

3.

Nova consciência da Igreja na América Latina

3.1.

A recepção do Concílio no continente latino-americano

O Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) foi sem dúvidas, o acontecimento eclesial de maior envergadura do século XX. Com razão afirmava o teólogo B. Kloppenburg:

(...) não há, na história da Igreja, Concílio que se lhe compare. Jamais foi tão grande e universal a representação. Jamais, tão variada a contribuição de todas as raças, continentes e culturas. Jamais, tão livre e ampla a discussão dos temas. Jamais, tão facilitada a comunicação exata das ideias. Jamais, tão demorada e minuciosa a preparação¹⁰⁶.

O teólogo K. Rahner buscando compreender este momento da Igreja, situa-o dentro de sua história bi-milenar e afirma que o Vaticano II é o começo “da descoberta e da realização da Igreja, como Igreja a nível mundial”, pela primeira vez “o espaço da vida da Igreja é o mundo inteiro”, e não só o universo europeu¹⁰⁷.

O Concílio Vaticano II, a partir das intuições do papa João XXIII, foi convocado com a intenção pastoral de anunciar a mensagem salvífica de Jesus Cristo para a sociedade, por isso se esforçou por realizar um diálogo e abertura ao mundo contemporâneo, bem como por renovar e atualizar a própria compreensão da Igreja, suas estruturas institucionais e práticas pastorais. A Igreja realiza um movimento de abertura para conhecer mais e melhor a quem dirigia a Palavra de Deus. Daí o diálogo com a sociedade, com o mundo da cultura e o da economia, com a comunidade política, com os outros cristãos e com os membros de outras religiões.

Buscaremos nesta parte refletir sobre a recepção do Vaticano II na América Latina. Recepção que, contando com inevitáveis oposições, é feita de fidelidade e criatividade. O Concílio Vaticano II não foi um acontecimento

¹⁰⁶KLOPPENBURG, Boaventura. “No quarentenário da *Lumen Gentium*”. In: *REB* 256 (2004), p. 835.

¹⁰⁷RAHNER, Karl. *Concern for the Church*. Nova York: Crossroad, 1981, p. 77-78.

propriamente latino-americano¹⁰⁸. Contudo, se durante a realização do Concílio a participação dos bispos latino-americanos foi considerada pequena, o mesmo não se pode dizer da vitalidade eclesial do pós-Concílio na América Latina.

A tradição eclesial latino-americana das Conferências Gerais do Episcopado iniciou-se, com a I Conferência convocada por Pio XII, celebrada no Rio de Janeiro, em 1955. Desta Conferência, originou-se o Conselho Episcopal Latino-Americano, CELAM, como verdadeiro instrumento da colegialidade episcopal latino-americana anterior ao Concílio Vaticano II.

Para o episcopado latino-americano, o Concílio representará uma ocasião oportuna especial de aprendizado do trabalho em comum, através das mais diversas expressões da fé cristã, da reflexão teológica e pastoral como atualização acerca dos temas mais atuais da teologia de então, enfim uma verdadeira escola para os participantes do Concílio.

Em todas as comunicações feitas pelo papa João XXIII a propósito do Concílio, encontra-se uma reflexão que será uma das suas mais firmes convicções: é necessário estarmos atentos aos sinais dos tempos se quisermos como Igreja, anunciar o evangelho de Jesus Cristo. Conseqüentemente é preciso encontrar uma expressão adequada para tornar esta mensagem inteligível para a humanidade de hoje. A grande preocupação do papa, expressa desde o início da convocação do Concílio, é a de como dizer “que o teu Reino chegue”, na “época de renovação” que estamos vivendo¹⁰⁹.

¹⁰⁸ O Concílio Vaticano II foi acima de tudo um acontecimento europeu. J. O. BEOZZO constata que das 636 pessoas que participaram ativamente nas comissões preparatórias do Concílio, 75% eram européias, 09% da América do Norte, 06% da América Latina. Da Ásia eram 2,5%, e da África cerca de 1,5%. Cf. BEOZZO, José Oscar. “O Concílio Vaticano II: a etapa preparatória”. In: LORSCHIEDER, A.; LIBÂNIO, J. B.; COMBLIN, J.; VIGIL, J. M.; BEOZZO, J. O. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 24.

¹⁰⁹ Anúncio do Concílio (25/1/1959). O papa João XXIII irá explicitando e precisando esta inquietação em textos sucessivos. O papa dirá, no Discurso de Abertura da Ia. Sessão Conciliar, que o “passo adiante” que o Concílio deve dar em matéria doutrinal supõe que esta seja “estudada e exposta de conformidade com os métodos de investigação e da formulação literária do pensamento moderno.” E recorda no mesmo discurso a distinção clássica entre a “substância do depósito da fé” e “a forma de apresentar” as verdades contidas nele. Esta indicação metodológica mostrou-se muito fecunda para o Concílio e para muitos documentos do magistério, nos anos posteriores, entre eles Medellín e Puebla. Segundo Joseph RATZINGER, isto permitiu superar no Concílio “uma forma estreita de teologizar que poderia definir-se, rebaixando-a um pouco, como teologia de encíclicas, para chegar a uma amplidão maior do horizonte teológico (...). Em muitas manifestações teológicas antes do Concílio e ainda durante o próprio Concílio, se podia perceber o empenho em reduzir a teologia a um registro e, talvez também, sistematização das manifestações do magistério”. Cf. Id. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.

A partir da intuição fundamental de João XXIII pode-se afirmar que ele propôs ao Concílio três grandes temas em diferentes alocuções prévias ao início de seus trabalhos: a abertura ao mundo moderno, a unidade dos cristãos, a Igreja dos pobres. Todos estes temas implicavam o que Paulo VI chamou, com grande fidelidade a seu predecessor, “o desejo, a necessidade, o dever da Igreja de dar, finalmente uma definição meditada de si mesma”¹¹⁰. Para o papa Paulo VI esta tomada de consciência devia trazer uma renovação na Igreja, e assim colocá-la em condições de responder aos grandes temas e aos seus respectivos desafios, indicados por João XXIII¹¹¹.

O Concílio Vaticano II foi mais sensível aos temas do diálogo e abertura ao mundo moderno e da unidade dos cristãos. Contudo, a questão dos pobres fez-se sentir no contexto conciliar, a partir do próprio ensinamento de João XXIII, que às vésperas do Concílio apresentou a identidade da Igreja diante dos países subdesenvolvidos como particularmente a *Igreja dos pobres*¹¹². João XXIII apontava para uma verdade fundamental da Igreja e antecipava profeticamente o que aconteceria, sob a ação do Espírito, sobretudo na América Latina. A questão dos pobres esteve presente também na intervenção do cardeal arcebispo de Bolonha (Itália), Giacomino Lercaro, no final da I Sessão em 1962, em que denunciava faltar ao Concílio “um princípio vivificador e unificador” de todos os seus temas. Propôs assim, um com estas três dimensões: “o mistério de Cristo nos pobres, a eminente dignidade dos pobres no Reino de Deus e na Igreja e o anúncio do Evangelho aos pobres”. E pediu ao Concílio “que o centro articulador de todas as temáticas fosse o mistério de Cristo nos pobres da terra e o mistério da Igreja mãe dos pobres”, e ainda, que o Concílio estabelecesse “o primado eclesial da evangelização dos pobres.”¹¹³O

¹¹⁰ Discurso na Abertura da Segunda Sessão (29/IX/1963).

¹¹¹ Na Encíclica *Ecclesiam Suam*, o papa afirma que a Igreja tem necessidade de “aprofundar a consciência de si mesma” (n. 10).

¹¹² “Frente aos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal como é e quer ser, como a Igreja de todos, mas, particularmente, a Igreja dos pobres”. *Rádio-Mensagem do Papa João XXIII*, em 11/IX/1962. Na obra de ALBERIGO, Giuseppe & JOSSUA, Jean Pierre. *La Reception de Vatican II*. Paris:Les Éditions du Cerf, 1985, encontra-se um comentário de Gustavo Gutiérrez a esse ponto luminoso de João XXIII.

¹¹³ Cf. LERCARO, Giacomo. Intervenção na Congregação Geral de 06/XII/1962. In: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Ecumenici Vaticani II*. V. I, [s.l]: periodus prima, pars. IV, pp. 327-330. LERCARO, Giacomo *apud*. CABESTRERO, Teófilo. “Primazia dos Pobres na Missão de Jesus e da Igreja”. In: VIGIL, José Maria (org). *Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo:Paulinas, 2007, p.51. O autor José Luis Martin

papa Paulo VI, já no discurso de abertura da segunda sessão do Concílio também afirmava que:

A Igreja, aberta ao mundo humano, olha com especial interesse os pobres, os necessitados, os afligidos, os esfomeados, os doentes, os encarcerados; olha para toda a humanidade que sofre e chora. Esta lhe pertence por direito evangélico, e comprazemo-nos em repetir a quantos a integram: ‘Venham a mim todos os que sofrem’ (Mt 11,28)¹¹⁴.

Ainda mais incisiva foi para os bispos latino-americanos a exortação de Paulo VI em 24 de novembro de 1965, por ocasião do décimo aniversário da criação do CELAM, onde convocava os bispos a assumirem, como Igreja na América Latina, o desafio de,

Uma sociedade em movimento, sujeita a mudanças rápidas e profundas, onde defender o que já existe já não basta, porque a massa da população ganha consciência cada vez maior de suas difíceis condições de vida e cultiva um desejo irrefreável e bem justificado de mudanças satisfatórias.

Nessa exortação, lamentou-se o papa por “aqueles que permanecem fechados ao sopro renovador dos tempos e mostram-se carentes de sensibilidade humana e de uma visão crítica dos problemas que se agitam ao seu redor”. Afirmou aos bispos que “a fé do povo latino-americano deve alcançar maior maturidade” e animou-os a orientar a evangelização para “transformar as paróquias em verdadeiras e autênticas comunidades eclesiais, nas quais ninguém se sinta estranho e das quais todos sejam parte integrante”, e a passar à “ação social”¹¹⁵.

Apesar das palavras e desejos de João XXIII, de Paulo VI e do cardeal Lercaro, que iluminaram a experiência eclesial e espiritual do Concílio, este não fez dos pobres um tema central¹¹⁶. A Igreja dos Pobres, assinalada pelo papa precisamente no anúncio do Concílio, com rastros explícitos em pontos importantes dos documentos conciliares, não chegou a ter um pleno

DESCALZO, cronista do Concílio, qualificou a intervenção do cardeal Lercaro como “o grande momento da sessão de hoje: o silêncio era cortante, comentava-me um dos assistentes; e, ao se concluir, a assembléia explodiu em um dos mais vivos aplausos que o Concílio conheceu.” Cf. Id. *Um periodista en el Concílio*. Madrid: [s.n.] 1964, V. I, pp. 326-327.

¹¹⁴ PAULO VI. “Abertura da Segunda Sessão do Concílio Vaticano II”. In: *Concílio Vaticano II*. Madrid: BAC, 1966, p. 773, n. 252.

¹¹⁵Id. “Exortação Apostólica ao episcopado da América Latina em Roma”. In: *Concílio Vaticano II*. Madrid: BAC, 1966, pp. 851-862, n. 252.

¹¹⁶ Pode-se encontrar alusões pontuais significativas em LG8; AG 3 e 5; PO6.

desenvolvimento em seu conjunto. Porém o Vaticano II, por toda a sua orientação para os sinais dos tempos, foi sumamente importante para que se pudesse chegar à noção e realidade de uma Igreja dos pobres¹¹⁷. “Sem o Vaticano II não teria sido possível o atual caminhar da Igreja latino-americana”¹¹⁸, que encontra na questão dos pobres o principal eixo temático de sua teologia.

Na América Latina então, sob as luzes do Vaticano II, procurou-se compreender e atualizar a missão da Igreja num Continente que já estava dando sinais de transformações sociais e políticas. Assim, buscou-se assumir o desejado *aggiornamento* proposto pelo papa João XXIII, bem como de sua evangélica profecia em favor de uma *Igreja dos pobres*, numa realidade de trágica condição de pobreza e exclusão, que afetava a imensa maioria do povo neste Continente. A Igreja dos pobres correspondia plenamente aos desafios que vivia e vive a Igreja da América Latina. Ela adquiriu, dentro do legado conciliar, um vigoroso desenvolvimento em nosso continente. Buscando compreender o tema que nos ocupa nesta parte, a recepção do Concílio na América Latina, veremos com maior precisão a forma como este ponto foi assumido na vida e na reflexão da Igreja deste continente.

Em sua obra *A Força Histórica dos Pobres*¹¹⁹, o teólogo Gustavo Gutiérrez distingue a reflexão teológica da América Latina da reflexão moderna européia que busca dialogar com o homem secular e culto dos países desenvolvidos e descobrir qual o sentido da fé para este. Nesta perspectiva, o teólogo Victor Codina, na obra *Para Compreender a Eclesiologia a partir da*

¹¹⁷ Destaca-se aqui, o gesto profético de um grupo anônimo de bispos, que na última Sessão Conciliar se comprometeram a servir os pobres em suas dioceses. O Documento que firmaram, após celebrar a eucaristia nas catacumbas de Domitila foi chamado de “Pacto das Catacumbas.” O documento é um desafio aos “irmãos no Episcopado” a levarem uma “vida de pobreza”, uma Igreja “servidora e pobre”, como sugeriu o papa João XXIII. Os signatários - dentre eles, muitos brasileiros e latino-americanos, sendo que mais tarde outros também se uniram ao pacto - se comprometiam a viver na pobreza, a rejeitar todos os símbolos ou os privilégios do poder e a colocar os pobres no centro do seu ministério pastoral. O texto teve forte influência sobre a Teologia da Libertação, que despontaria nos anos seguintes. O texto do “Pacto das Catacumbas” na íntegra encontra-se em: <http://www.ccpq.puc-rio.br/nucleodememoria/dhc/textos/pactodascatacumbas.pdf> (acessado em 21 de maio de 2010).

¹¹⁸ Cf. CODINA, Victor. “Os pobres, a Igreja e a Teologia”. In: VIGIL, José Maria (org). *Op. cit.*, p. 71.

¹¹⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo, *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

*América Latina*¹²⁰, afirma que o Concílio privilegiou o sujeito social moderno: aquele que economicamente vive no mundo industrializado, capitalista, urbano e com tecnologia avançada. Isso resultou numa Igreja de diálogo com o chamado mundo moderno. Para José Maria Vigil, o sujeito ou o interlocutor com o qual o Concílio mais quis dialogar foi justamente o sujeito “moderno”, o ser humano da modernidade, do qual, contudo, os povos latino-americanos ainda se sentiam muito distantes¹²¹.

Com o reconhecimento da existência do sujeito social popular, que tem outros anseios e visão de mundo, por vezes, bastante diferenciada do sujeito social moderno, a Eclesiologia latino-americana faz uma verdadeira ruptura epistemológica. Seu interlocutor não é o homem secular e desenvolvido, mas o pobre e oprimido¹²².

A Igreja Latino-americana estava desafiada a amadurecer e ganhar identidade, definindo seus rumos e opções. O Concílio significou para a Igreja deste Continente um chamado para que assumisse sua realidade e para que nela e a partir dela desse testemunho do Evangelho. Dessa forma, o período do Vaticano II e os anos posteriores serão momento fértil para experiências e reflexões dos cristãos latino-americanos e para o surgimento de pesquisas e obras teológicas fundamentais à solidificação teológica católica, que podem ser considerados uma resposta a convocação feita pelo Concílio¹²³.

Todos estes acontecimentos possibilitaram a imediata realização, no pós-Concílio, da Conferência de Medellín, em 1968. Medellín significou para a América Latina a possibilidade de uma renovadora e criativa recepção do Vaticano II.

Foi uma aventura de toda a Igreja, uma aventura espiritual, teológica e pastoral plena de entusiasmo, levada a cabo com participação, com verdadeira paixão, talvez como nenhuma outra que se possa lembrar ao longo da história da Igreja. A Igreja Latino-americana se tornou um ferreiro de ideias, de novas

¹²⁰ CODINA, Victor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

¹²¹ Cf. VIGIL, José Maria. “O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina”. In: *REB* 66 (2007), p. 371-372.

¹²² Cf. CODINA, Victor. “Eclesiologia Latino-americana da Libertação”. In: *REB* 42 (1982), pp. 64-65.

¹²³ Cf. COMBLIN, José. “A teologia católica a partir do fim do pontificado de Pio XII”. In: *REB* 28 (1968), p. 859-879.

experiências, de renovação pastoral e compromisso social, de reflexão teológica e uma nova experiência espiritual¹²⁴.

A Eclesiologia latino-americana concretiza historicamente a perspectiva da *Gaudium et Spes* sobre a relação da Igreja com o mundo e particularmente assume os ensinamentos da encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI (1967), quando esta descreve e critica o mundo, enquanto ordem social e econômica, à qual pertence os nossos países. Parte do “avesso da história”, do mundo da opressão. Assume-se uma perspectiva de baixo para cima, valorizando o que é próprio do povo e, sobretudo, valorizando seu potencial transformador¹²⁵. *A partir de baixo* significa um ponto de partida que vai afetar todos os temas eclesiológicos, colocando-os numa determinada perspectiva que vai orientar a reflexão a partir da entronização de um novo estado de consciência, e que aponta para uma nova forma histórica de ser Igreja, e esboça os traços da mesma: uma eclesiologia permanentemente vinculada a uma experiência eclesial em que se vai gestando, pela força do Espírito, uma Igreja com novo rosto, uma Igreja dos pobres. Para Jon Sobrino, os pobres são o lugar teológico da eclesiologia e o núcleo da Igreja dos pobres é antes a quenos e o abaixamento de muitos que sofrem como destino imposto mesmo quando procuram libertar-se da miséria, e outros como destino escolhido solidariamente com os pobres¹²⁶.

A novidade do modelo eclesiológico, assumido no Continente Latino-americano a partir de todo esse processo, reside no fato de que não se limita em apenas aplicar os textos do Vaticano II às Igrejas particulares, mas em reler ou reinterpretar o Concílio a partir da realidade deste Continente. Assim sendo, a preocupação teológica-eclesial latino-americana não é somente acerca do “sentido” que tem a Igreja para o ser humano hoje, mas busca também “libertação” da miséria e das situações de injustiças, através da realidade objetiva. Não era possível acolher o Concílio sem levar em consideração a

¹²⁴ VIGIL, José Maria. *Ibid.*, p. 373.

¹²⁵ Cf. RICHARD, Pablo. *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja*. São Paulo:Paulinas, 1984, p. 183-194. A sentença de D. Bonhoeffer também se situa nesta direção: “Aprendemos a ver os grandes acontecimentos da história do mundo a partir de baixo, ou seja, da perspectiva dos oprimidos e inúteis, dos suspeitos e maltratados, dos impotentes, dos oprimidos e desprezados, em suma, da perspectiva daqueles que sofrem”. G. Gutiérrez dedica um capítulo comentando esse texto em sua obra: *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis:Vozes, 1984.

¹²⁶ Cf. SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. São Paulo:Loyola, 1982, pp. 14-16.

situação em que vivia a maioria das pessoas no continente latino-americano. À luz do Vaticano II foi possível repensar o que acontecia e se agravava na América Latina.

Não por acaso, segundo Victor Codina, é que foi em Medellín (1968) e depois em Puebla (1979) que a Igreja latino-americana, consciente da pobreza injusta do continente, *receptionou* o Vaticano II, fazendo sua releitura desde a perspectiva dos pobres. Escutou seu clamor e anunciou-lhes a Boa Nova do Reino de Deus, denunciou as estruturas injustas, que qualificou de estruturas de pecado, entendendo que na presença dos pobres o anúncio deve sempre estar unido à denúncia, e propôs a opção preferencial pelos pobres, ao mesmo tempo que assinalava seu potencial evangelizador¹²⁷. A partir de Medellín, a Igreja latino-americana começou a caminhar de forma original e acreditou que a partir da periferia e de sua pobreza podia contribuir para a leitura e para a recepção do Vaticano II. Diante do sinal dos tempos que é o desejo de libertação, descrito como “um surdo clamor que vem dos pobres” (Pobreza,2), a Igreja quer apresentar “o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal¹²⁸, desligada de todo poder temporal e audazmente comprometida na libertação de todo homem e de todos os homens” (Juventude, 15).

Quais são as exigências que se impõem à Igreja pelo fato de ser sacramento universal de salvação, como afirmou o Concílio, num mundo marcado pela pobreza e pela injustiça? Esta é a grande interrogação que se fazem muitos cristãos latino-americanos a partir do Vaticano II. Medellín buscará responder a esta interrogação, e mais tarde o fará também Puebla.

Num contexto em que as ciências sociais e econômicas demonstraram que a pobreza não é casual e menos ainda um castigo divino, a reflexão teológica na América Latina, buscou nos pobres o ponto central para

¹²⁷ Cf. CODINA, Victor. “Os pobres, a Igreja e a Teologia”. In: VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p. 71.

¹²⁸ Esta é a perspectiva assumida por Gustavo GUTIÉRREZ para definir a natureza e identidade da Igreja dos pobres. Cf. Id. “O Concílio Vaticano II na América Latina”. In: BEOZZO, José Oscar. *O Vaticano II e a Igreja Latino-Americana*. São Paulo:Paulinas, 1985, pp. 37-48. O teólogo Pablo RICHARD analisa a realidade da Igreja dos pobres a partir das três dimensões constitutivas da Igreja: a sacerdotal, a profética e a pastoral. Cf. Id. *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*. Petrópolis:Voices, 1989, pp. 28-34. O teólogo Jon SOBRINO, reflete a realidade da Igreja dos pobres a partir das notas tradicionais da Igreja: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade. Cf. Id. *Op. cit.*, pp. 109-129.

compreender a mensagem cristã. A Igreja dos pobres busca na profundidade do movimento dos pobres e oprimidos a presença do Deus vivo. Esse enfoque não nega outros possíveis nem deve ser absolutizado. Contudo, por ser profundamente evangélico e poder iluminar toda a Igreja e a humanidade, quer privilegiar e reivindicar como legítimo o fato de que está constituída, majoritariamente, por pobres¹²⁹. Trata-se de colocar-se diante da “desumana miséria” (Pobreza,1). Uma situação que deve ser assumida tanto em seus efeitos como em suas causas para tratar de suprimi-las¹³⁰. Reconhece-se uma realidade conflitiva e contraditória no qual é necessário anunciar o Reino da Vida.

Para esta missão, como vislumbrava o Concílio, é necessário assumir o “caminho da pobreza” (AG,5). Isto é o que Medellín chama uma “Igreja pobre”, uma Igreja que para ser precisamente sacramento de salvação deve comprometer-se com os pobres e com a pobreza. O ser “dos pobres” é um dado de fé. É uma questão de ortopraxis eclesial e de ortodoxia teológica. Este enfoque deu lugar na América Latina, no processo de recepção do Vaticano II, a diversos compromissos e experiências de Igrejas locais, comunidades cristãs, congregações religiosas, que buscaram dar testemunho da libertação em Cristo no meio do mundo pobre¹³¹. Tratava-se de grandes desafios, por isso Puebla falará da necessidade de uma conversão dos cristãos e de toda a Igreja: “Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja por uma opção preferencial pelos pobres, com vistas à sua libertação integral” (PUEBLA,1134). A opção pelos pobres deve exprimir-se numa autêntica “solidariedade com os pobres (...), esta solidariedade significa fazer nossos

¹²⁹ “Para a Igreja dos pobres é essencial introduzir Mt 25 na eclesiologia, e por isso a partir daí poderá concretizar os outros tipos de presença de Cristo e poderá concretizar cristãmente a unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade da Igreja”. Cf. SOBRINO, Jon. *Op. cit.*, p. 109.

¹³⁰ As Conclusões de Puebla, 1146, cita a este propósito o Concílio Vaticano II (*Apostolicam Actuositatem*, 8): “suprimir as causas e não só os efeitos dos males”.

¹³¹ O bispo emérito de Barra do Piraí-Volta Redonda, Dom Waldyr Calheiros de Novaes, que foi padre conciliar nas duas últimas sessões do Concílio, afirma que foi o Vaticano II “que fez soprar a renovação na Igreja no sentido de assumir seu compromisso com os pobres, refletindo os problemas da fome, da seca e da saúde (...). Na América Latina, a Igreja, na II Assembléia do CELAM, foi levada a assumir a opção pelos pobres, vítimas não só do egoísmo, mas da estrutura social opressiva. Foi a partir dos documentos de Medellín que muitos padres, freiras e militantes católicos se engajaram nas lutas sociais que se faziam presentes em todo o continente”. Cf. COSTA, C. M. L.; PANDOLFI, D. C.; SERBIN, Kenneth (orgs.). *O Bispo de Volta Redonda: memórias de Dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2001, pp. 56-57.

seus problemas e lutas, saber falar por eles” (Pobreza, 10). A exigência da solidariedade marcará a caminhada da Igreja latino-americana nos anos que se seguiram¹³².

O desenvolvimento da Igreja dos pobres na América Latina, tanto em sua prática pastoral como na reflexão teológica, tem uma perspectiva nitidamente cristológica. Não se trata apenas de uma sensibilidade social para a situação concreta dos pobres que vivem no continente.

A opção pelos pobres está toda sob a jurisdição espiritual da fé em Cristo. É a partir daí que ela se move como também se julga. Jamais para a comunidade cristã a opção pelos pobres será um absoluto que tira exclusivamente de si mesmo sua grandeza. A opção por Cristo é o momento primeiro e fundante, porque se enraíza no absoluto de Deus. E este é o nível da fé ou teológico¹³³.

A salvação de Cristo da qual a Igreja é um sacramento universal na história é o que dá significação à questão da Igreja dos pobres. Esta perspectiva será uma constante na Teologia da Libertação latino-americana¹³⁴ bem como, em numerosos textos das Conferências Episcopais a partir de Medellín.

Esta perspectiva cristológica inspira-se também numa afirmação do Vaticano II: a Igreja

Reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem de seu Fundador pobre e paciente (...) e neles procura servir a Cristo” (LG,8). Esta identificação de Cristo com os pobres é um tema central na reflexão sobre a Igreja dos pobres.

¹³² Cf. Santo Domingo 32, 52, 157, 159, 169, 296. O Documento de Aparecida, 406 fala da globalização da solidariedade. O papa João Paulo II, na encíclica *Laborem Exercens*, 8, considera a solidariedade da Igreja com os pobres “como sua missão, seu serviço, como verificação de sua fidelidade a Cristo”, e utilizando a expressão de João XXIII, acrescentará que tudo isto é condição “para ser verdadeiramente a Igreja dos pobres”.

¹³³ PIXLEY, Jorge; BOFF, Clodovis. *Opção pelos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 147.

¹³⁴ A *teologia da libertação*, mais que conteúdos novos, quer ser uma perspectiva nova a partir da qual se consideram todos os conteúdos teológicos. Dentre os seus temas fundamentais, o teólogo Leonardo BOFF destaca que nessa teologia “ênfatisa-se muito a característica do Deus bíblico, a de um Deus que abomina toda injustiça e que tem uma preferência declarada pelos fracos e oprimidos. A história da salvação é uma história da opressão em todos os níveis e das irrupções libertadoras em que Deus e os homens dão um passo à frente em direção ao reino da paz e da justiça. Jesus Cristo é olhado como libertador integral, assumindo a causa dos pobres e anunciando-lhes seu privilégio de serem os primeiros no Reino. (...) a forma como Cristo assumiu a morte revela sua perspectiva de libertação integral. Os pobres constituem mais que um tema entre outros dentro dos evangelhos; são um elemento substancial sem o qual não se entende a mensagem do Reino como boa-nova dirigida especialmente aos pobres. (...) a Igreja é vista como instrumento-sinal da libertação de Jesus Cristo em meio à história; seu lugar teológico situa-se no meio dos pobres, e a partir daí deve definir as outras relações com as demais instâncias da sociedade. A perseguição e o martírio como preço a pagar pela libertação; por causa disso é que existe a bem-aventurança das perseguições”. Cf. Id. *Novas Fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004.

Para Jon Sobrino,

Trata-se de um verdadeiro pressuposto “para a constituição da Igreja dos pobres, a vontade de nomear historicamente quem são estes pobres e de superar a tentação frequente de universalizá-los de tal forma que de fato desapareçam¹³⁵”.

Puebla exprime isto num longo texto falando dos traços de Cristo presentes nos “rostos muito concretos” dos pobres¹³⁶.

A Conferência de Medellín afirma que a Igreja além de pobre, deve ser missionária. Esta ampla perspectiva do Vaticano II, assinalada, sobretudo no Decreto *Ad Gentes*, mostra que a Igreja deve estar voltada para fora de si mesma ao serviço do mundo e, em última instância, ao serviço do Senhor da história, como afirma a *Gaudium et Spes*.

A Conferência de Puebla reitera a urgência missionária sublinhada em Medellín e fala de “uma Igreja missionária que anuncia alegremente ao homem de hoje que é filho de Deus em Cristo, compromete-se na libertação do homem todo e de todos os homens (...) e se insere solidária na atividade apostólica da Igreja universal” (PUEBLA,1304). Este profundo e exigente tema evangélico esteve presente no Concílio, mas como afirmamos, não tornou-se um tema central. Em Medellín, pelo contrário, foi uma questão central. Neste contexto situa-se a opção preferencial pelos pobres que inspira não apenas seus textos, mas também toda a caminhada da Igreja latino-americana das últimas décadas.

Neste caminho, a Igreja encontrou a profunda aspiração à libertação dos pobres do continente. Precisamente porque se dirige aos pobres¹³⁷, a missão da Igreja consiste em realizar a libertação, em fazer com que a Boa Notícia se converta em Boa Realidade. Trata-se de uma forma de abertura ao mundo,

¹³⁵SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja. Os pobres, lugar teológico da ecclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982, p. 103.

¹³⁶ Esta nomeação e contemplação dos rostos pobres e sofredores será ampliada e atualizada nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano seguintes. Cf. Santo Domingo 178 e Documento de Aparecida 65.

¹³⁷ O teólogo Gustavo GUTIÉRREZ afirma que a fome, a justiça, não são somente questões econômicas e sociais, são mais globalmente questões humanas e desafiam na raiz mais profunda nossa maneira de viver a fé cristã. Cf. Id. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis:Vozes, 1984, pp. 243-310. Jorge PIXLEY e Clodovis BOFF afirmam que não é possível amar efetivamente os pobres fazendo abstração das relações sociais, em particular econômicas, em que os pobres se encontram e que os definem socialmente. Cf. Id. *Op., cit.*, p. 150.

segundo a orientação e legado conciliar. Neste caso, ao universo da pobreza, mundo de miséria e esperanças¹³⁸.

Todavia, “quando a Igreja se dirige aos pobres em sua missão, aparece o paradoxo de que eles, por sua vez, evangelizam a Igreja, a constituem como tal”¹³⁹. O compromisso da Igreja latino-americana, a partir de Medellín e Puebla, com a evangelização dos pobres permitiu que a própria Igreja descobrisse o “potencial evangelizador dos pobres” (PUEBLA, 1147). Os pobres põem em marcha o processo de evangelização libertadora. Destinatários privilegiados da mensagem do Reino de Deus, os pobres são também seus portadores. Na medida em que no centro de suas preocupações, de sua organização, de sua vida e missão está a vida dos pobres, na medida em que denuncia a maldade e a pecaminosidade que é a situação de miséria e exclusão em que vivem tantas pessoas, na medida em que se coloca completamente do lado e a serviço dos pobres, assumindo suas causas e suas lutas históricas, não obstante as ambiguidades e contradições que comportam, a Igreja dos pobres se torna lugar privilegiado de instauração do Reino de Deus e, conseqüentemente, seu fermento histórico no mundo¹⁴⁰.

Uma expressão desta realidade são as Comunidades Eclesiais de Base¹⁴¹ (CEB's), que Puebla saúda como um dos fatos mais importantes da vida da Igreja latino-americana, e como “expressão do amor preferencial da Igreja pelo

¹³⁸ Gustavo GUTIÉRREZ descreveu esta nova experiência de Cristo da seguinte maneira: “Nestes anos aparece cada vez mais claro para muitos cristãos que a Igreja, se quiser ser fiel ao Deus de Jesus Cristo, deverá tomar consciência de si mesma, a partir das bases, dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Deve descer aos infernos deste mundo e comungar com a miséria, as injustiças, as lutas e as esperanças dos condenados da terra, porque neles está o Reino dos Céus. No fundo trata-se de viver como Igreja o que vive diariamente a maioria de seus membros. Nascer, renascer como Igreja a partir daí, significa morrer hoje numa história de opressão e complicações. Nesta perspectiva eclesiológica, e retomando um tema central da Bíblia, Cristo é visto como o pobre, identificado com os oprimidos e despojado do mundo”. Cf. Id. *Teologia desde el reverso de la historia*. Lima: Centro de Estudios e Publicaciones, 1977, p.54.

¹³⁹ Cf. SOBRINO, Jon. *Op., cit.*, p. 129.

¹⁴⁰ Cf. DE AQUINO JÚNIOR, Francisco. “Igreja dos pobres: sacramento do povo universal de Deus.” In: TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo; VIGIL, José Maria (orgs.). *Pluralismo e Libertação. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 193-214.

¹⁴¹ A bibliografia sobre as CEB's é muito vasta. Assumimos nesta pesquisa especialmente três obras, delimitando-nos ao contexto sócio-eclesial do Brasil. Cf. BARREIRO, Álvaro. *Comunidades eclesiais de base e evangelização dos pobres*. Paulinas, São Paulo, 1981; BOFF, Clodovis et all. *As comunidades de base em questão*. Paulinas, São Paulo, 1997. (trata-se de uma obra coletiva, fruto das pesquisas realizadas pelo grupo Iser/Assessoria, em dez dioceses brasileiras entre os anos 1984 a 1996); TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Os encontros intereclesiais de CEB's no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1996.

povo simples” (PUEBLA, 643). As CEB’s constituem, sem dúvidas, uma das mais fecundas realidades da Igreja deste continente¹⁴². Para Pablo Richard “é o fato mais importante e o mais decisivo destes últimos anos de história da Igreja”¹⁴³. Elas se situam no amplo caminho aberto pelo Vaticano II ao falar do Povo de Deus e de sua marcha histórica. É presença eclesial dos insignificantes da história.

As CEB’s marcaram de maneira decisiva a Igreja latino-americana pós-conciliar, contribuindo tanto em sua dimensão prática e experiencial quanto na elaboração de uma reflexão teológica própria. Elas constituem o ponto de partida concreto da Eclesiologia latino-americana. Para o teólogo Clodovis Boff a “novidade” das CEB’s está no modo peculiar de ser comunidade que procura levar o mais longe possível o ideal eclesio-comunitário. Tal propósito se estrutura nos elementos de *participação e compromisso*. A fé, eclesialmente compreendida e assumida, é marca forte de sua constituição e a leitura comprometida da Bíblia relacionada com a vida¹⁴⁴ concreta segundo uma pedagogia não-diretiva, sendo assim, um exercício de participação e organização de grupos e serviços comunitários, especialmente círculos bíblicos e grupos de reflexão, que refletem sobre os problemas fundamentais da vida, é o elemento qualificador do “novo jeito-espírito de ser Igreja”¹⁴⁵. A acolhida da

¹⁴² Em 1982 os bispos do Brasil afirmavam que “as Comunidades Eclesiais de Base constituem em nosso país, uma realidade que expressa um dos traços mais dinâmicos da vida da Igreja (...)” Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As comunidades eclesiais de base no Brasil*. Documento 25 – CNBB, São Paulo: Paulinas, 1986. Em 2010 na 48ª Assembléia Geral da CNBB os bispos reafirmam que as CEB’s “continuam sendo um ‘sinal da vitalidade da Igreja (RM, 51). Os discípulos e discípulas de Cristo nelas se reúnem para uma atenta escuta da Palavra de Deus, para a busca de relações mais fraternas, para celebrar os mistérios cristãos em sua vida e para assumir o compromisso de transformação da sociedade.” Cf. MENSAGEM AO POVO DE DEUS SOBRE AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE. Texto disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/342-48oassembleia-geral (acessado em 23/05/2010).

¹⁴³ RICHARD, Pablo. *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança. Apontamentos teológicos para a década de 80*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 71.

¹⁴⁴ Os trabalhos do biblista Carlos Mesters iluminam a história das CEB’s com a luz da Bíblia, e lêem as Escrituras com os olhos do povo. Assim descobre na história das CEB’s o mistério do Reino: débil no começo, mas forte no seu dinamismo. Vai nascendo uma nova Igreja, a partir da base, cujos traços seriam, segundo este autor, a co-responsabilidade, a atenção à realidade, a coragem, a solidariedade com os fracos, o sentido do provisório, a vida em comunhão e o dom da liberdade do Espírito. Cf. MESTERS, Carlos. “O futuro do nosso passado”. In: VV.AA. *Comunidades Eclesiais de Base: uma Igreja que nasce do povo, Vozes, Petrópolis, 1975, pp. 104-190; Id. “Flor sem defesa. Ler o Evangelho na vida. Op., cit., pp. 329-431; Id. A Sabedoria do povo: aprender da vida. Petrópolis: Vozes, 1973; Id. A Bíblia como memória dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1987.*

¹⁴⁵ BOFF, Clodovis et all. *Op., cit., pp. 188-189.*

Palavra de Deus e a vivência comunitária da fé são indissociáveis nas CEB's, assim elas procuram traduzir o que significa a evangelização no meio dos pobres e com os pobres. “É importante reconhecer a legitimidade da Igreja dos pobres, mesmo que ela não venha a ser o modelo hegemônico nos dias de hoje”¹⁴⁶.

A profunda transformação da Igreja Latino-americana no pós-Concílio permitiu a descoberta da verdadeira fonte que sempre faz nascer e cria a Igreja: o Espírito Santo¹⁴⁷. “É o Espírito que permite atualizar para as conjunturas distintas e para tempos culturais diversos a Boa-Nova, para que seja realmente algo bom, promotor da vida e antecipador da feliz esperança do Reino”¹⁴⁸. O Espírito, na sua multiforme ação suscita, nos diferentes contextos e épocas, diversas formas de espiritualidade na Igreja. Na América Latina fez configurar “uma nova experiência espiritual que se estende pelo povo de Deus, comove-o e lhe sacode a expressividade e a criatividade”¹⁴⁹: a *espiritualidade da libertação*.

A recepção do Vaticano II na América Latina foi fruto de um novo espírito que, acolhendo o mandato do Concílio, foi surgindo por toda a parte do Continente, de maneira própria e original. Esse espírito foi aos poucos se estruturando como uma espiritualidade, a princípio difusa e sem feições claras, mas aos poucos perfilada e concretizada: a espiritualidade latino-americana, posteriormente chamada de Espiritualidade da Libertação¹⁵⁰.

¹⁴⁶ BOFF, Leonardo. *Op., cit.*, pp. 76-77.

¹⁴⁷ “A Igreja não nasceu somente do lado aberto de Cristo, mas também do Espírito Santo no dia de Pentecostes. A unidade entre os dois elementos se encontra no próprio Jesus Cristo morto e ressuscitado, como a máxima presença do Espírito Santo no mundo, de tal sorte que podemos dizer: o Jesus segundo a carne constitui a maior presença do Espírito Santo no mundo, e o Espírito Santo na Igreja já é a presença histórica do Cristo ressuscitado”. Em face de uma eclesiologia que formula as relações Cristo-Igreja segundo o modelo de relação de uma sociedade com seu fundador, o teólogo L. Boff quer redescobrir a dimensão pneumática junto com a cristológica, superando assim um esquema que tem o risco de se estruturar exclusivamente sobre a hierarquia. Cf. BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 63-72.

¹⁴⁸ *Id. Ibid.*, p.93.

¹⁴⁹ VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p.375.

¹⁵⁰ O teólogo J. M. Vigil sintetiza em nove itens os elementos fundantes da espiritualidade latino-americana, a saber: entende o religioso na sua estrutura histórico-escatológica; Deus como Deus do Reino; mútua implicação entre transcendência e imanência; realismo prático; misericórdia; opção pelos pobres, nova eclesialidade; santidade política; macro-ecumenismo e diálogo inter-religioso. In: *Id.*, “Crer como Jesus: a Espiritualidade do Reino. Elementos fundantes de nossa espiritualidade latino-americana” In *REB* 58 (1998), p. 943-950.

A Espiritualidade da Libertação precedeu e esteve subjacente à Teologia da Libertação, embora, se falasse antes dessa do que daquela. Contudo, a espiritualidade inscreve-se no momento anterior à teologia, pois é coetânea a fé. A teologia é ato segundo, derivado, esforço de expressão da experiência fundante e original da fé, e como tal, pode-se formular como uma teologia espiritual. Partindo de uma intenção libertadora, a teologia da libertação pressupõe uma experiência espiritual de encontro com o Senhor nos pobres. A teologia é um esforço de aprofundamento e sistematização dessa experiência.

A espiritualidade e a teologia latino-americanas vieram em primeiro lugar da teologia e do espírito conciliar, ao serem recebidas no Continente se fecundam e se desenvolvem de forma autóctone e criativa.

Na América Latina a cristologia¹⁵¹ acentua a identidade de Jesus como aquele que promove a irrupção do Reino de Deus na história e, a eclesiologia identifica a missão da Igreja como viver e atuar em função deste Reino. Se na teologia latino-americana se fala da centralidade do Reino na vida e nas ações de Jesus Cristo, bem como na práxis eclesial, por consequência uma espiritualidade da libertação assumirá também a centralidade do Reino como horizonte de alcance de todas as práticas inspiradas no seguimento de Jesus.

De fato, a espiritualidade da libertação é uma espiritualidade do Reino de Deus. Está marcada pela redescoberta teológica do caráter histórico-escolástico da mensagem de Jesus: o seu projeto, aquilo pelo que viveu e lutou, morreu e ressuscitou. O Reino de Deus constitui efetivamente o centro de sua pregação e de sua prática. “Só o Reino, por conseguinte, é absoluto, e faz com que se torne relativo tudo o mais que não se identifica com ele” (*Evangelii Nuntiandi*,8). Porque é seguimento de Jesus, a espiritualidade da libertação faz do Reino de Deus seu centro, sua missão, sua esperança. E concebe toda a vida cristã em torno do Reino¹⁵². As dimensões cristológica e

¹⁵¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1986; BOMBONATTO, Ivanise. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002; SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*. Petrópolis: Vozes, 1983; Id. *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, 1996; Id. *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2000; VIGIL, José Maria (org). *Descer da Cruz os Pobres: Cristologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

¹⁵² Seguindo LG 5, a espiritualidade da libertação crê que a Igreja é “germe e princípio do Reino e está a seu serviço”. “Porque é reinocêntrica a espiritualidade da libertação por um lado, submete à crítica qualquer sociedade fechada sobre si, e, por outro lado, submete também à crítica a própria Igreja quando em suas estruturas cede à tentação de um eclesiocentrismo que

pneumatológica se entrelaçam no seguimento de Jesus e, inspirado pelo mesmo Espírito que impulsionou o Messias, compreende-se tal seguimento como criativo, renovado e adequado às atuais circunstâncias históricas¹⁵³.

O que o Espírito diz às Igrejas da América Latina? A teologia da libertação responde a esta pergunta sinalizando duas novidades das comunidades eclesiais do Continente, novidades estas que se auto-implicam: a *práxis* libertadora e uma espiritualidade libertadora. A vida cristã, embora sendo uma na sua essência, diversifica-se pela sua riqueza intrínseca inesgotável e pelas circunstâncias em que cada cristão é chamado a viver. Segundo G. Gutiérrez, toda grande espiritualidade está ligada aos grandes movimentos históricos de sua época¹⁵⁴.

A espiritualidade que nasce na América Latina é a da Igreja à qual João XXIII chamava dos pobres, a de uma comunidade eclesial que, sem nada perder de sua perspectiva universal, procura efetivar sua solidariedade com os mais necessitados deste mundo. Esta perspectiva é um ponto que no Vaticano II foi apenas um elemento embrionário, apontado pelo próprio papa no anúncio do Concílio e com traços explícitos em pontos importantes dos documentos conciliares (LG, 8, por exemplo), mas que não chegou a ter um pleno desenvolvimento em seu conjunto. “Este germe, nítido e claro no Vaticano II, iria aqui adquirir um desenvolvimento insuspeitado depois de transplantado para nosso continente, mas vinha, sem dúvida, dentro do legado conciliar”¹⁵⁵.

Por ser espiritualidade “cristã” da libertação, a espiritualidade latino-americana quer ser uma espiritualidade do próprio Espírito de Jesus. Dessa forma, busca viver o mistério da Encarnação tendo uma referência constante à realidade, procurando conhecê-la e interpretá-la da melhor maneira possível.

nega a centralidade do Reino. Nas Igrejas cristãs houve e há muitas espiritualidades que não são exatamente reinocêntricas”. Cf. CASADÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 228.

¹⁵³ “*Pneumatologicamente*, en el seguimiento de Jesús se realiza *in actu* el dejarse llevar por el Espíritu, el discernir, tanteando históricamente lo que humaniza o no, se expresa lo que en el Espíritu hay la fuerza, en el conflicto, la persecución, el martírio, y lo que en el Espíritu hay de libertad, sin dejar que nada sea obstáculo para hacer el bien, sin dejar que nada esclavice al mundo de pecado”. SOBRINO, Jon. “Teología desde la realidad”. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 153-170.

¹⁵⁴ Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*. São Paulo: Loyola, 2000, p.39.

¹⁵⁵ Cf. VIGIL, José Maria. “O Vaticano II e sua recepção na América Latina”. In: *REB* 66 (2007), p. 377.

“Faz da realidade matéria da experiência de Deus”¹⁵⁶. A espiritualidade da libertação perscruta os “sinais dos tempos” e está sempre atenta à conjuntura procurando captar e viver os processos históricos, reconhecendo também que a libertação não é apenas um problema histórico. Tem sua origem numa sede de Deus, de sentido, de liberdade que a caracteriza como problema também de alcance pneumático. Configura-se assim um grande reducionismo pensar que a luta pela libertação situa-se estritamente em um plano social e político, alheio, portanto ao campo espiritual. O processo de libertação é algo global que compromete toda a dimensão humana¹⁵⁷. Além disso, a pobreza na qual vive a grande maioria dos latino-americanos não é exclusivamente um problema social. Trata-se de uma situação humana que constitui um desafio profundo à consciência cristã. Na fé cristã a paixão pelo pobre nasce da descoberta da sua sacramentalidade crística¹⁵⁸. Porque sacramento de Cristo, da vida dos pobres grita o imperativo divino: liberta-o!

Na questão da libertação dá-se o encontro entre as dimensões política e espiritual do ser humano, com suas significações históricas e teológicas. Uma verdadeira experiência espiritual é estruturada por dois encontros inseparáveis: o encontro com a pessoa de Jesus e o encontro com o irmão, o outro, sobretudo o pobre e o pequeno, que se configura em presença de Cristo¹⁵⁹.

Considerando a espiritualidade da libertação a partir da riqueza própria da vida cristã e da realidade histórico-social em que o cristão é chamado a testemunhar a vida cristã, podemos caracterizá-la, a partir do legado do Concílio Vaticano II, como um novo modo de viver o compromisso cristão no empenho segundo o Espírito, no contexto latino-americano. Para G. Gutiérrez, nesse seguimento de Jesus, o que está em jogo é principalmente a dialética morte-vida.

¹⁵⁶ Cf. CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p. 229.

¹⁵⁷ Cf. as reflexões sobre a libertação total em G. GUTIÉRREZ. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo:Loyola, 2000, pp. 75-96 e 153-184.

¹⁵⁸ Para os teólogos da libertação Jorge PIXLEY e Clodovis BOFF a opção pelos pobres está toda sob a jurisdição espiritual da fé em Cristo. É a partir daí que ela se move como também se julga. Jamais para a comunidade cristã a opção pelos pobres será um absoluto que tira exclusivamente de si mesmo sua grandeza. Assim, a opção por Cristo é o momento primeiro e fundante, porque se enraíza no absoluto de Deus, e a opção pela justiça é o momento imediatamente derivado da opção por Cristo, já que a justiça pertence ao coração do Deus bíblico e do Messias evangélico. Cf. Id. *Opção pelos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹⁵⁹ Cf. GALILEA, Segundo. “A Libertação como encontro da política e da contemplação”. In: *Concilium* 10 (1974), p. 313-327; Id., *O Caminho da Espiritualidade: Visão atual da renovação cristã*. São Paulo:Paulinas, 1984.

Nela, e na vitória do Ressuscitado, revela-se o Deus de nossa esperança. A espiritualidade que nasce na América Latina é profunda e rigorosamente pascal, que leva em conta tudo o que explora e marginaliza o pobre e se alimenta da vitória contra ‘a morte antes do tempo’ expressa nesta situação¹⁶⁰.

Na relação entre um sistema que escraviza e oprime e o Deus que liberta, se esboça, na conjuntura existente na América Latina, como afirmamos um caminho para seguir a Jesus, para ser discípulo seu. Jesus não deve ser buscado entre os mortos, pois “*Ele está vivo*” (Lc 24,5). Buscá-lo entre os vivos é escolher a vida. Essa opção está no alicerce da experiência espiritual que dá início a um novo caminho para o seguimento de Jesus na América Latina.

Assim sendo, a espiritualidade da libertação vai se caracterizar também pelo esforço de superar o dualismo corpo-alma, que facilmente pode levar a interpretações espiritualistas em detrimento da realidade global da espiritualidade cristã. A espiritualidade da libertação assume a defesa do entrelaçamento das dimensões da oração e do compromisso histórico¹⁶¹. Busca-se a superação do dualismo espírito-matéria e de seus inevitáveis desdobramentos que dicotomizam o ser humano em temporal e espiritual. A dinâmica da salvação é redescoberta como plenamente humana, também corporal e material e não só espiritual, uma salvação integral ligada à promoção humana em todos os campos e dimensões. Temos aqui, uma nova apreciação do humano e de tudo o que é humano, do mundo, da cultura, da política, da economia. Desenvolve-se uma antropologia integral que vai enfrentar outro dualismo, aquele que separa e opõe história da salvação e história humana, uma como santa e outra como profana. Não há duas histórias, mas uma só! Centra-se a atenção contra o risco de dissociar o compromisso de libertação da fonte de toda libertação, ou seja, o próprio Deus. Fala-se, por isso

¹⁶⁰GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço*, São Paulo: Loyola, p. 43.

¹⁶¹No Cristianismo uma oposição entre oração e ação não tem lugar. Para o teólogo Mário DE FRANÇA MIRANDA, a “validez da diversidade de termos justifica-se apenas pela diversidade de acentuações de uma mesma realidade, já que ambos dizem respeito à atitude globalizante específica do cristão (...). Na América Latina, se de um lado a práxis pela justiça, com tudo o que está nela implicado, deve constituir o ‘conteúdo da oração’, recebe, por outro lado, esta mesma práxis sua garantia, seu corretivo, seu estímulo para ser práxis cristã exatamente da oração; assim ela não só é compromisso de vida pela libertação do oprimido, mas também encontra neste a pessoa de Cristo (Mt 25, 31-46)”. Cf. Id., *Libertados para a práxis da Justiça. A teologia da graça no atual contexto latino-americano*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 184-185.

mesmo, de uma espiritualidade de encarnação por antonomásia¹⁶² e de “mística dos olhos abertos sobre a realidade”¹⁶³. Desta forma, considera-se a espiritualidade o eixo central e a garantia da profundidade e alcance do discurso sobre a fé¹⁶⁴.

A espiritualidade cristã é em si mesma libertadora porque conduz ao compromisso com a história como o lugar por excelência do agir cristão transformador e martirial. Nesta perspectiva, pode-se afirmar que a irrupção do pobre na sociedade e na Igreja latino-americanas é, em última instância, uma irrupção de Deus mesmo em nossas vidas. Esta irrupção é o ponto de partida e também o eixo da nova espiritualidade¹⁶⁵.

O desenvolvimento da cristologia latino-americana com ênfase na história e no seguimento de Jesus acabou por possibilitar uma mais refinada percepção tanto da missão de Cristo como da missão do Espírito, que prolonga a missão salvífica-libertadora de Jesus¹⁶⁶. Não há encontro com o pobre que não tenha sua motivação no Espírito que ungiu o Messias e é derramado na humanidade para que esta alcance a liberdade dos filhos e filhas de Deus (cf. Rm 8,14-17). O Espírito Santo inspirou aos pastores, no pós-Concílio, um novo olhar para o mundo e, como em Pentecostes (cf. At 2,1-13), impulsionou a Igreja Latino-americana a sair ao encontro do povo de Deus, vítima de injustiças, explorações, abandono e exclusões. Aqueceu os corações e abriu os

¹⁶² Cf. CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p. 115-122, especialmente o artigo 5º. do 3º. Capítulo da presente obra.

¹⁶³ Cf. BOFF, Leonardo. “A originalidade da libertação em Gustavo Gutiérrez”. In: *REB* 48 (1988), p. 531-543.

¹⁶⁴ O teólogo Jon SOBRINO buscando sistematizar o conceito de espiritualidade reflete acerca da relação do sujeito com a realidade no que esta possui de transcendente e histórico. A espiritualidade cristã libertadora se caracterizaria pelos princípios de: 1) honestidade para com o real/história; 2) fidelidade ao real/história; 3) a esperança da realidade. Para o autor este enfoque, ainda que insuficiente, tem por objetivo evitar a tendência de situar o espiritual em oposição à realidade histórica. Cf. Id. “Espiritualidade de Jesus e espiritualidade da Libertação”. In: *REB* 39 (1979), p. 604-615.

¹⁶⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo*. Petrópolis:Vozes, 1979; CODINA, Victor. *Seguir Jesus hoje: da modernidade à solidariedade*. São Paulo:Paulinas, 1993; GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984. O próprio Documento de Puebla, retomando Medellín, vai torna-se eco desta irrupção nos números 87-90.

¹⁶⁶ Cf. COMBLIN, José. *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a História*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 35-39; Id., *O Espírito Santo e a Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 37-52. Este teólogo identifica sempre o agir do Espírito em cinco realidades humanas: a ação, a liberdade, a palavra, a comunidade e a vida.

olhos da fé para o reconhecimento dos *sinais dos tempos*¹⁶⁷. Assim, a vida e as lutas dos cristãos latino-americanos testemunham a experiência¹⁶⁸ do Espírito.

3.2.

Breve olhar sobre as Conferências latino-americanas: Medellín, Puebla e Santo Domingo

Nesta parte do presente trabalho buscaremos mostrar como as Conferências Gerais do CELAM se desenvolveram a partir do espírito do Concílio Vaticano II. É bem verdade que o CELAM nasceu antes do Concílio e realizou sua primeira Conferência Geral na cidade do Rio de Janeiro / Brasil, em 1955, sob o pontificado de Pio XII. Mas é verdade também que essa primeira Conferência não deixou marcas maiores na Igreja do continente, a não ser a própria criação do CELAM. Sua preocupação era quase exclusivamente intra-eclesiástica, afirmando de modo bem apologético a Igreja diante do mundo e das outras religiões (as “seitas”). Nas Conclusões desta Conferência não se manifesta ainda um olhar a partir da realidade latino-americana e dos seus desafios, por isso mesmo, não fez história mais significativa no seio da Igreja latino-americana. Enfim, o Documento do Rio é de outro sinal: está marcado pelo confronto e não pelo diálogo que o papa João XXIII logo a seguir vai propor como a grande orientação do Concílio Vaticano II e que será desenvolvida pelas Conferências Gerais a partir de Medellín, em 1968.

A Conferência de Medellín

Para que se possa entender as opções básicas da IIa. Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968) faz-se necessário indicar a grande

¹⁶⁷ Atitude iniciada pelo papa João XXIII em suas encíclicas, recolhida em todo o espírito conciliar, principalmente na *Gaudium et Spes* e assumida pela caminhada latino-americana a partir de Medellín.

¹⁶⁸ Situada no contexto mais amplo do pensamento contemporâneo, a espiritualidade da libertação privilegia a categoria de *experiência* para traduzir o modo como a pessoa interioriza a realidade, isto é, como se situa no mundo e sente o mundo em si. Cf. BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002; DE FRANÇA MIRANDA. “A Experiência do Espírito”. In: *Perspectiva Teológica* 30 (1998), p. 161-181. Este autor entende a *experiência* como modalidade de conhecimento imediato, percepção simples de algo que provoca grande certeza fundada numa determinada evidência. Sobre a experiência do Espírito, ver ainda: CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005; KÜNG, Hans. *A Experiência do Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

mudança de contexto sociopolítico do mundo, da Igreja e da própria América Latina.

Já não se viviam os anos de otimismo do tempo conciliar. De um lado, implantara-se no continente um capitalismo transnacional, apoiado pela ideologia desenvolvimentista¹⁶⁹, que favorecia a dependência e o subdesenvolvimento da América Latina, e proliferava-se em muitos países da região regimes conservadores de “segurança nacional” e, de outro, dava-se a ascensão dos movimentos populares e estudantis, com a conscientização e organização dos sindicatos urbanos e rurais e, sobretudo, com movimentos revolucionários que mobilizaram diversos setores da sociedade, especialmente o dos jovens.

A Igreja, situada nesse clima de mudanças rápidas e grandes transformações, conheceu um período de experiências audazes em diversas estruturas de sua vida, que acabaram por influenciar diretamente a Conferência de Medellín¹⁷⁰. Em Medellín, o episcopado latino-americano assume pela primeira vez a temática da libertação e define-se pelos oprimidos. Intensificou-se assim, a abertura social do papa João XXIII e do Concílio Vaticano II, defendendo-se a mística da Igreja dos Pobres. A América Latina não ficou alheia ao processo renovador em toda a Igreja, deflagrado pelo Vaticano II, repercutindo e articulando aqui, especialmente, os documentos *Lumen Gentium*, com a nova compreensão da Igreja *Gaudium et Spes*, que situa a Igreja dentro do *mundo de hoje*. As encíclicas papais, notadamente *Mater et*

¹⁶⁹ Para desmascarar tal ideologia, um grupo de economistas da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e Caribe) elaboraram a *teoria da dependência*. Em vez de desenvolvimento, defendia-se libertação no interior dos países e em face dos países centrais. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo:Paulus, 2007, p. 21-23. A Teoria da Dependência surgiu no quadro histórico latino-americano do início dos anos 1960, como uma tentativa de explicar o desenvolvimento sócio-econômico na região, em especial a partir de sua fase de industrialização, iniciada entre as décadas de 1930 e 1940. Em termos de corrente teórica, a Teoria da Dependência se propunha a tentar entender a reprodução do sistema capitalista de produção na periferia, enquanto um sistema que criava e ampliava diferenciações em termos políticos, econômicos e sociais entre países e regiões, de forma que a economia de alguns países era condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outras. Cf. CARDOSO, Fernando Henrique & FALETTO, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*, 5^a ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1979. FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente: classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. Id., *Democracia e desenvolvimento: a transformação da periferia e o capitalismo monopolista da era atual*. São Paulo: Hucitec, 1994.

¹⁷⁰ Cf. RICHARD, Pablo. *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*. Apontamentos teológicos para a década de 80. São Paulo:Paulinas, 1982, p. 52-58.

Magistra (1961), *Pacem in Terris* (1963), ambas de João XXIII, e especialmente *Populorum Progressio*¹⁷¹(1967), de Paulo VI, aprofundaram o tema da pobreza e da Igreja no Terceiro Mundo. A Ação Católica mostrou vigor apostólico e crítico-social em relação à política do Estado e à própria Igreja¹⁷². As comunidades eclesiais de base (CEB's) surgiram em muitos lugares e realizaram, no Brasil, o primeiro encontro nacional em 1975, com o tema: "Uma Igreja que nasce do povo"¹⁷³.

Diante desse contexto, Medellín buscou não se limitar a aplicar o Concílio à América Latina, assim, pode-se afirmar que, avançou para além do Vaticano II, ao interpretar, a partir da doutrina conciliar dos sinais dos tempos, a realidade social e eclesial do continente, especialmente o conflito entre opressão e libertação. Nesta nova reflexão, a Igreja da América Latina começa a entender que a pastoral de toda a Igreja deve incluir-se no processo de transformação do mundo¹⁷⁴.

Em sintonia com a sua gênese histórica, a Conferência faz a Igreja ver a realidade latino-americana, que se caracteriza pela dependência, miséria e subdesenvolvimento, entendida como situação de pecado social, superando a concepção intimista de pecado. Sua postura é profética: assume uma postura crítica para detectar os mecanismos geradores de pobreza e denuncia essas estruturas pecaminosas e ainda, faz à corajosa opção pelos pobres no sentido da libertação em relação às situações de opressão. Volta-se fundamentalmente para o resgate da dignidade do homem. A reflexão da Conferência de Medellín assume o histórico na sua dimensão sócio-geográfica. É o homem de um

¹⁷¹ De 80 citações que Medellín faz do magistério de Paulo VI, 30 são da Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Cf. BEOZZO, José Oscar. "Medellín: inspiração e raízes". In: *REB* 58 (1998), p. 822-850.

¹⁷² Cf. DALE, Romeu. *Ação Católica Brasileira*. São Paulo:Loyola, 1985. (Cadernos de história da Igreja no Brasil 5); MENEZES, Carlos Alberto de. *Ação social católica no Brasil: corporativismo e sindicalismo*. São Paulo:Loyola, 1986 (Cadernos de história da Igreja no Brasil 7). Com a adoção da metodologia pastoral da Ação Católica na reflexão e elaboração do Documento Final: *ver* criticamente a realidade; *julgar* a realidade à luz da Revelação e *agir* sobre esta realidade segundo os critérios do Evangelho, dá-se um grande avanço para a nova consciência da missão da Igreja latino-americana.

¹⁷³ O Io. Intereclesial das CEB's ocorreu na diocese de Vitória (Espírito Santo) com a participação de 70 pessoas, entre elas 07 bispos e 05 teólogos. Cf. TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. *Os encontros intereclesiais de CEB's no Brasil*. São Paulo:Paulinas, 1996, pp. 24-31. O relatório final deste encontro está em SEDOC, v. 07, maio de 1975. Os Encontros Intereclesiais a partir de então se tornarão manifestação visível da eclesialidade das CEB's. Neles se expressam a comunhão entre os fiéis e seus pastores.

¹⁷⁴ Cf. CODINA, Victor. "Eclesiologia Latino-americana da Libertação". In: *REB* 42 (1982), p. 64-65.

Continente que deve ser reconhecido e assumido para também ser libertado¹⁷⁵. O clamor dos pobres é ouvido e se torna um marco teológico a partir do qual se interpreta o Vaticano II.

Medellín tem caráter “fundacional”¹⁷⁶ porque assumiu a realidade latino-americana e seu processo histórico, com seus valores, ambiguidades e erros, como uma dimensão da História da Salvação na América Latina e como o lugar em que se desenvolvem a fé e a missão da Igreja. E sublinha fortemente a relação entre libertação e salvação, na linha da *Gaudium et Spes*. Nesse sentido, a Conferência de Medellín foi o esforço por parte da Igreja para encarnar-se e entrar na história impulsionando o desenvolvimento de uma pastoral latino-americana, uma vez que seu documento final buscou abranger a maioria dos setores pastorais de então, reconhecendo seu pluralismo e dando orientações significativas para o crescimento da ação evangelizadora da Igreja¹⁷⁷.

As opções de Medellín deram continuidade ao caminho libertador e popular. Surge nova imagem de Igreja que toma como ponto de partida a opção pelos pobres. Trata-se de assumir a luta dos pobres pela transformação social. É em favor deles que se deve fazer a transformação social, e é ao lado deles que a Igreja se engaja para também lutar por essa transformação, fazendo que o processo de libertação dos pobres aproxime mais o mundo do Reino de Deus anunciado por Jesus. A Igreja assumia decididamente um papel protagonista na sociedade ao lado do povo pobre. O olhar pastoral das opções de Medellín partiu da periferia do sistema, da sociedade real da América Latina em processo de transformação. Deste processo sobressaem duas consequências importantes para a vida da Igreja latino-americana: a valorização da ação

¹⁷⁵ Cf. Id., *Op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁶ Sobre esse caráter “fundacional” de Medellín, cf. GALILEA, Segundo. *A mensagem de Puebla*. São Paulo:Paulinas, 1979, p. 15-19.

¹⁷⁷ O Documento está dividido em 03 partes: promoção humana, evangelização e crescimento na fé e a Igreja visível em suas estruturas. Os temas abordados são dezesseis: justiça, paz, família, demografia, educação e juventude (1ª. parte); pastoral popular, pastoral de elites, catequese, liturgia (2ª. parte); movimentos de leigos, sacerdotes, religiosos, formação do clero, pobreza da Igreja, pastoral de conjunto e meios de comunicação social (3ª. parte). O estilo e a linguagem de suas *Conclusões* são qualitativamente diferente dos usados pelo magistério latino-americano de épocas anteriores. Dentre os pontos importantes do Documento de Medellín destaca-se a afirmação da injustiça institucionalizada como causa da pobreza do Continente, o reconhecimento de que a paz é fruto da justiça e o compromisso da Igreja com o processo de libertação dos pobres.

política pelo bem comum a partir dos pobres e das comunidades eclesiais de base¹⁷⁸.

Estabelece-se como uma das principais tarefas pastorais, a formação, organização e vitalização das CEB's: “procurar a formação do maior número possível de comunidades eclesiais nas paróquias, especialmente rurais ou de marginalizados urbanos” (MEDELLÍN, 6 e 13). Com isso, os bispos estimularam o desenvolvimento de uma extensa rede de comunidades eclesiais de base que articularam intimamente fé e vida, compromisso religioso e social com clara e profética posição sócio-política. A Palavra de Deus se fez fundamental nestas comunidades¹⁷⁹. Para o teólogo J. B. Libânio, a Bíblia,

Deixou de ser livro hermético, conhecido unicamente pelo clero, para ir às mãos do povo (...). CEB's e leitura popular da Bíblia são pontos fortes de Medellín. Vieram para ficar, crescer, dar fruto e enfrentar intempéries eclesiais e políticas nas últimas décadas¹⁸⁰.

Em Medellín, o episcopado latino-americano, ao avaliar “a Igreja na atual transformação da América Latina, à luz do Concílio”, assume a necessidade desta, de abrir-se para a realidade social e para o mundo dos pobres, permitindo-lhe enveredar por novos caminhos e novas opções pastorais que deram legitimidade a uma pastoral e teologia de rosto latino-americano. É em Medellín, sem dúvida, que se consagra os compromissos da teologia da libertação: a análise da realidade, o horizonte dos pobres, da libertação, da justiça, da eclesiologia das pequenas comunidades. Serão estes os conteúdos principais a serem aprofundados e desenvolvidos no pós-Medellín. Por isto, a partir da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano foi modelando-se para a Igreja do Continente um referencial sempre mais nítido de preocupação e compromisso com a libertação dos pobres.

Portanto, pode-se afirmar, como dissemos, que Medellín tem caráter fundacional em uma Igreja que se renova, fiel ao Vaticano II, enfrentando decididamente os desafios de uma nova realidade. As vigorosas conclusões

¹⁷⁸ Cf. MANZATTO, Antônio. “As primeiras conferências do CELAM”. In: *Vida Pastoral* 249 (2006), São Paulo:Paulus, p. 4-5.

¹⁷⁹ Por exemplo: o tema do êxodo, ausente no Vaticano II ao falar do Povo de Deus (LG II), está presente já na Introdução de Medellín, como luz que guiará toda a sua reflexão para um continenteem busca de libertação. Cf. CODINA, Víctor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 194.

¹⁸⁰ LIBANIO, João Batista. LIBÂNIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo:Paulus, 2007, p. 25.

dessa Conferência¹⁸¹ abriram espaços novos para o agir da Igreja, uma vez constatado que não é mais possível continuar com uma mera pastoral de conservação e com pouca atenção à evangelização. A partir de então, a Conferência de Medellín passa a ser referência indispensável em todo discurso teológico e pastoral da vida eclesial latino-americana.

A Conferência de Puebla

Passados dez anos de Medellín, a IIIa. Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Puebla (1979) ocupou-se da “Evangelização no presente e no futuro da América Latina”¹⁸². À primeira vista, este tema central era mais restrito do que o tema de Medellín, mas, por ser a evangelização “a graça e a vocação próprias da Igreja, e sua identidade mais profunda” (EN 14), na realidade Puebla abrangeu também as grandes questões da presença e da tarefa da Igreja na América Latina.

Puebla não significou propriamente ruptura em relação a Medellín nem também tranquila continuidade. As mudanças no contexto sócio-político e principalmente no eclesial influenciaram o desenvolvimento da Conferência, bem como o seu texto final¹⁸³. Sob o aspecto doutrinário, as acentuações do documento são a evangelização, como o tema central, a comunhão e participação, como a meta, a libertação, como o caminho pelo qual a

¹⁸¹ “As vigorosas afirmações permitem trabalhar, aos que querem trabalhar; obrigam a fazer ao menos um pouco aos que não queriam fazer nada; e impedem os reacionários e conservadores manter intransigentemente as portas fechadas. É o começo do novo período da vida eclesial na América Latina, ao qual aludia Paulo VI no discurso de abertura, mas é apenas o início. Às declarações e aos propósitos deverão seguir os atos. Entretanto não se pode contestar o valor e o vigor destes propósitos”. KLOPPENBURG, Boaventura. “A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano”. In: *REB* 28 (1968), p. 623-626.

¹⁸² As Conclusões de Puebla, que devem ser compreendidas a partir do método, assumido em Medellín, ver-julgar-agir, apresenta na Ia. Parte, a visão pastoral da realidade latino-americana, como desafio inicial. Na IIa. Parte encontra-se a seção doutrinária, onde está afirmada a identidade da Igreja, também da Igreja latino-americana, destacando-se o tema da evangelização da cultura, que será o ponto de contato com o que segue. Nas partes seguintes, a IIIa., intitulada “*A Evangelização da Igreja da América Latina: comunhão e participação*”, acentuando os centros de comunhão e participação, a IVa., “*Igreja missionária a serviço da evangelização da América Latina*”, onde se encontram as opções preferenciais, e Va., “*Sob o dinamismo do Espírito: as opções pastorais*”, encontra-se a reflexão sobre o agir. Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 61.

¹⁸³ No contexto sócio-político latino-americano continuam atuantes regimes autoritários praticando abuso de poder e violando os direitos humanos. A utopia da democracia social, participativa e solidária ainda está distante. Cresce a desigualdade entre ricos e pobres.

evangelização impulsiona tudo e todos em direção a sua meta, e os pobres, como os sujeitos preferenciais¹⁸⁴.

A eclesiologia de Puebla não está onde o texto a anuncia, na Segunda Parte: “A verdade a respeito da Igreja: O Povo de Deus, Sinal e Serviço de Comunhão” (220-303). Aqui encontra-se o esboço de uma eclesiologia universalista que interpreta e cita o Vaticano II, especialmente *Lumen Gentium* e a Exortação Apostólica de Paulo VI *Evangelii Nuntiandi* (1975) numa perspectiva que, em determinados momentos, parece fugir do sentido original desses documentos.

O desafio está em buscar as reflexões eclesiológicas ao longo de todo o Documento de Puebla. Na Quarta Parte do texto final, começa-se a delinear uma eclesiologia diferente daquela presente na Segunda parte. Uma eclesiologia que assume a realidade do Continente como ponto de partida para a compreensão missionária na Igreja. À luz desta visão eclesiológica, é que se pode compreender alguns aspectos do capítulo eclesiológico.

A grande opção de Puebla é a *evangelização* com base num tripé doutrinal: a verdade sobre Jesus Cristo, sobre a Igreja e sobre o Homem. De certa forma, tudo o que o Documento diz gira em torno desta opção: ou aponta critérios para que a evangelização seja verdadeiramente cristã, ou apresenta prioridades derivadas dessa opção fundamental. A opção da evangelização, já

Começam a surgir algumas iniciativas na direção da superação dos regimes de força para o Estado democrático de direito. No contexto eclesial, imediatamente depois de Medellín, já apareciam os primeiros sinais de reação as iniciativas inovadoras pós-conciliares e ao caminho libertador da Igreja latino-americana por parte de Roma e de setores conservadores eclesiais do nosso Continente. Afirmava-se que na Igreja latino-americana se fizera falsa interpretação de Medellín e suas opções. O próprio discurso inaugural da Conferência, de João Paulo II, refletiu a tendência eclesial de desconfiança em face da Igreja da libertação. Contudo, essa tendência conservadora não obteve unanimidade entre os bispos. Assim, o texto oficial e as opções de Puebla acabaram por fazer concessões à Igreja da libertação por causa da fundamentação bíblica de suas propostas, da coragem profética de alguns bispos que souberam interpretar o momento histórico e eclesial e até mesmo por causa das afirmações do Papa que após o início dos trabalhos da Conferência, estabeleceu contato com a realidade sofrida do povo mexicano e produziu análises corajosas que foram assumidas pelo Documento de Puebla, concedendo-lhe maior abertura social. Cf. COMBLIN, José. “Puebla: vinte anos depois”. In: *Perspectiva Teológica* 84 (1999), p. 201-222; DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla, uma década de sangue e esperança*. São Paulo: Loyola, 1981; GÓMEZ DE SOUZA, L. A. *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 153-223; Id., “A Caminhada de Medellín a Puebla”. In: *Perspectiva Teológica* 84 (1999), p. 223-234; LIBÂNIO, João Batista. *Op. Cit.*, p. 28-30; Id., “Significado e a contribuição da Conferência de Puebla à Pastoral na América Latina”. In: *Medellín – Teologia y pastoral para América Latina* 81 (mar/1995), pp. 72-107. Id., “A próxima conferência geral do episcopado latino-americano: temores e esperanças”. In: *Convergência* 108 (1977), p. 606-619.

¹⁸⁴ Cf. ALESSANDRI, Hernan. *O futuro de Puebla. Repercussão social e eclesial*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 30-33.

presente no próprio tema central da Conferência, recebe uma dupla coordenada de tempo e espaço. A primeira sinaliza o interesse das reflexões pastorais, ou seja, o presente e o futuro. Volta-se, de modo concreto, para o fato real e urgente dos desafios que o momento presente e futuro próximo do continente apresentam. A coordenada geopolítica, por sua vez, é o continente latino-americano. Não basta que sejam dadas afirmações corretas e gerais, válidas no seu universalismo. Importa que seja em vista da Evangelização na América Latina.

Através destes critérios e opções, a evangelização na América Latina não pode se caracterizar por outro aspecto a não ser o *missionário*, visando antes de tudo, os setores mais necessitados e marginalizados. A Conferência de Puebla veio contribuir com novos e valiosos elementos para elaboração de uma eclesiologia que se concretiza numa opção pelo homem concreto, latino-americano, homem situado (pobre, marginalizado, jovens e famílias). Em espírito de “comunhão e participação”, que acabou se tornando o lema da Conferência, tem como pretensão evangelizar a cultura, defender a dignidade do homem, iluminar a política, promover a justiça, educar para a liberdade, assumir a causa dos pobres e projetar a civilização do amor.

Este novo modelo eclesiológico tem como eixo estruturado e básico os pobres e oprimidos de nosso mundo. A eclesiologia é vista a partir do reverso da história, a partir dos crucificados do mundo. Se o modelo do Vaticano II era o de uma eclesiologia de comunhão, o da América Latina insiste em que os pobres devem ser o centro dessa comunhão. Deste modo, os conceitos básicos do Vaticano II são reformulados a partir dos pobres¹⁸⁵.

O tema e à realidade dos pobres na América Latina, à sua evangelização e à libertação de suas escravidões é central em Puebla, sob todos os seus aspectos, e reúne a experiência e a reflexão eclesial latino-americana¹⁸⁶. Nesta opção pelos pobres, Puebla retoma as conclusões de Medellín, aprofundando o tema à luz da *Evangelii Nuntiandi*. Deste aprofundamento nascem novas luzes sobre a Evangelização, que terá que ser libertadora nas várias *culturas vivas*

¹⁸⁵ Cf. CODINA, Victor. *Seguir Jesus Hoje: da modernidade à solidariedade*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 85.

¹⁸⁶ Cf., especialmente os números 1134-1165 das Conclusões de Puebla. Segundo o teólogo Leonardo Boff, está opção preferencial pelos pobres, “apesar de todas as ambiguidades que possam estar associadas a Puebla, santificou a IIIa. Conferência Episcopal latino-americana e, certamente, constituirá um marco imorredouro para a ulterior história da Igreja no Continente”. Cf. “Puebla: Ganhos, Avanços e Questões Emergentes”, In.: *REB* 39 (1979), p.51.

presentes no Continente, como por exemplo, os indígenas e afro-americanos (PUEBLA, 34). “A IIIa. Conferência Episcopal volta a tomar com renovada esperança na força vivificante do Espírito a posição da Conferência de Medellín que fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres” (PUEBLA, 1134)¹⁸⁷.

Puebla ressalta ainda que, tal opção pelos pobres e a identificação com eles não têm sido suficientes por parte da Igreja, tanto em extensão quanto em profundidade e em motivação de seu compromisso. A opção pelo pobre questiona a Igreja incentivando-a a uma conversão permanente e a uma purificação de seu estilo e de sua pastoral, “para conseguir identificar-se cada dia mais plenamente com o Cristo pobre e com os pobres” (PUEBLA, 1145). O teólogo Antônio Manzatto afirma que Puebla reconhece que,

O caminho da evangelização passa pela promoção da dignidade humana e, portanto, o engajamento pela *libertação dos pobres* é um dos compromissos que se esperam da Igreja. Assim, a opção pelos pobres não é vista, simplesmente, como uma afirmação ideológica, como muitos quiserem fazer ver na época e ainda hoje, mas um componente da vida da Igreja, uma vez que a história revela ter sido sempre esse o caminho escolhido por Deus para sua revelação¹⁸⁸.

Puebla convida a Igreja a encarnar-se nos meios populares do Continente, e justamente a isto se refere à teologia pastoral latino-americana ao falar de “Igreja dos Pobres” ou “Igreja que nasce da fé do povo”, que significa a resposta de fé das comunidades populares latino-americanas a uma Igreja enraizada no povo e que evangeliza começando pelos pobres. Contata-se uma nítida preocupação em atingir as causas estruturais da pobreza, que resulta num compromisso com os pobres e numa prática pastoral de denúncia das profundas injustiças derivadas de mecanismos opressores. Não é por acaso que tanto Medellín quanto Puebla comecem analisando a realidade humana e social latino-americana antes de falar da Igreja e da evangelização. Este modelo

¹⁸⁷ “Essa confirmação da opção pelos pobres tornou-se mais notável pelo fato de o Documento Preparatório não ter reservado mais do que um subtítulo nas mais de duzentas páginas sobre a opção pelos pobres ou sua concretização nas CEB’s. Ali mesmo em Puebla, os bispos de maior espírito pastoral reagiram contra o silêncio sepulcral sobre Medellín (...), e na recomposição do material a opção pelos pobres e as CEB’s tornaram-se títulos de dois dos quatorze capítulos do documento final”. Cf. REGAN, David. *Igreja para a Libertação: retrato pastoral da Igreja no Brasil*. São Paulo:Paulinas, 1986, p. 158.

¹⁸⁸ MANZATTO, Antônio. . “As primeiras conferências do CELAM”. In: *Vida Pastoral* 249 (2006), São Paulo: Paulus, p.6.

eclesiológico aspira a ser não só Igreja para os pobres, mas uma Igreja dos pobres e com os pobres¹⁸⁹.

As CEB's representam o ponto gerador e explicitador desse modelo eclesial mais ligado ao povo.

Quando se diz ou escreve que na América Latina a Igreja nasce do povo, não se quer dizer que seja uma Igreja contra a hierarquia, mas simplesmente que é uma Igreja que vai surgindo de setores populares que se agrupam para viver sua fé em comunhão com toda a Igreja¹⁹⁰.

Assim, elas buscam promover a co-responsabilidade dos fiéis na ação pastoral e em relação à sua realidade imediata, numa linha libertadora. O Documento reconhece e saúda que nos dez anos após Medellín as CEB's se multiplicaram, amadureceram e tornaram-se focos de evangelização e motores de libertação e desenvolvimento (cf. PUEBLA, 617-657).

A insistência sobre as CEB's tem um significado: interesse, importância do tema, preocupação, apreço, apoio. Toda essa repetição correspondeu à própria realidade das CEB's na América Latina, que exigia ser retomada, avaliada, assumida e projetada. Por isso o Documento de Puebla salienta algumas das dificuldades e desafios existentes para as CEB's, explicitando o seu lugar na estrutura eclesial e tratando de seu conteúdo doutrinal e de sua perspectiva pastoral¹⁹¹.

O texto de Puebla é um texto positivo em relação às CEB's, reafirmando claramente a importância e a opção preferencial da Igreja por elas por

¹⁸⁹ Cf. CODINA, Victor. *Op. Cit.*, p. 84-87. VV.AA. *Os Pobres e a Libertação em Puebla*, Petrópolis: Vozes, 1982, p. 194-206. Na análise está presente uma atitude de profunda solidariedade com o povo crente e oprimido e um compromisso com as causas das maiorias empobrecidas, na qual se reconhece a própria causa de Jesus. Por essa fundamentação, é que perpassa toda solidariedade com o ser humano latino-americano, a atenção à sua realidade e o compromisso com a sua libertação, presente em todas as reflexões do Documento de Puebla. Cf. VV.AA. *Puebla, análise, perspectivas, interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 53-65. Sobre os debates acerca dos métodos assumidos na análise da realidade ver: ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. "A Conferência de Puebla". In.: *Fé e Eficácia: o uso da sociologia na Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 89-95.

¹⁹⁰ Id. *Para Compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*, p. 191.

¹⁹¹ Puebla manifesta a preocupação de que as CEB's não sejam manipuladas por políticos (n. 98), nem percam seu sentido eclesial (ns. 261-263); mas, no conjunto do documento, predomina um tom de alegria e abertura (n. 16), saudando as CEB's como a "esperança" da Igreja. Além disso, Puebla colocou as CEB's em relação com os vários níveis e setores da vida da Igreja. Assim, elas aparecem como tendo implicações com os bispos e presbíteros (n. 626), em conexão com os novos ministérios (n. 97), com os diáconos (ns. 119 e 676), com as vocações religiosas (ns. 850 e 867), com a catequese (n. 983) e com o ecumenismo (n.1252). De uma forma especial, as CEB's são colocadas em relação com a estrutura da Igreja, juntamente com a paróquia e a Igreja particular (ns. 618-657). Dessa forma, as CEB's

constituírem exemplo e caminho de construção de uma Igreja que se quer *comunhão e participação*¹⁹², semente de uma nova sociedade que deve ser da mesma forma. É bem verdade que o Documento prefere salientar a característica eclesial das CEBs, contudo não está ausente seu aspecto de compromisso social de transformar o mundo e sua qualidade de manifestação do amor preferencial da Igreja pelos pobres. De modo que essa experiência eclesial do nosso Continente se sentiu estimulada, apoiada e incentivada pelas orientações pastorais dos bispos.

Enfim, Puebla constituiu, acima de tudo, um forte desafio à criatividade, ao compromisso e a fidelidade de nossa Igreja latino-americana. Mais que um texto, é um acontecimento eclesial. É com certeza, fruto da vida e da caminhada desta Igreja a partir do Vaticano II e especialmente de Medellín¹⁹³. Mas foi também e sobretudo, o resultado de uma ação nova e criadora do Espírito, que abre a Igreja para as novas realidades e exigências pastorais. Com os textos e a recepção de Puebla, iniciou-se o momento de relançamento de toda a Igreja para empreender a missão de ser evangelizadora no sentido pleno do termo, que implica o anúncio da salvação e libertação integral do ser humano, bem como o envolvimento deste, no duplo movimento de conversão pessoal e de transformação das estruturas. Deste anseio surgem compromissos e pistas de ação pastoral que têm como ponto fundante a participação e comunhão de todos. Nesta perspectiva pode-se afirmar então a atualidade desta reflexão e a necessidade de se buscar horizontes mais amplos e comprometidos e não apenas assumir práticas e posturas restauradoras.

A Conferência de Santo Domingo

A IVa. Conferência Geral do Episcopado da América Latina, ocorrida na cidade de Santo Domingo, República Dominicana em 1992, veio enriquecer

localizam-se na espinha dorsal da Igreja, da mesma forma que a paróquia e a Igreja particular, ainda que trabalhem em um nível mais de base.

¹⁹² Puebla acrescentou à categoria da libertação o binômio: “comunhão e participação”. Usa estas duas acepções no sentido escatológico-utópico (realidade celeste) e histórico-concreto (uma nova realidade). Cf. LIBÂNIO, João Batista. “Comunhão e Participação”. In: *Convergência* 121 (1979), p. 161-171.

¹⁹³ Para Gustavo Gutiérrez, Puebla constituiu uma significativa confirmação de Medellín e consolidou suas intenções e linhas de força, amadurecendo-as com a experiência da caminhada eclesial. Se Medellín constitui o Batismo da Igreja Latino-americana, Puebla significou a sua Confirmação. Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 122-125.

um período de grande reflexão da Igreja do Continente, em muito incentivado por diversos textos publicados pelo CELAM. Entre as razões para a convocação da Conferência, destacou-se a celebração do Vo. Centenário do início da evangelização da América Latina¹⁹⁴. Após longa e controvertida preparação, os bispos reuniram-se “para fazer com que a verdade sobre Cristo, a Igreja e o homem penetre mais profundamente em todos os estratos da sociedade, buscando sua progressiva transformação” (Apresentação, 3).

As Conclusões de Santo Domingo refletem bastante o discurso inaugural do papa João Paulo II, que propôs três temas: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã¹⁹⁵. Não se trata de um “evangelho novo”, nem de uma “re-evangelização”, mas de buscar respostas novas para os atuais desafios do Continente Latino-Americano marcado por “clamorosas situações de injustiça” à luz do sempre e mesmo evangelho de Jesus Cristo (cf. SD, 24). A promoção humana (SD, 157-227) será destacada como dimensão privilegiada da nova evangelização, garantindo desta forma uma continuidade com o empenho da Igreja da América Latina nas últimas décadas. Ao tratar da cultura cristã (SD, 228-251), Santo Domingo acolhe o desafio de se refletir sobre a inculturação, num continente multiétnico, com uma pluralidade de culturas indígenas, afro-americanas e mestiças. Na mesma direção serão abordados os subtemas da cultura moderna, da cidade e da comunicação social.

¹⁹⁴ Por trás da convocação, percebia-se certa suspeita de fundo a respeito da Igreja latino-americana na linha da libertação, como pouco alinhada à ortodoxia romana. A interrogação: como reconduzir tal Igreja às novas orientações romanas, se fazia presente. Para o teólogo João Batista Libânio, o clima neoconservador eclesial, que já se encontra em Puebla, reforçou-se em Santo Domingo. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo:Paulus, 2007, p.31-32.

¹⁹⁵ O Documento está dividido em três partes assimétricas: a primeira e terceira parte reduzida a algumas páginas e a segunda parte que é a mais desenvolvida e ocupa praticamente todo o documento. A primeira parte, intitulada “Jesus Cristo, Evangelho do Pai”, têm a finalidade de proclamar a fé e o amor em Jesus Cristo, de dar graças pelo dom da fé, de pedir perdão pelas infidelidades e de empenhar-se, em continuidade com as Assembléias anteriores, com novo ardor, numa nova evangelização, na promoção integral do homem e na inculturação do Evangelho nas culturas dos povos latino-americanos; a segunda parte, “Jesus Cristo, Evangelizador vivo em sua Igreja”, está composta por três capítulos que desenvolvem os três tópicos fundamentais do tema da Conferência: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. O Documento reconhece o momento de traçar nova estratégia e plano global de evangelização que permita entender quer a promoção humana como resposta à situação difícil do continente, quer o diálogo do Evangelho com as culturas; a terceira e breve parte, “Jesus Cristo, vida e esperança da América Latina e do Caribe”, apresenta as opções pastorais prioritárias. Cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *Op. cit.*, p. 65-66; VALENTINI, Demétrio. “A Conferência de Santo Domingo. Depoimento Pessoal”. In: *REB* 53 (1993), p. 05-18. Para este autor: “É nas Linhas Pastorais que melhor se reflete o que pensou e o que decidiu a Assembléia”.

A Conferência de Santo Domingo decidiu abandonar o Documento de Trabalho e criou um próprio esquema, bem diferente de todos os documentos anteriores, principalmente a partir da tradição da Igreja da América Latina iniciada em Medellín. Os trabalhos não assumiram o consagrado método *ver-julgar-agir*, o que, para muitos, configurou uma ruptura com a caminhada latino-americana, ocasionando reações negativas e consequências teóricas e pastorais¹⁹⁶. Santo Domingo não parte da realidade do continente, como Medellín e Puebla. O novo método parte da iluminação teológica, passando logo em seguida aos desafios e linhas pastorais. Para J. B. Libânio, o programa foi assim apresentado: “nova evangelização da cultura descristianizada a fim de criar uma cultura cristã em todo o continente, recorrendo aos modernos meios de comunicação social”¹⁹⁷.

Contudo, as conclusões de Santo Domingo devem ser lidas à luz da tradição da Igreja Latino-americana, em continuidade com as Conferências anteriores¹⁹⁸ (cf. SD, 1). “Renovamos nossa intenção de levar adiante as orientações pastorais das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, celebradas em Medellín e em Puebla, atualizando-as através das linhas pastorais traçadas na presente Conferência” (SD 290). Levando em consideração a mudança metodológica é possível perceber tal proposta de continuidade e também avanços qualitativos¹⁹⁹.

A opção evangélica preferencial pelos pobres é reassumida em Santo Domingo nas trilhas de Medellín e Puebla como opção, não exclusiva nem excludente, que deverá iluminar toda a ação evangelizadora da Igreja latino-

¹⁹⁶ Mesmo com pontos de vista diferente, estes textos podem ajudar a compreender a dinâmica dos trabalhos na IV Conferência em Santo Domingo: CODINA, Victor. “Crónica de Santo Domingo”. In: *Revue Théologique de Louvain* 9 (1992), p. 259-271; LORSCHIEDER, Aloísio. “A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo – República Dominicana”. In: *REB* 53 (1993), p. 19-39; VALENTINI, Demétrio. “A Conferência de Santo Domingo. Depoimento Pessoal”. In: *op. cit.*, p. 05-18.

¹⁹⁷ LIBÂNIO, João Batista. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁹⁸ “(...) esta continuidade ficou afirmada, para manifestar uma decisão: Santo Domingo se insere no processo pastoral da Igreja da América Latina, em continuidade com o que significou Medellín e Puebla. Santo Domingo não significa uma ruptura, embora esta ruptura tenha sido desejada por alguns ou insinuada em alguma parte do texto do documento”. Cf. VALENTINI, Demétrio. *Op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁹ Entre os avanços pode-se destacar: o *protagonismo dos leigos* (SD 94-103), nos contornos de uma eclesiologia de comunhão e de corresponsabilidade no agir da Igreja, com o reconhecimento da importância dos ministérios a eles conferidos, bem como da riqueza de seus

americana²⁰⁰ (cf. SD, 178-181; 199; 296). O Documento procura acentuar o significado central e efetivo desta opção e, por conseguinte, a necessidade de apresentar linhas pastorais capazes de oferecer perspectivas para uma ação concreta em favor da situação de crescente empobrecimento e exclusão, desenvolvida pela nova ordem econômica mundial do neoliberalismo triunfante. Para os bispos, diante do empobrecimento e da intensificação da brecha entre ricos e pobres, torna-se urgente assentar as bases de uma economia solidária, reta e eficiente. Estas novas bases econômicas devem manter o controle daqueles mecanismos da economia de mercado que prejudicam fundamentalmente os pobres (SD, 199-202).

Os pobres, com seu “potencial evangelizador” (SD, 178 – em continuidade com PUEBLA 1147), têm ao longo de todo o Documento muitos rostos, mas é sobretudo no capítulo sobre a Promoção Humana que Santo Domingo nos oferece os novos rostos da pobreza²⁰¹: são rostos famintos, desiludidos, humilhados, aterrorizados, angustiados; são crianças perseguidas e abandonadas nas ruas; são mulheres humilhadas e desprezadas; são migrantes cansados; são os envelhecidos que não têm como viver dignamente (SD, 178). São também os jovens, vítimas do empobrecimento e da marginalização social (SD, 112). São os trabalhadores deteriorados em suas condições de vida (SD, 183). São os indígenas, vítimas das injustiças e violências (SD, 248). São os afro-americanos, subjugados pelo peso do racismo e dos preconceitos (SD, 249). Este sofrimento do povo é sentido não pela divulgação de estatísticas ou notícias, mas experimentado pelos pastores no acompanhamento das lutas pela vida, cada vez mais ameaçada pela política e economia de corte neoliberal imposta aos países latino-americanos e caribenhos (SD, 179)²⁰².

movimentos e associações; a exigência de *inculturação do Evangelho*, prioridade que abre diversas perspectivas para o futuro da evangelização.

²⁰⁰ O Documento de Santo Domingo constata com preocupação “o crescente empobrecimento a que estão submetidos milhões de nossos irmãos, que chegam a intoleráveis extremos de miséria”, e afirma que “este é o mais devastador e humilhante flagelo que vive a América Latina e o Caribe. Este quadro já havia sido denunciado nas Conferências de Medellín e Puebla e hoje voltamos a fazê-lo com preocupação e angústia” (cf. SD, 179).

²⁰¹ Cf. CODINA, Victor. “Novos Rostos em Santo Domingo”. In.: VV.AA. *Santo Domingo: Ensaio Teológico Pastoral*. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 280-300.

²⁰² Novamente na “Mensagem aos povos da América Latina” está problemática é retomada. Os bispos constataam com dor que grandes maiorias de nossos povos padecem condições

A eclesiologia de Santo Domingo²⁰³, assim como o conjunto do Documento, não tem uma leitura unânime²⁰⁴. A reflexão sobre a Igreja está presente na segunda parte do documento, sob o título “Jesus Cristo, Evangelizador vivo em sua Igreja”. Nesta, encontra-se o primeiro e mais longo capítulo teológico, intitulado “A Nova Evangelização”, aonde a Igreja vem abordada e onde se encontram os elementos para estabelecer o perfil da Eclesiologia, que não é sistemática justamente por faltar uma parte específica em que fosse abordada.

A eclesiologia parte do ser-santidade da Igreja. Uma Igreja santa, que haure de Jesus Cristo a santidade de vida indispensável para poder alimentar e orientar “uma verdadeira promoção humana e cultura cristã” (SD, 31). Desta santidade recebe vida a pluralidade dos ministérios, carismas e vocações presentes na Igreja. Esta santidade alimenta também a ação missionária da Igreja destinada a atingir primeiramente os cristãos afastados de Cristo e da própria Igreja.

A Palavra de Deus convoca esta comunidade santa que é a Igreja, e que tem a evangelização como uma de suas principais tarefas, para apresentar o mistério de Cristo como Boa Nova nas situações históricas de nossos povos. Entretanto, no Documento Final está presente certa desconfiança em relação à modernidade e aos processos transformadores da realidade social (SD, 252-254), assim, faz-se a opção por criar uma “cultura de valores estáveis, cristãos, informando a cultura latino-americana com eles, em vez de acentuar o aspecto da mudança social”²⁰⁵. É necessário reconhecer que Santo Domingo acontece dentro de um contexto histórico já em descontinuidade com o de Medellín e Puebla, cuja sensibilidade é marcadamente sócio-política. No processo da nova

dramáticas em suas vidas (Mensagem, 9) e de novo ressoam em seus ouvidos as palavras de Deus a Moisés: “Vi a aflição de meu povo, ouvi seus gritos de dor. Conheço muito bem seus sofrimentos. Por isso desci para fazê-lo subir à terra vasta e fértil” (Ex 3,7-8).

²⁰³ A profissão de fé do início do Documento foi profundamente cristológica, porém, a continuação desloca esta centralidade cristológica para uma abordagem eclesiológica. Apesar dos títulos dos capítulos, a característica fundamental do Documento é uma reflexão sobre o ser e agir da Igreja na tríplice tarefa da evangelização, da promoção humana e da inculturação do evangelho.

²⁰⁴ Cf. BOFF, Clodovis. *O “Evangelho” de Santo Domingo. Os dez temas-eixos do Documento da IV CELAM*. Petrópolis:Vozes, 1994; MURAD, Afonso. “Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura”. In: *Perspectiva Teológica* 25 (1993), p. 11-29; TABORDA, Francisco. “Santo Domingo corrigido. Comentário às modificações romanas do Documento de Santo Domingo”. In: *REB* 53 (1993) p. 640-666; VV.AA. *Santo Domingo. Ensaios teológicos-pastorais*. Petrópolis:Vozes, 1993.

²⁰⁵ LIBÂNIO, João Batista. *Op. cit.*, p. 32.

evangelização²⁰⁶ é preciso reconhecer o outro como sujeito e desenvolver uma evangelização inculturada, vista como um movimento de penetração de toda cultura até o seu núcleo pelo evangelho, de modo que o que surge é uma cultura cristã, mas também uma forma nova de viver o cristianismo (cf. SD, 229). “Uma evangelização que não promova a pessoa como sujeito na sociedade e na Igreja, como participante de um processo histórico de libertação integral, é outra e não essa ‘nova’ evangelização”²⁰⁷. Sob esse aspecto se garante a continuidade com Medellín e Puebla.

Contudo, no Documento Final de Santo Domingo se fazem sentir algumas importantes lacunas e silêncios, como por exemplo, a ausência aparente da categoria de *libertação* e do seu correlativo conceito de *pecado* social, assumido por Puebla, ainda que esteja embutida a categoria de libertação quando Santo Domingo fala acerca do caráter libertador do evangelho (SD, 33, 34, 74, 178, 179); as CEB’s não têm a merecida referência em proporção a relevância que elas têm, como sinalizadoras do futuro da Igreja no continente²⁰⁸. São mencionadas apenas como uma de tantas formas da realização na Igreja (SD, 61-62), mostrando assim, certa tendência de igualá-las aos chamados “movimentos eclesiais”; falta no Documento uma visão positiva sobre a corporeidade e a sexualidade, elementos fundamentais para o diálogo com as culturas do nosso continente e com a juventude; existe ainda, uma visão incompleta de santidade na medida em que a Conferência de Santo Domingo não apresenta um impulso para uma espiritualidade evangélica mais de acordo com os tempos atuais, que exigem vida, amor, solidariedade, justiça e que deve incluir a cruz e o martírio²⁰⁹.

A Conferência de Santo Domingo foi marcada por muitos impasses²¹⁰ e sem dúvidas seu documento final deixa transparecer uma falta de unidade.

²⁰⁶ A evangelização para ser nova deve partir do pressuposto de que “toda cultura pode chegar a ser cristã, ou seja, a fazer referência a Cristo e inspirar-se nele e em sua mensagem”. Cf. JOÃO PAULO II. “Discurso Inaugural”. In: *Conclusões de Santo Domingo*. São Paulo: Loyola, 1993, No. 04.

²⁰⁷ CALIMAN, Cleto. “A trinta anos de Medellín: uma nova consciência eclesial na América Latina”. In: *Perspectiva Teológica* 31 (1999), p. 177.

²⁰⁸ Em mais de 300 parágrafos, as CEB’s são mencionadas apenas em 09 parágrafos.

²⁰⁹ Cf. NERY, Israel José. *Como vi e vivi Santo Domingo: um diário*. Petrópolis: Vozes, 1993, pp. 77-79.

²¹⁰ Um dos primeiros impasses refere-se à primeira redação do documento de consulta enviado às Conferências Episcopais. Cf. COMBLIN, José. “O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana”. In: *REB* 50 (1990), p. 44-75.

Dom Luciano Mendes de Almeida, coordenador da equipe de redação do Documento Final, afirma que “o Documento é um texto pastoral, modesto, mas muito útil. Servirá como uma abertura para um programa pastoral, com muitos desafios novos. É preciso que todos estejam dispostos a promover a vida e a esperança, que são as convicções mais fortes desta Conferência”. E conclui:

Creio que as ‘Linhas Pastorais’ ficaram valorizadas por terem colocado os leigos e os jovens como protagonistas da Nova Evangelização. Considero de grande valor o fato de que ninguém se opôs ao capítulo sobre Promoção Humana que busca erradicar a miséria e a injustiça em nosso continente. A IV Conferência foi uma chamada à fé em Jesus Cristo²¹¹.

A Conferência de Santo Domingo, mesmo em meio aos seus muitos condicionamentos, acabou por expressar bem o momento que a Igreja da América Latina estava vivendo. Uma Igreja questionada, interna e externamente. Mas também uma Igreja que reafirma sua identidade, consolida sua caminhada pastoral e assume claramente sua continuidade com as Conferências que lhe precederam. Não só continua, como aponta a direção a seguir em frente, ao colocar os fundamentos para a inculturação da fé e da necessária promoção humana. Portanto, uma análise mais aprimorada das conclusões de Santo Domingo, considerando alguns critérios hermenêuticos, possibilita considerar como eixo de leitura os seguintes elementos: revitalização da comunidade eclesial, sob o impulso de uma nova evangelização que provoque a verdadeira promoção humana e a evangelização inculturada, colaborando assim para a concretização do Reino de Deus²¹².

²¹¹ Entrevista de Dom Luciano Mendes de Almeida, concedida à Equipe de Comunicação Ameríndia ao final da Conferência de Santo Domingo. Citado em: NERY, Israel José. *Como vi e vivi Santo Domingo: um diário*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 76.

²¹² Cf. MURAD, Afonso. MURAD, Afonso. “Documento de Santo Domingo: princípios hermenêuticos de leitura”. In: *Perspectiva Teológica* 25 (1993), p. 11-29. Nesta direção está também à análise de D. Aloísio Lorscheider que considera as *linhas prioritárias de pastoral* como a parte principal do Documento. Cf. LORSCHIEDER, Aloísio. Introdução ao livro Documentos do Celam (série Documentos da Igreja – vol. 8), São Paulo:Paulinas, 2004, p. 7-13.

3.3.

A mudança e renovação das conferências do CELAM: consequências eclesiológicas

As Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano muito mais do que simples aplicações do Concílio Vaticano II à América Latina, representaram uma releitura do Vaticano II a partir da realidade deste Continente. Não é por acaso que, por exemplo, tanto Medellín quanto Puebla comecem analisando a realidade humana, social, econômica e política da América Latina²¹³ antes de falar da Igreja e da evangelização.

A Conferência de Medellín fez da leitura contextualizada dos *sinais dos tempos* um olhar crítico a partir das causas em jogo em 1968²¹⁴, nas quais se entrelaçam os extremos do século, as conquistas da Modernidade e seus refugos de miséria e desequilíbrio social²¹⁵. O paradigma sinais dos tempos aponta para a concretude do mundo e a continuidade da revelação que acompanha a evolução da história. Trata-se de uma atitude que busca uma escuta atenta da voz de Deus na realidade histórica.

Essa ‘voz de Deus na história’ está vinculada à representação central de Deus no mundo pelos necessitados e pelos pobres. Da centralidade dos pobres emerge, a partir de Medellín, a opção pelos pobres que se torna central para a reflexão teológica e prática missionária²¹⁶.

A eclesiologia pós-conciliar latino-americana parte da dolorosa realidade do Continente. Seu ponto de partida é o reverso da história, o mundo da opressão. A Conferência de Medellín foi fundamental para que se estabelecesse essa autêntica ruptura epistemológica. Medellín reconheceu que os pobres estão no centro da Bíblia, e que a Igreja deve ser a Igreja dos pobres; reconheceu que a pobreza tem as suas raízes na injustiça. Ela é um problema

²¹³ Cf. MEDELLÍN, *Promoção Humana*; PUEBLA, 3-71.

²¹⁴ O ano de 1968 foi carregado de significados e de mensagens no mundo inteiro e também na América Latina. A conjuntura influenciou a Conferência. Uma série de acontecimentos sociopolíticos despertaram nova sensibilidade no Continente: a tomada de consciência de que a situação não era simplesmente de subdesenvolvimento, mas de dependência, a irrupção dos pobres como protagonistas da história, o endurecimento dos regimes totalitários e o surgimento da doutrina da segurança nacional, etc. Em todos esses acontecimentos, a presença de cristãos comprometidos constitui fato maior e novo, de grande transcendência eclesial.

²¹⁵ Cf. SUESS, Paulo. “Medellín e os sinais dos tempos”. In: *REB* 232 (1998), pp. 855-860.

²¹⁶ Cf. SUESS, Paulo. Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 146.

social que tem explicações na história latino-americana, não se constituindo assim, uma fatalidade. Os pobres deixam de ser objetos para se tornarem sujeitos da sua libertação. Esta transformação na prática da Igreja supõe uma conversão radical da própria Igreja, que deve rever profundamente suas estruturas, seus modos de pensar e suas práticas. A Igreja permaneceu, por vezes, muito ligada às classes privilegiadas e às estruturas estabelecidas. Medellín pretende inaugurar um novo período em que os pobres possam encontrar na Igreja o seu próprio lugar e fazer a experiência de sua própria fé e de sua esperança. A Igreja convivendo com os pobres participa dos seus sofrimentos e de seus anseios de liberdade, fraternidade e participação²¹⁷. Assim, pouco a pouco, foi surgindo “uma configuração eclesial nova, uma nova imagem da Igreja libertadora, popular, comprometida com os pobres”²¹⁸.

O Concílio Vaticano II reflete sobre a missão da Igreja, partindo da missão de Cristo e do Espírito. Na América Latina, a partir de Medellín, esta missão foi interpretada como compromisso de libertação dos oprimidos. Assim sendo, a IIª Conferência do CELAM,

Convoca a solidariedade de toda a Igreja para com o povo pobre e marginalizado, anima a missão evangelizadora e libertadora da própria Igreja e promove uma pastoral de conjunto a partir das comunidades de base, na perspectiva de uma eclesiologia de comunhão²¹⁹.

Inspirando-se no Vaticano II, e reconhecendo as experiências já realizadas em diversas partes do Continente, Medellín afirma, mais concretamente, que “a vivência da comunhão a que o cristão foi chamado, ele a deve encontrar em sua comunidade de base”; que “a comunidade cristã de base é o primeiro e fundamental núcleo eclesial”, e anima a que “os membros dessas comunidades (...) exerçam as funções que Deus lhes confiou – sacerdotal, profética e real – e façam, assim, da sua comunidade um sinal da presença de Deus no mundo” (Pastoral de Conjunto, 10-11). Em torno dessas comunidades aparecem novos ministérios leigos e novo estilo de ministério pastoral.

²¹⁷ Cf. COMBLIN, José. “Medellín: vinte anos depois – balanço temático”. In: *REB* 192 (1988), pp. 810-811; MUÑOZ, Ronaldo. *A Igreja no Povo: para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis:Vozes, 1985, pp. 191-192.

²¹⁸ CODINA, Victor. *Seguir Jesus hoje: da modernidade à solidariedade*. São Paulo:Paulinas, 1993, p. 87.

²¹⁹ Cf. MUÑOZ, Ronaldo. “Para uma eclesiologia latino-americana”. In: SOTER/AMERÍNDIA. *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo:Paulinas, 2006, p. 311.

A nova práxis eclesial reunida no Documento de Medellín e confirmada no Documento de Puebla, enunciaram os temas fundamentais de uma teologia latino-americana da libertação antes que esta se tivesse manifestado ou tomado consciência de si mesma. A teologia da libertação estava em gestação quando a Conferência de Medellín se realizou. E as intuições fundamentais foram assumidas desde essa fase. Acontece que a prática que forneceu à teologia da libertação a sua base já existia. Segundo o teólogo José Comblin,

Os bispos não aprenderam os temas da libertação, da opção pelos pobres, da pobreza da Igreja dos livros dos teólogos. Aprenderam-no na sua prática e tinham vivido essa teologia da libertação antes que ela tivesse sido formulada por teólogos (...). Isto não quer dizer que aquela parte da Igreja que entrou numa aplicação prática de Medellín se reconhece inteiramente em todas as proposições dos teólogos da libertação. Esta teologia não é um sistema, mas um espírito, um movimento que carrega algumas intuições fundamentais. Na perspectiva da teologia da libertação, a prática é sempre primária e a teologia vem em segundo lugar²²⁰.

O Documento de Medellín possui também algumas lacunas. O teólogo Paulo Suess, por exemplo, reflete que os pobres descritos nos documentos desta Conferência não têm rostos latino-americanos: os índios são inadequadamente chamados de “grupos étnicos semipaganizados” (Pastoral Popular, 1) e a subjetividade das populações afro-americanas não está presente nos textos de Medellín²²¹. E ainda, a “Igreja na atual transformação” de Medellín não produziu uma atual “transformação estrutural da Igreja”. Para José Comblin, o “Documento de Medellín mostrou-se um crítico lúcido e agudo, franco e corajoso da sociedade latino-americana. Quando, porém, considerou a situação da própria Igreja, tornou-se muito tímido e reservado”²²².

Contudo, os sinais acolhidos e emitidos por Medellín – a proximidade ao contexto dos pobres e conseqüente solidariedade com eles, a necessidade de transformações e a reflexão sobre o projeto da humanidade –, foram

²²⁰ COMBLIN, José. “Medellín: vinte anos depois – balanço temático”. In: *REB* 192 (1988), pp. 823-824.

²²¹ Cf. SUESS, Paulo. Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 149-150. “Naquela época a Igreja ainda não percebeu que os índios e os negros querem salvar a sua identidade e que são portadores de uma cultura que de modo algum foi aceita ou integrada numa totalidade latino-americana”. Cf. COMBLIN, José. “Medellín: vinte anos depois – balanço temático”. In: *REB* 192 (1988), p. 827.

²²² COMBLIN, José. “Medellín: vinte anos depois – balanço temático”. In: *REB* 192 (1988), pp. 826.

contribuições importantes e permanecem como tarefas atuais. O tempo de Medellín é o tempo das vozes proféticas; o pós-Medellín é o tempo dos mártires. Juntos, profecia e martírio forjaram o sonho de uma Igreja nova, “autenticamente pobre, missionária e pascal. Desligada de todo o poder temporal e corajosamente comprometida na libertação do homem todo e de todos os homens” (Juventude, 15).

Esta mesma perspectiva de uma Igreja comprometida, a partir da fé e do amor que suas comunidades vivem nos povos pobres, é aprofundada pela Conferência de Puebla (1979), que acontece em função da urgente evangelização libertadora dos povos oprimidos e à luz de um tema pós-conciliar profundamente teológico, que se tornou um verdadeiro eixo programático: a vocação universal para a *comunhão* e a *participação*.

Esta missão incumbe à Igreja evangelizadora: pregar a conversão, libertar o ser humano e impulsioná-lo rumo ao mistério de comunhão com a Trindade e comunhão com todos os irmãos, transformado-os em agentes e cooperadores do desígnio de Deus (...). Cada batizado sente-se atraído pelo Espírito de Amor, que o impele a sair de si mesmo, a abrir-se para os irmãos e a viver em comunidade. Na união entre nós, torna-se presente o Senhor Jesus Ressuscitado, que celebra a sua Páscoa na América Latina (PUEBLA, 563-565).

Puebla faz a leitura da comunhão a partir do dinamismo da comunhão e comunicação trinitárias que se expressa na solidariedade de Jesus Cristo e na unidade do Espírito Santo: “Vivendo em Cristo, chegamos a ser (...) seu povo, povo de irmãos, unidos pelo amor que derrama em nossos corações o Espírito. Esta é a comunhão à qual chama o Pai por Cristo e por seu Espírito” (PUEBLA, 214). Essa solidariedade tem seus desdobramentos na comunidade eclesial, “onde se ensaiem formas de organização e estruturas de participação, capazes de abrir caminho para um tipo mais humano de sociedade” (PUEBLA, 273). Dessa forma, o conceito “Igreja-comunhão” não se tornou um conceito espiritualizante, mas um conceito que abarca a “dimensão econômica, social e política” (PUEBLA 215) e também a dimensão religiosa além-fronteiras, bem como o diálogo macroecumênico com “os cristãos não católicos; os não cristãos; os não crentes” (PUEBLA, 1097).

Entre os diversos “centros de comunhão e participação” que edificam a Igreja e conduz adiante a sua missão evangelizadora, Puebla destaca, em diversas passagens, a importância fundamental das comunidades eclesiais de

base. Elas são “expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no compromisso de transformar o mundo” (PUEBLA, 643; cf. 629; 642; 1147). As comunidades eclesiais de base conheceram, neste período, um momento alto de maturidade, em especial com a celebração dos Intereclesiais, no Brasil, a partir de 1975²²³. Para o teólogo Víctor Codina, “o surgimento de comunidades de base e o compromisso dos cristãos com a libertação de seu povo são os fatos maiores destas últimas décadas na Igreja latino-americana”. Segundo este autor,

Em um Continente majoritariamente cristão, a luta pela libertação não podia realizar-se sem a presença cristã. E essa nova presença cristã encontrou nas comunidades de base sua configuração eclesial mais significativa e seu lugar de convocação eclesial²²⁴.

A luta pela justiça marcou, fortemente, a ação pastoral.

Nas Conferências de Medellín e Puebla, a realidade de miséria e de dor é qualificada teologicamente como pecado e é contrária ao plano de Deus, que tem para a humanidade um projeto de comunhão e participação total, de libertação integral²²⁵. Como consequência, Puebla, seguindo Medellín, faz opção preferencial pelos pobres, e dá mais um passo no desenvolvimento desta tradição ao fazer não apenas uma opção *pelos* pobres e sim uma opção *com* os pobres, afirmando que “o eixo da evangelização libertadora (...) transforma o homem em sujeito de seu próprio desenvolvimento individual e comunitário” (PUEBLA 485). Os pobres são também os evangelizadores da Igreja. Ao interpelar a Igreja constantemente e ao chamá-la à conversão se tornam

²²³ Cf. LIBÂNIO, João Batista. “Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação”. In: *REB* 162 (1981), pp. 279-311; BOFF, Leonardo. “Comunidades Eclesiais de Base: povo oprimido que se organiza para a libertação”. In: *REB* 162 (1981), pp. 312-320; TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. “Os Intereclesiais de CEBs nos anos oitenta”. In: FERNANDEZ, José Cobo (org). *A Pastoral entre Puebla e Santo Domingo I: tensões e mudanças na década dos anos '80*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 147-187; Id. *A fé na vida um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987.

²²⁴ CODINA, Víctor. *Seguir Jesus hoje: da modernidade à solidariedade*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 98.

²²⁵ “Para os cristãos, a comunhão é um exercício de construir a unidade do povo de Deus. Participar dessa comunhão que é um dado transcendental e um exercício histórico, significa anunciar a boa notícia do Reino no meio de nós. Puebla purificou o conceito “Igreja-comunhão” do seu eclesiocentrismo original afirmando o Reino de Deus como sua mensagem central. Esse Reino está articulado com a Igreja e nela presente, mas ‘transcende seus limites visíveis’” (PUEBLA 226; cf. LG5). Cf. SUESS, Paulo. Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 154.

verdadeiros evangelizadores, sobretudo na vivência dos valores evangélicos de “solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus” (PUEBLA, 1147). O compromisso com os oprimidos e as comunidades eclesiais de base “ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres” (PUEBLA, 1147).

A opção pelos pobres foi amadurecendo em seu sentido evangélico e em suas consequências. Os pobres e os jovens, que constituem “a riqueza e a esperança da Igreja na América Latina” (PUEBLA, 1132), foram convocados para serem fermento no mundo e participarem como construtores de uma nova sociedade. Os desenvolvimentos de Medellín e Puebla, na perspectiva dos pobres e a partir das comunidades de base, reverteram, de certo modo,

A tendência hierárquica e centralizadora da eclesiologia oficial romana e seguindo a linha mais renovadora do Vaticano II, recupera-se das origens cristãs uma visão na qual o centro de gravidade da Igreja de Jesus Cristo, animada pelo Espírito, (...) se encontra no tecido comunitário ‘de base’, em que os ‘simples fiéis’ do único Mestre e Senhor expressam e alimentam sua fé e seu amor fraterno todos os dias, como ‘sal da terra e luz do mundo’²²⁶.

O povo de Deus que se torna sujeito não apenas da sociedade, mas também da Igreja e os rostos concretos dos pobres interpelam a Igreja a “rever suas estruturas” (PUEBLA, 1157), muitas vezes, ainda pouco participativas.

Contudo, desde Medellín, já se percebe, “uma grande mudança na maneira de se exercer a autoridade dentro da Igreja. Acentuou-se o seu caráter de serviço e sacramento, como também a sua dimensão de afeto colegial” (PUEBLA, 260). Todos os ministérios eclesiais – os hierárquicos, os leigos e os dos religiosos – são chamados, portanto, e nessa direção se encaminharam, a um maior compromisso com o povo dos pobres e oprimidos, a uma maior consagração missionária através do testemunho e do anúncio renovado do Evangelho de Jesus Cristo e, enfim, que, cada um a seu modo, exerçam uma liderança comunitária com espírito evangélico: confiando na força do próprio Evangelho, na fraternidade de relação humana e na reciprocidade de dons, no serviço à lucidez e à coerência prática da comunidade em seu caminho de obediência ao único Senhor da Igreja e da história. Este serviço de comunhão universal, exercido segundo o lugar e carisma próprio de cada ministério

²²⁶ MUÑOZ, Ronaldo. “Para uma eclesiologia latino-americana”. In: SOTER/AMERÍNDIA. *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 313-314.

pastoral, busca contribuir para a efetiva catolicidade da Igreja, no espaço e no tempo, reconstruída a partir dos pobres da terra²²⁷.

A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo (1992) conseguiu, não obstante a algumas mudanças consideráveis, dar continuidade aos avanços substanciais de Medellín e Puebla e acrescentou o paradigma da *inculturação* como um eixo importante para a Igreja local. A analogia entre encarnação e presença cristã no contexto sociocultural e histórico dos povos, entre a esperança escatológica e o compromisso na vida presente fez emergir na reflexão teológico-pastoral a temática da inculturação.

Santo Domingo trouxe o entendimento de que na inculturação a Igreja atualiza os três grandes mistérios da salvação: a encarnação, a libertação pascal e a diversificação cultural de Pentecostes (cf. SD, 230a). Na perspectiva do seguimento de Jesus e por causa da vinculação aos mistérios centrais da fé, a inculturação não é algo optativo ou setorial, mas um imperativo para toda a Igreja (cf. SD, 13b).

Para Santo Domingo “uma meta da evangelização inculturada será sempre a salvação e a libertação integral de determinado povo ou grupo humano (...)” (SD, 243). “Essa libertação gera relações sociais simétricas de diálogo como pressupostos do anúncio da Boa Notícia e da celebração dos mistérios”²²⁸. Recuperando a perspectiva apresentada pelo Vaticano II, Santo Domingo entende que “a inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo (LG, 8)” (SD, 13). Dessa forma, o projeto de inculturação se realiza “no projeto de cada povo, fortalecendo sua identidade e libertando-o dos poderes da morte” (SD,13) e “defendendo os autênticos valores culturais de todos os povos, especialmente dos oprimidos, indefesos e marginalizados, diante da força esmagadora das estruturas de pecado manifestas na sociedade moderna” (SD, 243). Aqui se apresentam duas contribuições importantes. A primeira é que a proximidade missionária nas diferentes culturas e sociedades faz descobrir muitos valores que são anteriores ao anúncio do Evangelho (cf. GS, 57d; SD, 245); e a segunda, é a reafirmação da opção pelos pobres e a

²²⁷ Cf. Id. *A Igreja no Povo: para uma eclesiologia latino-americana*. Petrópolis:Vozes, 1985, p. 198.

²²⁸ Cf. SUESS, Paulo. *Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino*. Vozes, Petrópolis, 2009, p. 158.

consequente necessidade de um planejamento pastoral capaz de oferecer perspectivas para ações concretas em favor deste quadro de crescente exclusão (cf. SD, 179-180).

A inculturação como nova proximidade eclesial no meio dos povos e grupos sociais toca no tema dos sujeitos da evangelização. O assunto é tratado sob dois enfoques: o das comunidades eclesiais (a Igreja particular, a paróquia, as CEBs, a família) e o dos ministérios e carismas²²⁹. A Igreja local é apresentada por duas vezes como o laboratório da inculturação: “a Igreja particular (...) conhece de perto a vida, cultura, os problemas de seus integrantes e é chamada a gerar ali, com todas as suas forças (...) a inculturação da fé” (SD 55); “a tarefa da inculturação da fé é própria das Igrejas particulares sob a direção de seus pastores, com a participação de todo o povo de Deus” (SD 230). A paróquia deve ser uma comunidade missionária. Assim sendo, ela também tem a tarefa “de fazer progredir a inculturação da fé nas famílias, nas CEBs, nos grupos e movimentos apostólicos, e, através deles, em toda sociedade” (SD, 58). Quanto aos ministérios e carismas a ordem é clássica: ministérios ordenados, pastoral vocacional e seminários, vida consagrada, leigos, mulheres, jovens e adolescentes (cf. SD, 67-120). Nas prioridades pastorais (IIIª. parte) encontramos a seguinte formulação:

O compromisso é de todos a partir de comunidades vivas. Um especial protagonismo corresponde aos leigos em continuidade com as orientações da Exortação Apostólica *Christifidelis Laici*. Entre eles, seguindo o convite constante do Papa, convocamos mais uma vez os jovens para que sejam força renovadora da Igreja e esperança do mundo. A fim de suscitar presbíteros, diáconos permanentes, religiosos, religiosas e membros de Institutos Seculares para a nova evangelização, impulsionando uma vigorosa pastoral das vocações (SD, 293).

Em suma, o compromisso que toda a Igreja da América Latina toma no sentido de uma nova evangelização, no entender do Documento, só poderá ser levado a bom termo com a formação permanente de um laicato bem estruturado, maduro e comprometido (cf. SD, 103), no entanto, para se

²²⁹ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. “A missão da Igreja no Documento”. In: VV.AA. *Santo Domingo: Ensaios Teológicos Pastorais*. Vozes, Petrópolis, 1993, pp. 202-204.

concretizar este real avanço dos leigos na evangelização faz-se necessário novas atitudes e estruturas e uma nova qualificação do clero²³⁰.

Por fim, ao abordar a questão da evangelização inculturada, Santo Domingo traz contribuições importantes também no tocante a efetivação de uma “pastoral urbanamente inculturada” (cf. SD, 30; 256) e a busca de inculturar a mensagem evangélica “na nova cultura da imagem” (SD, 279). Ao propiciar uma melhor percepção das diferenças entre as culturas, apreciando os valores de cada uma e aprofundando a inculturação do Evangelho, Santo Domingo propõe assuntos novos para a reflexão teológica e a prática pastoral, especialmente os ligados a grupos específicos como leigos, mulheres, índios, negros e jovens. Para Paulo Suess, a ação educativa da Igreja é um exercício de “inculturação do Evangelho na própria cultura” (SD, 263). O que necessita ser inculturado é o conjunto da Igreja com suas estruturas, organização ministerial, liturgias, catequese (cf. SD, 256). O rosto da Igreja local tem de refletir o rosto dos respectivos povos que compõem esta Igreja²³¹, certos de que essa “inculturação da Igreja” visa a “atingir uma maior realização do Reino” (SD, 248).

²³⁰ O Documento de Santo Domingo menciona a questão da inculturação da formação sacerdotal. Cursos específicos de missiologia devem instruir “os candidatos ao sacerdócio sobre a importância da inculturação do Evangelho” (SD, 128). Porém, como não se trata apenas de instrução mas de um novo estilo de vida, deve-se “rever a orientação da formação oferecida em cada um dos nossos seminários, para que corresponda às exigências para a promoção humana e a inculturação do Evangelho” (SD, 84).

²³¹ Cf. SUESS, Paulo. Introdução à teologia da missão: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Vozes, Petrópolis, 2009, p. 160.