libertação, sempre houve uma profunda desigualdade simbólica na celebração da memória da santidade e na valorização dos atores do campo. Os militantes locais e os sacerdotes que trabalhavam em bairros populares, apesar de valorizados por toda a retórica *popular* e *basista* do discurso da teologia da libertação como os verdadeiros agentes da libertação, acabavam sendo menos celebrados do que as figuras *clericais* dos *profetas*, que apresentavam seu ministério religioso a serviço da libertação dos pobres; assim como a do *intelectual comprometido* cuja reflexão estava *organicamente* articulada com os movimentos populares regionais. O próprio teólogo da libertação era, algumas vezes, a somatória dessas duas figuras. É inegável a predominância e a exemplaridade de grandes figuras, dos *mártires* e *profetas*, invariavelmente surgidos no seio do clero católico. É simbolicamente desigual a memória de Dona Margarida e a de D. Oscar Romero no âmbito da teologia da libertação latino-americana, por exemplo. Podemos perceber que a valorização é proporcional à posição ocupada na estrutura hierárquica da Igreja e também em relação a outros fatores culturais e sociais que interpenetram o catolicismo da libertação, como a questão de gênero<sup>11</sup>.

A glorificação dos bispos-profetas, como D. Oscar Romero ou D. Enrique Angeleli, mostra então, não haver qualquer contradição entre a teologia da libertação e a hierarquia católica, ou ainda qualquer tipo de distanciamento da estrutura verticalista. Nesta perspectiva, ao invés do distanciamento institucional, o que sempre era tônica, na teologia/catolicismo da libertação, era a celebração da própria instituição.

A retórica mais comedida de Gustavo Gutiérrez sobre a questão corrobora nossos argumentos:

Fica claro que ao falarmos de mártires, não pretendemos efetuar uma proclamação formal, a qual seria da

---

posições privilegiadas dos teólogos junto a bispos hierarquicamente bem posicionados na América Latina, principalmente junto ao CELAM (VALÉRIO, 2012, pp. 46 - 63).

<sup>11</sup> O caráter progressista, popular e crítico da teologia da libertação não isentam o movimento e seus atores sociais de muitas vezes reproduzir aspectos das contradições inerentes à hierarquia sociais e culturais cristalizadas historicamente na América Latina no que diz respeito a aspectos étnicos, raciais, de gênero, de orientação sexual, etc. Entretanto o próprio desenrolar histórico da teologia da libertação permitiu a emergência desses debates em seu campo, algo que teologias conservadoras nunca possibilitaram.

competência de outras instâncias da Igreja. Trata-se, somente de expressarmos a forma como apreciamos o testemunho (em grego, precisamente: martírio) daqueles que dão suas vidas pela fé no Deus da vida e o amor pelos despojados. (GUTIERREZ, 1984, p.129).

A segunda questão é de ordem teórica, mais geral e coloca em debate a formulação weberiana de *desencantamento do mundo*, entendido aqui como *desmagificação do mundo* (PIERUCCI, 2003, p. 10). Seria o modelo de santidade do catolicismo da libertação uma santidade desencantada? Segundo Roniere Ribeiro do Amaral, essa santidade profética e de martírio da teologia da libertação era a expressão de um processo de *eticização* da fé.

Parto do pressuposto de que há uma identidade inequívoca entre esse par conceitual e “libertação” e, conseqüentemente, postulo: libertação é mesmo o elo intermediário entre a religiosidade católica progressista e seu racionalismo prático. Age-se movido pela noção de libertação, a qual está ancorada em representações de divindades (Jesus, Deus) comprometidas com a redenção do oprimido. Da esquerda católica à TL, passando pela CNBB (em seu setor progressista), libertação é superação de estruturas sociais injustas por tomada de consciência e ação política. Destarte, conclui-se que o *meio de salvação* do CL não é a magia, mas a espiritualidade conjugada com a práxis, ou seja, a atividade na esfera mundana ou temporal (AMARAL, 200, p. 306 – 307).

Acredito que a religiosidade do catolicismo da libertação é um objeto de estudo necessário e urgente na perspectiva da História Cultural das Religiões. Discernir no cotidiano o funcionamento desta espiritualidade conjugada com práxis é uma tarefa a ser construída. A pergunta poderia então ser a invertida: não seria o catolicismo da libertação um processo de encantamento da ação política? De dar sentido religioso à práxis política? Penso que a fim de compreender melhor essa questão seria necessário aprofundar o estudo de um conjunto de práticas religiosas nascidas do confronto entre o catolicismo popular devocional e o catolicismo da libertação. Procissões, romarias, missas específicas (Terra Sem Males/ Missa dos Quilombos), festas, santuários de mártires (Ribeirãoascalheira), celebrações e místicas, indumentárias específicas (a popularização do anel de

tucum...), relíquias, etc; parecem ser um caminho para entender a natureza híbrida dessa religiosidade que emergiu dessa relação.

Nas CEBs o povo participa com interesse quando se trata de rezar, cantar ou celebrar, mas, quando a reunião ingressa no terreno da vida, dos problemas sociais, os participantes retraem, ficam reticentes [...] Às vezes este discurso político consegue estabelecer uma espécie de dialeto progressista entre os membros das comunidades, mas raramente produz uma mobilização efetiva para a transformação da realidade [...] O povo acolhe o discurso religioso e desconfia do discurso político. O povo busca entusiasmado as manifestações religiosas aparentemente desprovidas de discurso político: a procissão, a romaria, a missa tradicional (BETTO, 1981, p. 68-71).

Por fim e concluindo, a canonização de D. Oscar Romero apresenta na contemporaneidade uma natureza profundamente ambígua. Por um lado, significa uma visão mais generosa da Santa Sé com o catolicismo da libertação que enfim, terá um santo reconhecidamente para chamar de seu, um ícone perfeito do modelo profético-martirial, exemplo incontestado de uma santidade produzida no âmbito dessa cultura religiosa católica de esquerda.

A santidade de Romero é também uma santidade programática que remete à evangélica opção preferencial pelos pobres, a uma fé atuante no mundo e à profecia como inarredável tarefa dos pastores e de todos os batizados, num continente nominalmente cristão, que convive em aparente indiferença, com as seculares desigualdades e injustiças que marcam nossas sociedades dos tempos coloniais até hoje (BEOZZO, 2017, p. 01)

Para Oscar Beozzo, a santidade que denomina de programática, permite a que muitos católicos, sacerdotes e leigos, possam se inspirar num modelo profético-martirial legitimado pela Igreja Católica, e construir sua espiritualidade cristã a partir de um engajamento prático na luta social e política do combate à pobreza, desigualdade e opressões presentes na sociedade contemporânea. Num contexto histórico de ascensão

da extrema direita na Europa, EUA e América Latina apoiada por amplos setores evangélicos, uma religiosidade católica de esquerda, comprometida com as lutas sociais oferece um contraponto importante, atendendo à demanda por um cristianismo mais sensível socialmente, que faça da defesa dos direitos humanos um estandarte religioso, reforçando essa possibilidade de ser e viver a fé diante de um mercado religioso altamente disputado. A canonização de D. Oscar Romero teria, nesta perspectiva, um efeito motivador para ação social e política engajada dos fiéis ligados ao catolicismo da libertação.

Por outro lado, esse processo de canonização poderia indicar também, de modo ambivalente, uma institucionalização maior do próprio catolicismo da libertação como uma prática religiosa agora reconhecida, legitimada e incorporada. Neste aspecto, os pressupostos mais dinâmicos e críticos que propunham uma revisão do modelo organizacional de Igreja – como as que giravam em torno da concepção de *eclesiogênese* e de uma igreja nascida das comunidades e para elas – perdem potência diante da domesticação normativa institucional. Essa dimensão estaria combinada com uma religiosidade cada vez menos profética e mais devocional, com menos ação e mais celebração. A concretude da ação política (dos idos anos 1970 e 1980, por exemplo) seria gradativamente substituída pela produção de bens simbólicos identitários e culturais desse catolicismo da libertação na contemporaneidade.

Neste sentido, São Romero da América representaria a celebração da identidade profética de um catolicismo da libertação pós-profético. Uma profecia que só se apresenta como representação, ou seja, a presença na ausência. A memória identitária invocada diante das relíquias de Romero é a sensação desejada. Um *santo-identidade*, que visa atender neste *show-room* pós-moderno das identidades a um nicho específico: os católicos da libertação cuja ética de engajamento declinou e que anseiam ardentemente pela sensação do *revival* identitário. Pois, segundo Z. Bauman: “A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da religião: ela concebe, em vez disso, a procura sempre crescente de especialistas na identidade”<sup>12</sup>.

### **Referências**

- ALGRANTI, Leila Mezan. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750 – 1821)**. São Paulo, Hucitec, Fapesp, 2004.
- AMARAL, Roniere do. **Milagre Político. O catolicismo da libertação**. São Paulo, Anna Blume, 2007.

---

<sup>12</sup> BAUMAN, Zygmunt. “Religião Pós-Moderna” In *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. p. 222.

- ARZOBISPADO DE SAN SALVADOR. Mons. **Oscar A. Romero, arzobispo y mártir: su muerte y reacciones**. San Salvador: Publicaciones Pastorales del Arzobispado, 1982.
- ATTAWER, Donald. **Dictionary of Saints**. Londres, Penguin Books, 1983.
- BAUMAN, Zygmunt. Religião Pós-Moderna. In: **O Mal Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base?** São Paulo, Brasiliense, 1981.
- BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1981.
- BOFF, Leonardo & BOFF, Clodóvis. A Concise History of Liberation Theology. **Landreform.org**. 2001. Disponível em: <<http://www.landreform.org/boff2.html>>. Acesso em: 08 de Abril de 2019.
- BOFF, Clodóvis e BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1988.
- BEOZZO, Oscar. Oscar Romero: mártir da América Latina. **Leonardoboff.com**, 2015. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2015/02/09/oscar-romero-martir-da-america-latina-j-o-beozzo/>>. Acesso em 02 de Set. de 2018.
- BROCKMAN, James. **A palavra fica: vida de Dom Oscar Romero**. São Paulo: Loyola, 1984.
- CASALDÁLIGA, Pedro. **Na Procura do Reino**. SP, FTD, 1988.
- DELGADO, Jesús. **Óscar A. Romero: biografía**. Madrid: Paulinas, 1986.
- DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. RJ, Vozes, 1985.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1984.
- MAIER, Martin. **Monseñor Romero, maestro de espiritualidad**. San Salvador: UCA, 2005.
- MOROZZO DELLA ROCCA. Roberto. **Monseñor Romero: vida, pasión y muerte en El Salvador**. Salamanca: Sígueme, 2010.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo, Editora 34, 2003.
- PAPA FRANCISCO. Carta ao arcebispo de San Salvador por ocasião da beatificação de D. Oscar Arnulfo Romero Galdamez. **Vaticán. va**, 2015. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papafrancesco\\_20150523\\_lettera-beatificazione-romero.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2015/documents/papafrancesco_20150523_lettera-beatificazione-romero.html)>. Acesso em 10 de Set. de 2019.
- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2005.
- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo II. San Salvador: UCA Editores, 2005.

- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2006.
- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo IV. San Salvador: UCA Editores, 2007.
- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo V. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- ROMERO. Monseñor Oscar A. **Homilías**. Tomo VI. San Salvador: UCA Editores, 2009.
- SILVA, Rogério R. da. **Sempre o bem dos pobres. O pastor Oscar Romero, o teólogo Jon Sobrino e o povo salvadorenho (um tríptico eclesial e sua atualidade para o século XXI)**. São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2012.
- SOBRINO, Jon. **Monseñor Romero**. San Salvador: UCA, 1989.
- VALÉRIO, Mairon Escorsi. **O Continente Pobre e Católico: o discurso da teologia da libertação e a reinvenção religiosa da América Latina (1968-1992)**. Tese de Doutorado, UNICAMP - IFCH, 2012.
- VAUCHEZ, André. Santidade. In: **Enciclopédia Einaudi vol. 12**. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987, p. 287.
- WRIGHT, Scott. **Oscar Romero e a comunhão dos santos: biografia**. São Paulo: Paulus, 2011.
- WOODWARD, K. **A Fábrica de Santos**. SP, Siciliano, 1992.