



Em direção à V Conferência Geral do Episcopado da AL e do Caribe: fidelidade ao legado de Medellín?

Alfonso García Rubio

A Modo de Introdução

1. Aconteceu no final da década dos 70, no século passado, numa comunidade do Vicariato Oeste da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Era uma comunidade formada por pessoas pertencentes a uma das favelas mais violentas da região. E aconteceu na celebração da liturgia da Sexta Feira Santa. Na ocasião, eu estava explicando o significado para nós da cruz de Jesus. A palavra foi aberta, logo a seguir, para quem quisesse comentar o sentido do sofrimento na própria vida. Entre outros depoimentos, chamou muito minha atenção a palavra de uma senhora, na casa dos sessenta, que externou o que ela sentia sobre o significado do sofrimento na vida dela. Tratava-se de uma vida dura e sofrida, de empregada doméstica, quase analfabeta, abandonada pelo “companheiro”, com vários filhos e netos para criar e educar, sozinha... Não terminou a pequena explanação, pois começou a soluçar. E no restante da celebração, ela continuou o seu pranto. Terminada a celebração, preocupado, perguntei se estava passando mal, o que é que estava sentindo e se podia ajudar em algo.

Aí, ela respondeu: “Não, não estou chorando por causa de algum problema ou sofrimento, não. Estou chorando é de alegria, porque eu consegui falar, pela primeira vez, em minha vida!”.

Claro que ela se referia ao falar dela mesma, a ser ela mesma no falar, pois as palavras que, durante toda a sua vida tinha falado foram ecos de outras palavras, não uma palavra própria, comunicadora da sua interioridade. Acredito que ela exagerava um pouco, mas, no fundamental, tinha razão para externar aquele sentimento de alegria e gratidão pela palavra que estava conseguindo falar. A comunidade eclesial a tinha ajudado a proferir a própria palavra, uma palavra que não era mera repetição de outras palavras. E isto tornou-se possível graças à participação no Círculo Bíblico, uma prioridade pastoral naquela comunidade. Acrescento que quis ser alfabetizada, sobretudo, com o objetivo de poder ler a Palavra de Deus.

Trata-se só de um exemplo, embora muito ilustrativo, da ação da Igreja, quando se coloca, de verdade, a serviço da humanização integral do ser humano *concreto*. Humanização, sobretudo do desprezado, do ser humano deixado de lado, excluído, desvalorizado. Humanização, na perspectiva integrada do ser humano que é inseparável da evangelização e da vivência do ser cristão.

2. Em 1968, o Pe. Henrique C. de Lima Vaz SJ publicou um artigo em que criticava a perspectiva eclesiológica adotada pelo Plano de Pastoral de Conjunto da CNBB (1966-1970)¹. Certamente, reconhecia o autor, tratava-se de uma eclesiologia muito bem fundamentada no concílio Vaticano II. O problema é que faltava, no Plano de Pastoral, a atenção à situação *concreta* da Igreja no Brasil. E prestar, de fato, atenção à situação (situações?) da Igreja no Brasil, supõe levar a sério a reflexão sobre a história da Igreja neste país, começando pela realidade histórica da Cristandade tal como desenvolvida em terras brasileiras, com suas características próprias. Uma eclesiologia renovada caída do céu não poderá ser o fermento necessário para impulsionar a Igreja

¹ Cf. VAZ, H. C. de L., “Igreja-reflexo vs, Igreja-fonte”, *Cadernos Brasileiros*, 46 (1968) p.17-22.

no Brasil no caminho da sua renovação. Uma genuína renovação eclesial supõe a crítica fecunda da imagem tradicional da Igreja, supõe a aplicação de uma negação dialética, capaz de negar conservando, dessa imagem tradicional.

Para o Pe. Vaz estava claro que a perspectiva renovada da Igreja desejada pelo Vaticano II tinha sido o resultado de um trabalho difícil e sofrido de autocrítica, levado a cabo pela Igreja, especialmente centro-européia. No Brasil e na AL, esse esforço de autocrítica revela-se igualmente necessário para poder concretizar uma renovação eclesial. Ora, tal autocrítica é inseparável da crítica e da revisão do que tem sido e ainda é a realidade do Brasil e da AL. A Igreja, intimamente unida ao Estado, desde o início da colonização, está visceralmente imbricada na formação do Brasil e da AL. Sem uma atitude crítica em relação ao contexto concreto em que esteve e está inserida a Igreja, não será possível uma renovação profunda da mesma. A Igreja como o conjunto da sociedade está marcada pela mentalidade e pelas estruturas coloniais e neo-coloniais, penetrada pela tendência *mimética*. Como a AL, a história do Brasil tem sido uma *história-reflexo*. E a Igreja, parte fundamental dessa história, não poderia deixar de ser a história de uma Igreja-reflexo. O próprio Plano de Pastoral de conjunto acaba sendo mais uma expressão do mimetismo, da tendência a importar teologias e soluções, de maneira não criativa, sem levar em consideração a história e as peculiaridades da Igreja no Brasil.

Em definitivo, o que o Pe. Vaz criticava, na época, era a tendência *mimética* largamente predominante na história da Igreja no Brasil. Tendência, por parte das elites, a desvalorizar a própria realidade brasileira e latino-americana, olhando para o exterior, para os países do chamado Primeiro Mundo, considerados como superiores em todos os domínios da vida humana. E, como consequência, uma tendência para *imitar*, para *copiar* modos de vida e de organização econômica, sócio-política e cultural, e para *importar* soluções para os problemas da AL. A crítica a esta tendência é que está presente no trabalho citado do Pe. Vaz. A ela estava-se referindo quando falava da *Igreja-reflexo*, da Igreja tradicional no Brasil, da Igreja que foi incapaz, durante os longos séculos de colonização e neo-co-

lonização, de se abrir à realidade do país de maneira criativa, de pensar as situações vividas pela população e a própria realidade eclesial bem como de encontrar soluções para os problemas pastorais. Igreja em que predominou, largamente, a tendência para *importar* pessoas, modos de pastoral e de espiritualidade, teologias, ajudas financeiras e assim por diante. O resultado: uma *igreja-reflexo* de outras igrejas, e não uma *igreja-fonte*.

Estes dois fatos aparecem como sinais indicadores da nova consciência eclesial vivida no Brasil e na AL, nas últimas décadas, no pós-concílio Vaticano II. Nestes meses que antecedem à realização da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Aparecida, maio/2007) parece-me conveniente voltar à atenção para essa consciência, bem como para a necessidade de guardar fidelidade a ela, aprofundando-a. Para realizar este objetivo, escolho o conteúdo das Conclusões de Medellín. Impossível examinar aqui toda a riqueza que elas contêm, expressando essa nova consciência eclesial. Contento-me em ressaltar, nas Conclusões, a importância que teve a abertura à realidade latino-americana. Abertura guiada pela visão integrada do ser humano e da salvação cristã (item 1).

Nestes meses preparatórios para a V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe, parece-me oportuno fazer um pouco de história, lembrando a importância do acontecimento que foi Medellín, precisamente para a concretização de uma Igreja-fonte. Bem sei que falar de Medellín não está na moda. Não são poucos aqueles que, na Igreja, gostariam que Medellín não tivesse acontecido. E mais numerosos ainda são aqueles que manifestam uma grande *ignorância* a respeito. Esta ignorância está particularmente presente em muitos e muitos estudantes atuais de teologia.

No item 2, indicarei, de modo muito resumido, o influxo dessas Conclusões na Igreja pós-Medellín. E finalizarei a reflexão (item 3), apontando alguns aspectos, sempre fundamentado na perspectiva integrada do ser humano, da vida e da salvação cristã, que, no meu entender, a V Conferência deveria manter como um horizonte básico da sua reflexão teológico-pastoral. São aspectos que apontam para uma fidelidade criadora ao legado de Medellín.

1. Os primeiros passos de uma Igreja-fonte, em Medellín

No ano de 1968 realizou-se a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Medellín – Colômbia). Esta Conferência constitui um marco importantíssimo na história da Igreja na AL. Nela encontramos já uma incipiente reflexão teológica feita a partir da realidade vivida pela maioria da população latino-americana. Uma igreja-fonte, no nível do episcopado, começa a se desenvolver, na AL.

Como já tem sido repetidamente assinalado, para compreender o alcance teológico-pastoral que significou Medellín, é necessário prestar atenção à confluência de dois fatores principais que estiveram presentes na preparação, na realização e nas Conclusões do evento. Os dois fatores são: o influxo do conc. Vaticano II e o processo político, cultural, econômico, social vivido na AL no decurso da década de 60.

1.1. O influxo do Vaticano II na vida e na reflexão da Igreja na AL

O modelo eclesial de cristandade ou nova cristandade dominava na Igreja da AL., nos anos anteriores ao Vaticano II. Tratava-se de uma Igreja predominantemente sacramentalista, fortemente moralista, guiada por uma visão dualista do ser humano, da vida eclesial, da salvação cristã e da realidade do mundo, com uma tendência acentuada ao centralismo clerical. A prática pastoral era, igualmente, própria da cristandade ou neo-cristandade. Tanto na teologia quanto na pastoral predominava, quase exclusivamente, uma visão abstrata e a-histórica do ser humano e da salvação cristã.

Pois bem, nesta Igreja latino-americana, as afirmações e orientações do Concílio Vaticano II provocaram uma efervescência surpreendente. Nos anos em que se realizou o Vaticano II, eu era professor de teologia no Seminário Arquidiocesano de S. José, no Rio de Janeiro. Muitos dos bispos brasileiros que participaram do concílio hospedavam-se no seminário, quando da sua viagem de ida/volta de Roma. Era fácil perceber o quanto o

desenrolar do Concílio afetava a consciência desses bispos.

Medellín deve ser compreendido dentro desse impacto provocado pelo Vaticano II. É sabido que a atuação dos bispos latino-americanos no Vaticano II foi relativamente pequena. Mas, finalizado o Concílio, nos anos 1966-1968, encontramos uma extraordinária vitalidade eclesial, refletida nos pronunciamentos e documentos apresentados com vistas à reunião de Medellín². Em todos eles encontramos a mesma preocupação básica: *a abertura à realidade vivida pelos povos da AL*.

Uma vez que o impacto do Vaticano II, especialmente da LG e da GS, sobre Medellín tem sido já bastante analisado, contento-me com a enumeração das afirmações conciliares que tiveram maior repercussão: a prioridade total da Palavra de Deus na vida e na reflexão da Igreja; a Igreja vista sobretudo como Povo de Deus, sinal e sacramento de salvação, a serviço do Reino de Deus; a valorização da participação dos cristãos, pelo batismo, no único sacerdócio de Cristo; a redescoberta da colegialidade episcopal; a valorização do mundo criado pelo amor de Deus, recuperando-se, assim, a perspectiva bíblica da relação entre criação e salvação; a afirmação da autonomia das realidades terrestres; a recuperação do valor da história como lugar onde se realiza, incoadavelmente, a salvação cristã; a valorização da historicidade, algo tão caro à modernidade, em conexão com a categoria teológica de “sinais dos tempos”; a recuperação da visão do ser humano criado “à imagem de Deus”, numa perspectiva decididamente *integradora* e não mais *dualista*; o incentivo ao caminho da unidade entre cristãos (ecumenismo) e ao diálogo com as religiões não cristãs.

1.2. O impacto sobre Medellín do processo político-social latino-americano nos anos 60

Este é o segundo fator, indispensável para compreender a reflexão teológico-pastoral desenvolvida em Medellín.

² Para uma recopilación das principais declarações e documentos de bispos, padres, religiosos/as e leigos latino-americanos, durante a década de 60, especialmente desde 1966 até 1969, cf. VV.AA., *Igreja Latino-americana: ¿Protesta ou Profecia?* Buenos Aires, 1969; VV. AA., *Signos de Renovación*. Lima, 1969.



Certamente, a denúncia feita pelo Pe. Vaz da tendência mimética presente em toda a história da Igreja no Brasil e na AL não era uma descoberta dele. Como pano de fundo, estava presente uma leitura da realidade brasileira e latino-americana feita por não poucos intelectuais, nas décadas de 50 e 60 do século passado. Uma interpretação da realidade entendida como alienação cultural. O tema da alienação cultural já era estudado, aqui no Brasil, na segunda metade da década de 50, sendo especialmente desenvolvido pelos intelectuais que integravam o ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), fundado em 1955. Tratava-se de uma leitura que influenciou também, como era de se esperar, setores da Igreja brasileira e latino-americana.

Convém lembrar aqui que, conforme esses intelectuais, a condição *periférica* do Brasil e da AL seria a explicação básica para o seu atraso em relação aos países desenvolvidos. Estes eram considerados o *centro* em torno do qual gravitavam os países e continentes *periféricos*. Essa situação periférica era atribuída à chamada “estrutura colonial”, vista como um “fato social total”³, incluindo os aspectos econômico, político, sociológico e cultural⁴. Evidentemente, a independência de Portugal ou da Espanha não mudou os aspectos básicos dessa chamada estrutura colonial. Inglaterra e, posteriormente, os EUA e a Europa ocidental passaram a ocupar o *centro*. O fato que aqui interessa sobretudo sublinhar é que, sempre segundo os intelectuais do ISEB, a grande maioria da população ficou excluída do poder, em todas as suas manifestações. População impedida, estruturalmente, de viver um genuíno protagonismo histórico. Para superar uma tal situação era prioritário, se pensava, superar essa estrutura colonial e neocolonial, em todas as suas manifestações.

Certamente, isto também acontecia no âmbito da reflexão cristã. Cândido Mendes, católico militante e um dos fundadores do ISEB, aplicou, já

³ MENDES DE ALMEIDA, C., *Nacionalismo e Desenvolvimento*, Rio de Janeiro, 1963, p. 4.

⁴ Para um breve resumo do caráter periférico e dependente desses aspectos, tais como eram apresentados pelo prof. C. Mendes de Almeida, um dos membros fundadores do ISEB, cf. GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, São Paulo, 2006, 4 ed., p. 59-61.

em 1963, essa visão à doutrina social da Igreja, quando esta abordava o problema do desenvolvimento/subdesenvolvimento: condicionada pelo contexto europeu, pelo *centro*, que via o processo de desenvolvimento de maneira harmoniosa e evolutiva, essa doutrina não percebia que em países periféricos, como o Brasil, seria necessário um tempo de *ruptura* total com as estruturas coloniais e neocoloniais. Só assim o caminho poderia ficar desimpedido para tornar possível um genuíno processo de desenvolvimento para todos⁵.

Conforme avançava a década de 60, as situações desumanas impostas à grande parte da população brasileira e latino-americana foram interpelando, cada vez mais fortemente, os intelectuais dotados de consciência histórica moderna. O tema da *dependência* ficou cada vez mais no centro das discussões⁶. E, concomitantemente, foi ficando cada vez mais claro que estruturas de dominação e de opressão impediam, radicalmente, a humanização do ser humano. Os estudos de P. Freire, E. Fiori e outros ajudaram a perceber a gravidade, em termos de desumanização, que essas estruturas comportavam. Especialmente questionadores foram as análises sobre o influxo dessas estruturas

⁵ É o que o Prof. C. Mendes afirmava a respeito da Encíclica *Pacem in Terris* do papa João XXIII: Id., “Antecipações do pensamento de João XXIII na *Pacem in Terris*”, *Síntese*, 18 (1963), p.34-58.

⁶ Foi um tema alimentado teoricamente com os estudos sociais conhecidos como “nova sociologia latino-americana”. Tratava-se de uma sociologia que interpretava a realidade latino-americana sobretudo, em termos de *dependência* e *dominação* e que ressaltava fortemente a necessidade da práxis política, vista como indispensável para vencer essa dependência dos Centros do poder e para tornar possível o protagonismo dos povos da AL e a concretização de um desenvolvimento realmente a serviço de todos. Era uma orientação sociológica surgida como reação à sociologia funcionalista, sobretudo norte-americana, que evitava se perguntar sobre o porquê e para quê do que estava acontecendo nos países da AL. A nova sociologia latino-americana estava fundamentada na interpretação marxista da realidade, mas tratava-se de um marxismo não-ortodoxo, um marxismo que pretendia ser aplicado de maneira criativa à realidade própria da AL. Para uma bibliografia sobre esta sociologia latino-americana, pode ser consultado o trabalho clássico de GONZALO ARROYO, *Pensamiento latino-americano sobre subdesarrollo y dependencia externa. Revisión bibliográfica, Mensaje*, 173 (1968), p. 516-520; ver também: GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 1972, p. 114-125, nas notas.

na consciência do ser humano⁷. Passividade, mutismo, incapacidade de falar a própria palavra, fatalismo e submissão constituiriam características de uma consciência dominada e oprimida. As pessoas que vivem esse estado de consciência se auto-desvalorizam, não acreditam nas próprias possibilidades, enquanto supervalorizam as qualidades e o modo de ser dos que representam os poderes dominadores. O modelo de humanização é o “outro”, o representante do *centro* de turno, o de “fora”, o “importado” proveniente do Centro.

Em todos esses aspectos aparece o mesmo problema de fundo: o Brasil, como o resto da AL, não teve a possibilidade de decidir sobre o próprio processo histórico⁸. O poder real de decisão esteve sempre nos sucessivos centros metropolitanos.

É no âmbito cultural que o *mimetismo* aparece mais claramente. Nas elites dominantes, coexistiam o desconhecimento e o desprezo em relação às realidades do país colonizado ou neo-colonizado com a fascinação que exerce o centro metropolitano. As elites, em termos gerais, viviam voltadas para o exterior, admirando e importando pensamentos e modos de ser do centro. E quando havia alguma tentativa de solucionar desafios do próprio país, as *soluções* também eram importadas, pois imperava uma verdadeira compulsão imitadora⁹.

É fácil concluir que esta alienação cultural aplicar-se-ia também ao domínio da reflexão teológica. A visão do Pe. Vaz sobre a Igreja-reflexo deve ser compreendida no horizonte dessa perspectiva. Certamente, ele não foi o único a perceber e criticar a alienação da Igreja no Brasil e na AL. A mesma crítica será desenvolvida também na América de língua espanhola, sobres-

⁷ Os trabalhos do educador P. Freire tiveram um grande influxo. Ver, como exemplo: Id., *Educação como prática da liberdade*, Rio de Janeiro, 1967; Id., *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, 1974. A primeira edição, publicada em espanhol é de 1970.

⁸ Na afirmação do mesmo prof. C. Mendes de Almeida, não se encontrava no Brasil “o *centro de decisão* dos vários comportamentos que determinariam a organização de sua vida coletiva. Organizou-se como pólo *passivo ou dependente* de um sistema econômico-político que transcende as suas fronteiras”, Id., *Nacionalismo e Desenvolvimento*, p. 4.

⁹ Cf. *ibid.*, p.22-23.



saindo à figura de J.L. Segundo SJ. No mesmo ano em que o Pe. Vaz publicava o trabalho referido acima, aparecia em IDOC-C, nº 68-14, uma reflexão de J. L. Segundo intitulada *La Teología problema latino-americano*¹⁰. J. L. Segundo lamentava-se, na ocasião, da inexistência de um pensamento realmente criativo, na história da Igreja na AL. A alienação cultural aplicava-se também à reflexão teológica. Nessa época, as culturas provenientes da África e as culturas indígenas estavam já sendo bastante valorizadas, mas, era, fundamentalmente, no interior da cultura ocidental que a reflexão teológico-pastoral latino-americana era chamada a se desenvolver, com criatividade, suscitada por uma problemática própria, distinta da européia. Tratar-se-ia de uma reflexão teológica em íntima conexão com a pastoral, mas com uma prática pastoral criativa e não mais importadora de soluções. Uma reflexão teológico-pastoral capaz de pensar, criativamente, os desafios, os problemas e as necessidades reais dos povos da AL. Certamente, a ajuda proveniente de outras Igrejas seria bem-vinda, mas o critério fundamental seria sempre o serviço à criatividade do pensamento e das iniciativas da Igreja na AL. A ajuda, mal compreendida, pode levar a perpetuar a situação de *dependência* vivida pela Igreja latino-americana.

E, assim, na segunda metade da década de 60, o tema da *dependência* passou a figurar também na reflexão teológico-pastoral, em importantes setores da Igreja na AL. A dependência, o mimetismo e a alienação dos países da AL foram vistos como características também da própria Igreja latino-americana.

Como já tem sido repetido inúmeras vezes, o diálogo Igreja-Mundo pretendido pelo Vaticano II começou a se desenvolver em torno ao mundo da miséria, da marginalização de boa parte da população latino-americana e cristã. Esse era o mundo concreto que desafiava a fé cristã e a reflexão teológica, na AL. O desafio não era, principalmente, a modernidade secularizada, mas o “reverso da história”, conforme a expressão de G. Gutiérrez, ou seja, o desafio proveniente dos povos objeto e não sujeitos dessa modernidade.

¹⁰ Este trabalho foi publicado, modificado, com o seguinte título *Una Iglesia sin teología*, em: Id., *De La Sociedad a La Teología*, Buenos Aires, 1970, p. 11-28.

O influxo destas análises sobre a consciência cristã não se fez esperar. Os questionamentos foram aflorando, rapidamente. Como posicionar-se diante de situações de desumanização radical que apareciam opostas às afirmações bíblico-cristãs sobre a grande dignidade de cada pessoa humana concreta, criada à imagem de Deus e chamada à filiação divina? Como enfrentar a dura realidade que significava o fato de a própria Igreja, historicamente, ter colaborado no processo que foi desenvolvendo essas situações tão graves de desumanização?

1.3. Conclusões de Medellín: uma Igreja voltada para o homem concreto latino-americano

Como é sabido, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (Medellín 26/8–6/9/1968) procurou concretizar para AL as orientações dos documentos do Vaticano II e a mensagem de Paulo VI, na encíclica *Populorum Progressio*. Não é, contudo, uma mera aplicação. Existe em Medellín uma perspectiva latino-americana, uma reflexão teológica alimentada também com a peculiaridade da situação vivida pela Igreja nesses países. A “teologia latino-americana” dá os primeiros passos, de maneira oficial. A Igreja-reflexo começa a caminhar para se tornar uma Igreja-fonte.

O conteúdo das Conclusões de Medellín já tem sido objeto de numerosos estudos e análises. Não é necessário aqui repeti-los. Conforme indiquei na introdução ao presente trabalho, resalto, nas Conclusões, aqueles pontos que se referem mais diretamente à abertura eclesial à realidade concreta vivida pelas populações da AL junto com a tomada de posição teológico-pastoral que essa abertura levou consigo. Tudo isto, numa perspectiva de integração do ser humano e da salvação cristã.

Não há dúvida de que o ser humano é o centro de interesse dos bispos reunidos na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. Já na Introdução às Conclusões afirma-se que a Igreja latino-americana “*concentrou a atenção sobre o homem deste continente que vive um momento decisivo de*

seu processo histórico. Dessa maneira não se 'desviou', mas 'se voltou' para o homem, consciente de que 'para conhecer Deus é necessário conhecer o homem' (Introdução às Conclusões, 1)¹¹.

É fácil constatar que os bispos não consideram o ser humano de maneira abstrata, genérica ou universal. Antes, ele é visto nas situações concretas em que lhe é dado viver ou sobreviver, na AL.

Com outras palavras, o método utilizado pelos bispos é claramente *indutivo*: partem da realidade bem concreta, iluminando-a mediante a Palavra da revelação, com a finalidade de assumir compromissos também concretos.

Assim, nas Conclusões, é focalizada a situação de miséria, considerada uma injustiça: “esta miséria, como fato coletivo, é injustiça que brada aos céus” (Doc. *Justiça*, 1). O subdesenvolvimento é caracterizado como *situação injusta* (Doc. *Paz*, 1). E a situação de injustiça, afirmam os bispos, “*pode chamar-se de violência institucionalizada*” (ibid., 16). Constatam também que se trata de uma situação que comporta “*tremendas injustiças sociais*” (Doc. *Pobreza da Igreja*, 1). Contudo, as Conclusões não fazem uma descrição detalhada dessa situação, antes remetem ao Documento de Base, preparatório (Cf. Doc. *Justiça*, 1).

Constata-se, facilmente, que essa preocupação pela realidade concreta vivida pelo ser humano na AL perpassa todos os documentos. Certamente, os bispos tinham consciência de que essa abertura à realidade concreta não deveria ser ingênua. Obviamente, o posicionamento dos bispos diante da realidade vivida pela maior parte da população latino-americana levava consigo uma leitura interpretativa dessa realidade. Ora, é sabido que não houve unanimidade nessa interpretação.

Assim, encontramos uma tendência *reformista*, na linha das conclusões da Assembléia Extraordinária do CELAM, realizada em Mar Del Plata

¹¹ CELAM, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio, II, Conclusões de Medellín*, Petrópolis, Vozes, 1973, ed. 5, p. 41. As citações que faço a seguir das Conclusões de Medellín estão tomadas desta obra.

– 1966¹². Nesta Assembléia, foi defendida uma via intermediária entre o capitalismo clássico e o socialismo, para solucionar o problema do subdesenvolvimento. A participação popular no processo de desenvolvimento integral é decididamente defendida, mas, fundamentalmente, os bispos apóiam as soluções propugnadas pelo reformismo neocapitalista. Certamente, são criticados os abusos do liberalismo econômico, mas, os bispos consideram que há possibilidade de ele ser reformado e orientado a serviço do bem comum.

Pois bem, elementos dessa tendência reformista parecem predominar no documento *Justiça*, das Conclusões de Medellín. Digo “parecem”, porque se trata de textos de compromisso. Uma certa ambigüidade é própria dos documentos que expressam o compromisso entre tendências em desacordo. Assim, embora se fale de *neocolonialismo* e de *dependência* (Doc. *Justiça*, 1 e 13), quando se trata de concretizar a ação pastoral social da Igreja predominam, no doc. sobre a *Justiça*, indicações que pertencem à visão reformista do desenvolvimento latino-americano (cf. *ibid.* 7-15). Igualmente, por um lado, é defendida a necessidade da participação popular na mudança social. Uma participação que deve ser “*receptiva e ativa, criadora e decisiva*” (*ibid.*, 7). Contudo, por outro lado, o acento não é colocado nessa participação popular, mas na contribuição das elites (cf. *ibid.*, 10). A elas é atribuído a condução do processo de desenvolvimento.

No documento *Paz*, predomina uma segunda maneira de analisar e de interpretar a situação do homem latino-americano. Aqui aparece o influxo da nova sociologia latino-americana¹³. Eis algumas indicações: tanto o colonialismo interno quanto o neocolonialismo externo são abordados diretamente, de tal maneira que a acentuação passa do plano econômico-técnico-social ao plano político. “*As tensões entre classes e o colonialismo interno*” se manifestam e concretizam “*nas diversas formas de marginalização*” (Doc. *Paz*, 2), nas “*desigualdades excessivas entre as classes sociais*” (*ibid.*, 3), que provocam

¹² Cf. Conclusões de Mar Del Plata sobre a presença ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração da América Latina, *REB*, 2 (1967), p.453-466.

¹³ Ver acima, nota 6.

“frustrações crescentes”(ibid., 4). Manifestam-se e se concretizam também nas diversas *“formas de opressão de grupos e setores dominantes”* (ibid., 5) no uso injusto do poder da força para *“reprimir drasticamente toda tentativa de reação”* (ibid., 6). Os pretextos para essa repressão são bem conhecidos: *“é muito fácil para eles –alguns setores dominantes- encontrar aparentes justificativas ideológicas (por exemplo, o anticomunismo) ou práticas (conservação da ‘ordem’) para coonestar esse proceder”* (ibid., 6). Como resultado, a tensão tende a aumentar com a *“crescente tomada de consciência dos setores oprimidos”* (ibid., 7).

Nesta segunda perspectiva, o que aparece como sendo mais radicalmente inumano é a relação opressor-oprimido a que está submetida uma boa parte da população da AL. Supera-se, assim, a visão funcionalista que tinha marcado a análise descritiva da realidade latino-americana, nos anteriores documentos do magistério eclesiástico.

Ao tratar das tensões internacionais e do colonialismo externo, o doc. *Paz* parte da constatação do fato da *dependência*. Os bispos analisam brevemente as consequências para os países da AL da *“sua dependência de um centro de poder econômico, em torno do qual gravitam. Disto resulta que nossas nações, com freqüência, não são donas dos seus bens e das suas decisões econômicas. Como é óbvio, isto não deixa de ter suas influências no campo político, dada a interdependência que existe entre os dois campos”* (ibid., 8). Sobre o aspecto econômico da dependência, os bispos chamam a atenção especialmente sobre *“a distorção crescente do comércio internacional”*, sobre a *“fuga dos capitais econômicos e humanos”*, sobre a *“evasão de impostos e fuga de lucros e dividendos”*, sobre o *“endividamento progressivo”*, e assinalam como principais culpados da dependência econômica latino-americana *“os monopólios internacionais e o imperialismo internacional do dinheiro”* (ibid., 9). Em relação ao aspecto político da dependência, denunciam os bispos *“o imperialismo de qualquer tipo ideológico que se exerce na AL, de forma indireta e inclusive chegando a intervenções diretas”* (ibid., 10).

O documento sobre a *Educação* pertence também à segunda orientação acima indicada. Trata-se de um documento que contém não poucos elementos da pedagogia libertadora de Paulo Freire. Assim, a ignorância de muitos homens latino-americanos é vista como “*uma escravidão desumana*”, sendo necessário ajudá-los para que se libertem “*de seus preconceitos e superstições, complexos e inibições, fanatismos, tendência fatalista, incompreensão temerosa do mundo em que vivem, desconfiança e passividade*” (Doc. *Educação*, 3).

No mesmo doc. *Educação*, é rejeitado o conceito desenvolvimentista de integração: “*A tarefa da educação destes nossos irmãos não consiste propriamente em incorporá-los às estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles mesmos, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam, de maneira criativa e original, um mundo cultural conforme a sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, e especialmente no caso dos indígenas, devem-se respeitar os valores próprios da sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas*” (ibid., 3). Acresce que a crítica aos métodos didáticos e aos sistemas educativos existentes na AL é muito dura, tendo em conta que se trata de um documento oficial da Igreja (cf. ibid., 4).

Os bispos constatarem também a existência de tensões entre os mesmos países do âmbito latino-americano, que obstaculizam a necessária interação, cujo caráter pluridimensional é sublinhado. Entre os fatores que fomentam as tensões, os bispos tratam expressamente do nacionalismo exacerbado e da carreira armamentista irracional (cf. ibid., 11-13). Na parte referente às relações internacionais, o documento sobre a Paz fundamenta-se, continuamente, na encíclica PP de Paulo VI.

1.4. Conclusões de Medellín: o compromisso cristão pela paz

E qual será a palavra e a ação próprias da Igreja diante da situação latino-americana? Para orientar o compromisso cristão a serviço da paz, os bispos assinalam, primeiramente, o que não é a paz: não é a falsa or-

dem que mantém as pessoas como “*objetos e não agentes de sua própria história*”, como não é a simples ausência de violência física: “*a opressão exercida pelos grupos de poder pode dar a impressão de manter a paz e a ordem, mas na realidade não é senão o `germe contínuo e inevitável de rebeliões e guerras*” (ibid., 14). O doc. passa a descrever, a seguir, no mesmo n. 14, a visão cristã da paz: esta é obra da justiça, implica trabalho permanente (“*uma paz autêntica implica luta, capacidade inventiva, conquista permanente*”) e é fruto do amor (cf. ibid., 14).

O cristão acredita firmemente no valor e na fecundidade da paz, e, assim, não confia na violência como meio para solucionar o problema da humanização do ser humano. Aqui também Medellín segue fielmente o ensinamento de Paulo VI. Mas, o complementa com um ponto relevante: em muitas situações concretas latino-americanas, a injustiça “*pode chamar-se de violência institucionalizada quando, por defeito das estruturas da empresa industrial e agrícola, da economia nacional e internacional, da vida cultural e política `populações inteiras desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta toda a iniciativa e responsabilidade, e também toda a possibilidade de formação cultural e de acesso à carreira social e política` (PP, 30), violando-se assim direitos fundamentais. Como consequência “não deve, pois, estranhar-nos que nasça na AL a tentação da violência. Não se há de abusar da paciência de um povo que suporta durante anos uma condição que dificilmente aceitaria quem tem uma maior consciência dos direitos humanos*” (ibid., 16)¹⁴.

¹⁴ É certo que os bispos admitem a legitimidade da insurreição revolucionária no caso apontado por Paulo VI na PP, 31, mas acrescentam que a tirania pode provir “*ora de uma pessoa ora de estruturas evidentemente injustas*”, embora concordem com Paulo VI na percepção dos males que a violência geralmente engendra. E mesmo que, em certos casos, a violência possa ser considerada legítima, as circunstâncias históricas concretas desaconselham um processo violento (cf. ibid., 19). Apesar da realidade da violência institucionalizada, a violência não é considerada um caminho adequado para a humanização do homem latino-americano.



1.5. Conclusões de Medellín: uma Igreja que considera que a situação de injustiça em que se encontra o homem latino-americano é uma situação de pecado

Os documentos de Medellín têm uma intenção pastoral. A realidade do homem latino-americano é vista à luz da fé cristã. Sobre essa realidade, com a dupla interpretação assinalada acima, incide a reflexão teológico-pastoral. Assim, nas estruturas injustas, a fé cristã percebe a cristalização de “verdadeiros pecados” (Doc. *Justiça*, 2); “Ao falarmos de uma situação de injustiça referimo-nos àquelas realidades que expressam uma situação de pecado” (Doc. *Paz*,1). “Onde a paz social não existe, onde se encontram injustas desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, há um rechaço do dom da paz do Senhor, e ainda mais, um rechaço do próprio Senhor” (ibid. 14). “A pobreza como carência injusta dos bens deste mundo” é considerada fruto do pecado (Doc. *Pobreza da Igreja*, 4-5).

A preocupação antropológica dos documentos não é horizontalista: no homem latino-americano, especialmente nos mais despojados e oprimidos pela injustiça, a Igreja sabe que encontra Jesus Cristo. Nas situações de injustiça em que o homem é negado, a Igreja tem consciência de que, por isso mesmo, Deus também é negado. Esta percepção da existência do pecado nas situações e nas estruturas injustas é necessária para compreender o que os bispos afirmam sobre a libertação cristã aplicada à situação latino-americana. A linguagem cristã sobre a libertação será mal compreendida se não se levar a sério a realidade do pecado – individual e social-estrutural.

1.6. Conclusões de Medellín: Uma Igreja que vê o ser humano na sua totalidade, superando o dualismo antropológico

Fundamentados na PP., os bispos propõem, de maneira clara e direta, a superação do dualismo na visão do ser humano e da vida cristã. “Sem cair em confusões ou em identificações simplistas, deve-se manifestar sempre a unidade profunda que existe entre o plano salvífico de Deus, realizado em Cristo, e

as aspirações do homem; entre a história da salvação e a história humana; entre a Igreja, povo de Deus, e as comunidades temporais; entre a ação reveladora de Deus e a experiência do homem; entre os dons e carismas sobrenaturais e os valores humanos. Excluindo assim toda dicotomia ou dualismo no cristão, a catequese prepara o desenvolvimento progressivo do povo de Deus para a sua realização escatológica (Doc. Catequese, 4)¹⁵. A relação entre criação e salvação é vista numa perspectiva integrada, superando-se, assim, os velhos e os modernos dualismos. Esta é uma perspectiva de enorme transcendência.

1.7. Conclusões de Medellín: uma Igreja a serviço da libertação integral

Só no horizonte da visão integrada do ser humano é que se pode compreender, em seu justo valor, a opção da Igreja a serviço da libertação integral. Se o subdesenvolvimento é caracterizado como situação radical de escravidão e opressão, nada mais natural que se dê o nome de *libertação* à superação dessa situação. O tema cristão da libertação do pecado se conecta, assim, com o esforço de superação da situação de escravidão provocada por estruturas injustas, dado que nelas está cristalizada a realidade do pecado. Destarte, uma linguagem procedente da análise sócio-política é assumida, recebe um novo conteúdo e é utilizada pela Igreja a serviço da comunicação da mensagem cristã ao homem latino-americano.

O tema da libertação está presente na maior parte dos documentos de Medellín, constituindo uma idéia teológica central. A leitura atenta dos doc. não justifica uma interpretação prioritariamente política da linguagem sobre a libertação que eles contêm. Sim, está incluída a libertação política, social etc., mas a libertação deve ser *integral*. E deve ser libertação integral na perspectiva *cristã*: libertação do pecado e das suas conseqüências – injustiça, opressão, exclusão¹⁶.

¹⁵ Ver também *Justiça*, 5.

¹⁶ Os textos em que se emprega a linguagem da libertação são muito numerosos: cf.

É verdade que em Medellín não se encontra uma reflexão teológica já elaborada para explicar concretamente como se relaciona a libertação político-social, econômica e cultural com a libertação, dom de Deus em Jesus Cristo. A relação entre progresso temporal e Reino de Cristo é vista em conformidade com o conteúdo de GS, 39. Mas, com tendência a sublinhar mais a unidade do que a separação. Isto se compreende facilmente, se temos em conta que a Assembléia de Medellín quer comprometer a Igreja com todos os seus membros no processo de humanização do homem latino-americano e a maioria desses membros pouco se preocupa com a mudança social, devido em boa parte a uma visão dualista da vida e da salvação cristã.

Já foi acenado acima que não existe em Medellín uma perspectiva única, quando se trata de concretizar a libertação política, econômica, social e cultural. Como os outros homens e mulheres preocupados com o problema do desenvolvimento, os bispos se inclinam uns para uma solução reformista dentro do sistema capitalista vigente, enquanto que outros defendem uma solução mais radical, de tipo revolucionário. Como não há unanimidade no diagnóstico e na interpretação da realidade latino-americana, não há tampouco na hora de procurar soluções concretas. A ambigüidade, neste terreno, das Conclusões de Medellín tem sido freqüentemente criticada. Contudo, ela traduz a realidade eclesial na qual existem opções distintas e constitui uma advertência para que os cristãos não absolutizem essas opções.

1.8. Conclusões de Medellín: todos na Igreja são convocados a serviço do desenvolvimento ou libertação integral

Fiéis ao propósito fundamental que orientou os trabalhos da Assembléia de Medellín, os bispos convocam a todos os membros do povo de Deus para que participem no esforço de libertação ou desenvolvimento integral do homem latino-americano, uma vez que se tenha superado o obstáculo radical

Introdução às Conclusões, 4 e 6; Movimentos de leigos, 2; Catequese, 6; Juventude, 15; Justiça, 3-4; Educação, 9...

do dualismo e que se perceba, como consequência, que nessa libertação está já presente, de alguma maneira, a salvação de Cristo¹⁷.

E os bispos como pretendem colaborar nesse processo de libertação integral do homem latino-americano? Primeiramente, com a visão integral do ser humano no processo de desenvolvimento¹⁸. Já no terreno das soluções concretas, os bispos reconhecem que não têm uma solução própria¹⁹. Em Medellín, começa a ser superada a idéia de que bastaria uma aplicação dos princípios da doutrina social da Igreja para se concretizar uma via propriamente cristã para o desenvolvimento. Assim, a ajuda da Igreja se realizará colaborando com os projetos e com as soluções que pareçam mais humanizadoras²⁰.

1.9. Conclusões de Medellín: como se auto-percebe a Igreja que faz essa leitura da realidade latino-americana?

-Fundamentados na eclesiologia da *Lumen Gentium*, do concílio Vaticano II, os bispos vêem a Igreja, sobretudo como o *Povo de Deus*, mas, note-se bem, um povo de Deus majoritariamente pobre e marginalizado. Na AL, trata-se de uma *Igreja dos pobres*, principalmente. E, na Igreja, eles são sujeitos e não objetos passivos. E, assim, “a comunidade cristã de base é o primeiro e fundamental núcleo eclesial, que deve, em seu próprio nível, responsabilizar-se pela riqueza e expansão da fé, como também pelo culto que é

¹⁷ Todos são convocados para participarem do desenvolvimento ou libertação integral. Não só os leigos (cf. *Movimentos de leigos*, 13), mas também os sacerdotes (cf. *Sacerdotes*, n. 18-19) e os religiosos (cf. *Religiosos*, 12-13) e também os diáconos permanentes (cf. *Formação do Clero*, 32). Contudo, a contribuição do sacerdote e dos religiosos (as) deve ser vista de maneira diversa à contribuição dos leigos (Cf. *Sacerdotes*, 19; *Religiosos*, 12).

¹⁸ Cf. *Mensagem aos Povos de AL*, 37.

¹⁹ Cf. *ibid.*

²⁰ Indicações mais concretas destinadas a orientar a pastoral social dos cristãos em relação à mudança se encontram no doc. *Justiça*, 6-23. Encontram-se também conclusões pastorais importantes, sempre em relação com a situação latino-americana, nos doc. sobre a *Paz*, 20-23, sobre a *Educação*, 10-31, sobre *Pastoral de Elites*, 14-21 e sobre *Movimentos de leigos*, 13-18.

sua expressão. É ela, portanto, célula inicial de estruturação eclesial e foco de evangelização e atualmente fator principal da promoção humana e desenvolvimento” (*Pastoral de conjunto*, 10).

-Uma Igreja solidária com os pobres: *Pobreza da Igreja*, 10. O modelo é o empobrecimento voluntário de Jesus Cristo: *ibid.*, 4,7,18. Solidariedade eclesial vivida no *testemunho* (cf. *ibid.*, 12-17) e no *serviço concreto* (cf. *ibid.*, 18).

-Uma igreja *profética*: a linguagem de Medellín é preponderantemente profética – denúncia e anúncio. A Igreja tem a obrigação de denunciar as falsas soluções que desumanizam e oprimem o ser humano. E pode e deve cooperar na busca das soluções mais humanizadoras, consciente de que a promoção do ser humano todo e de todos tem uma relação positiva com a libertação da qual ela é humilde servidora ((Paz,20); *Pobreza da Igreja*,10). Esse anúncio salvífico-libertador é feito em cada um dos documentos.

- Igreja atenta em sintonia com os *sinais dos tempos* e que se auto-compreende como *sinal*²¹. De maneira muito especial, está atenta ao sinal que significa o desafio do desenvolvimento, dada a situação em que se encontra o homem latino-americano. Daí a atitude de abertura e de escuta cuidadosa. Acompanhadas da procura de discernimento a fim de poder assumir compromissos concretos (ação com responsabilidade). É a atitude fundamental, que dinamiza a reflexão teológico-pastoral de Medellín. Evidentemente, uma teologia dos sinais dos tempos exige uma atenção redobrada à realidade e a adoção de um *método indutivo*. Assim, as situações históricas são parte indispensável do conteúdo da catequese: *Catequese*, 6.

1.10. Conclusões de Medellín: e a reforma interna da Igreja?

Sobre esta questão, as Conclusões de Medellín revelaram-se bastante tímidas. De fato, não apresentam uma auto-crítica profunda da instituição

²¹ Cf. *Pastoral de Elites*,13; *Introdução às Conclusões*,5; *Movimentos de Leigos*, 13; *Catequese*,12; *Formação do Clero*, 26; *Juventude*, 13; *Pastoral de Elites*, 13; *Pobreza da Igreja*, 7.

eclesial²². As perguntas surgem aqui, espontaneamente: a opção pela humanização/libertação integral não estaria a exigir também a reforma da Igreja em tudo quanto possa ser obstáculo para essa libertação, uma vez que ela é parte importante da realidade latino-americana? Em coerência com essa opção não seria necessária uma revisão da história da Igreja na AL, de seu modo de viver e de entender a sua missão bem como do seu pensamento teológico? Essa opção não exige a auto-libertação de tudo quanto possa mantê-la solidária com o mundo da dominação e da opressão?²³

2. Repercussões das conclusões de Medellín na Igreja da AL e do Caribe

Não é possível, nos limites deste artigo, a apresentação detalhada do influxo de Medellín na Igreja latino-americana e caribenha²⁴. Basta enumerar, a seguir, aqueles aspectos que parecem mais relevantes.

-A renovação bíblica, promovida pelo Vaticano II, é levada à sério na Igreja da AL, mas a Palavra de Deus é lida e interpretada desde a óptica dos pobres. Esta é a contribuição de Medellín.

- Desenvolvimento de uma nova consciência eclesial. Os episcopados

²² Os elementos críticos são bastante tímidos. A revisão mais interessante se encontra no doc. *Pobreza da Igreja*, quando trata da solidariedade (junto com a preferência), do testemunho de pobreza eclesial e do serviço aos pobres (cf. *ibid.*, 9-18).

²³ Conscientes da necessidade dessa auto-crítica, teólogos latino-americanos, na década de 70, dedicaram atenção especial ao problema da ideologização da teologia e da vida eclesial latino-americana a serviço do “status quo” social, político, econômico e cultural. O trabalho de “des-ideologização” ocupa um espaço importante em teólogos com J L. Segundo, G. Gutiérrez, entre outros. Sobre esta temática, pode ser consultado o resumo que faço em: GARCÍA RUBIO, A., *Teologia da Libertação: Política ou Profetismo? Visão panorâmica e crítica da teologia política latino-americana*. São Paulo, Loyola, 1983, 2 ed., p. 112-160.

²⁴ No número 249 da revista *Vida Pastoral* (julho-agosto de 2006), p. 3-27, se encontram quatro trabalhos que procuram resumir o conteúdo fundamental e a relevância das quatro Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano, junto com uma memória do que tem sido a vida e as tensões da Igreja, desde Santo Domingo até os nossos dias.

latino-americanos fazem suas as orientações de Medellín, concretizando-as nos diversos contextos nacionais. É o caso da CNBB, no Brasil. Medellín esteve decididamente presente na III Conferência Geral em Puebla, que confirma em grande parte e aprofunda as orientações de Medellín, dando forte impulso à opção preferencial pelos pobres e ao método indutivo: parte-se da análise da realidade, mas numa preocupação e numa perspectiva pastorais. As CEBs receberam um poderoso incentivo, consideradas que foram “focos de evangelização e motores de libertação e desenvolvimento” (Puebla, 96). Números bispos têm dado testemunho de genuína vivência evangélica. E inúmeros cristãos, presbíteros, religiosos/as, leigos e leigas, têm vivido, e vivem, uma vida evangélico-profética, freqüentemente sendo perseguidos e até mortos. Medellín tem legitimado o compromisso social e político de muitos cristãos e tem estimulado outros a assumi-lo.

-Apesar dos retrocessos da Igreja oficial, o espírito de Medellín tem continuado impulsionando muitas comunidades eclesiais, na AL., nas décadas de 80 e 90. De maneira especial, as CEBs passaram a atuar de maneira mais humilde, mais discreta, mais sofrida e com projetos muito mais limitados.

-Em Medellín, a Igreja na AL deu um passo importante para tornar-se, finalmente, uma Igreja-fonte. No nível da reflexão teológica, a teologia da Libertação procurou desenvolver, primeiramente, um trabalho de “des-ideologização” da própria teologia e, positivamente, tem buscado fundamentar teologicamente a práxis dos cristãos comprometidos com a mudança político-social mais radical²⁵. A teologia da Libertação encontra-se hoje mais amadurecida. Assumiu um horizonte mais amplo de reflexão, incluindo questões de gênero, raça, etnias, emigração etc., e tem utilizado um leque mais amplo de mediações. Observa-se que as opções políticas e a mesma reflexão da teologia da Libertação se desenvolvem com uma base mais dialógica e pluralista, abertas às dimensões da afetividade, da poesia, da espiritualidade, da mística.

²⁵ Sobre o trabalho de des-ideologização, ver supra, nota 23. A respeito da função de discernimento da teologia da Libertação, cf. GARCÍA RUBIO, A., op. cit., p. 160-204.



-À pergunta pela relevância atual de Medellín se pode responder, de maneira muito sintética: Medellín, da mesma maneira que a teologia da Libertação estão superados naquilo que tinham, na época, de circunstancial. É o caso, por exemplo, da vinculação com a teoria da dependência. Certamente, o mundo globalizado atual exige análises mais complexas²⁶.

Medellín continua plenamente atual, se considerarmos a sua intencionalidade profunda: *a opção eclesial evangélica pelos pobres*. Ora, esta opção continua a exigir o repensar profundamente a teologia e a vida eclesial. Exige novas mediações para a análise da realidade junto com o discernimento para a escolha daquelas que parecem mais adequadas. De modo especial, importa muito valorizar a mediação que significam as diversas culturas dos povos da AL e do Caribe. A prioridade do cultural sobre o político e o social-econômico está sendo, hoje, focalizada com forte ênfase²⁷. Naturalmente, a importância do cultural não tem porque levar ao descuido das dimensões social, política e econômica. Aqui também se faz necessário desenvolver uma relação de inclusão e não de exclusão.

A opção pelos pobres exige, igualmente, uma fundamentação bíblica mais profunda, que possa ajudar a articular, fecundamente, a libertação/salvação de Deus mediante Jesus Cristo e a práxis sócio-política e cultural libertadora. Supõe a fidelidade a um método mais indutivo que dedutivo, método adotado em Medellín e continuado em Puebla.

²⁶ Contudo, seria uma ilusão pensar que a dependência é algo superado. No mundo globalizado ela está presente mais forte do que nunca. É o que afirma, entre outros, o cientista social M. Castells, cientista social, que não é latino-americano. Cf. CASTELLS, M., *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Vol. 1: *A Sociedade em Rede*. São Paulo, Paz e Terra, 1999, p.126.

²⁷ Esta prioridade crescente das categorias culturais é focalizada, recentemente, pelo sociólogo A. TOURAINE, *Um novo Paradigma. Para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis, Vozes, 2006, 2 ed. Conforme este autor, a modernidade, no Ocidente, foi pensada e descrita, primeiramente, mediante um paradigma político. Este foi substituído pelo paradigma econômico-social, enquanto que, hoje, passa a predominar um paradigma cultural, voltado, sobretudo, para a construção do sujeito. Neste paradigma, a conquista do eu tende a predominar sobre a conquista do mundo.



3. O legado de Medellín e a V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe

Muitos são os desafios que deverão enfrentar os nossos bispos na V Conferência Geral do Episcopado da AL e do Caribe. De fato, a tarefa com que se defrontam nessa Conferência é enorme. Sem querer menosprezar outras prioridades, eu tomo a liberdade de, dentro do legado de Medellín, assinalar a importância de a Igreja manter fidelidade à visão integrada do ser humano e, como decorrência, a necessidade da abertura às realidades vividas pelos nossos povos na AL e no Caribe.

3.1. A visão integrada do ser humano, como prioridade antropológica básica

Trata-se de uma perspectiva defendida em Medellín e continuada nas posteriores Assembléias Gerais do Episcopado da AL, especialmente em Puebla (1979). Uma visão que deveria ser defendida na teoria e vivida na espiritualidade e na pastoral. Só que, infelizmente, no âmbito pastoral e na espiritualidade, é necessário reconhecer a enorme dificuldade que tem representado a superação da visão dicotômica ou dualista do ser humano e da vida cristã. Para comprovar o quanto é real esta dificuldade, basta acenar para o fato de que a visão unilateral da salvação cristã continua fortemente presente na vida das Igrejas. Mais ainda, parece que se trata de uma visão que tende a difundir-se, ultimamente, com nova força. E digo Igrejas, porque essa expansão da visão dualista é um problema trans-confessional. Ora, a visão dualista da salvação, vista unilateralmente para a outra vida ou referida, também unilateralmente, à vida atual obedece ao dinamismo do que podemos chamar de uma dialética de exclusão. Isto é, a afirmação de um pólo implica na rejeição do outro pólo com o qual o primeiro se encontra em tensão. A tensão, nessa modalidade de dialética, se resolve eliminando um dos pólos. Só que o preço a pagar é muito caro: fica mutilada a riqueza da proposta cristã de salvação. Esta dificuldade na articulação dos dois pólos é decorrência do influxo de uma antropologia dualista.

Na prática, a visão dualista do ser humano está presente e atuante sempre que, para valorizar uma dimensão do humano ou da vida cristã, fica descuidada ou rejeitada a outra dimensão com a qual se encontra em tensão. Assim, a alma é valorizada em detrimento do corpo ou, ao contrário, o corpo em detrimento da alma; a teoria em detrimento da práxis ou, ao contrário, a práxis é desenvolvida a custa da teoria; em nome da razão, a vida afetiva é deixada de lado ou, vice-versa, em nome da vida afetiva, a racionalidade é descuidada etc. E na vida cristã, os exemplos se multiplicam: em nome da oração, o compromisso sócio-político é rejeitado; ou, ao contrário, para ressaltar a importância do social e do político, a vida de oração é desvalorizada ou descuidada. A mesma desarticulação está presente na relação entre sagrado e profano, entre Igreja e mundo, entre o céu e as realidades terrestres etc.²⁸

Na visão integrada, articulam-se, de maneira inclusiva, as dimensões do ser humano e da vida cristã. Nesta visão, afirma-se a dualidade – ou, melhor, a pluralidade – de dimensões. Mas, elas são vividas e pensadas na *unidade* que é a *pessoa concreta*. A dialética é fundamentalmente de inclusão: a afirmação de uma dimensão está aberta à complementação e à crítica da outra dimensão com a qual se encontra em tensão. Assim, numa comunidade que desenvolve de maneira unilateral o compromisso sócio-político, será necessário acentuar a importância fundamental da oração, não para negar a dimensão sócio-política da fé cristã, mas para complementá-la e até corrigi-la com a dimensão orante da mesma fé. Ou ao contrário, numa comunidade que privilegia a dimensão de oração e descuida o compromisso social, será necessário ressaltar a importância deste compromisso, mas sempre na abertura à complementação e até a crítica que provém do compromisso social e político.

Salta à vista o quanto é decisivo para o compromisso eclesial evangelizador na AL e no Caribe guardar fidelidade, na teoria e na prática, à visão integrada do ser humano e da vida cristã. A tentação dos unilateralismos continua forte, na vida e na reflexão das Igrejas. Porém, só numa perspectiva de

²⁸ Sobre os temas do dualismo, tenho escrito repetidamente. Cf., de modo especial, GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*. Cap. 2 e 8.



integração das diversas dimensões do humano, da vida e da salvação cristã tem sentido falar e agir em nome da salvação/libertação *integral*.

3.2. A visão integrada do ser humano, o discipulado e a missão: seguimento de Jesus na etapa de serviço

Certamente, a penetração da antropologia dualista na cristologia se tem revelado extremamente empobrecedora. É bem conhecido que, na história do cristianismo, tem sido freqüente a valorização do divino em Jesus Cristo descurando do humano ou, ao contrário, a valorização do humano tem sido feita em detrimento do divino. As chamadas heresias cristológicas constituem um exemplo muito claro dessas distorções. A mesma coisa tem acontecido, freqüentemente, quando se trata de relacionar o Jesus Cristo Crucificado com o Glorificado. O primeiro é valorizado, às vezes, em detrimento do segundo ou, ao contrário, o Glorificado é valorizado a custa do Crucificado. Os exemplos negativos dessas dissociações são numerosos²⁹. Infelizmente, continuam presentes na vida atual das Igrejas.

Sem dúvida, o NT é claro na afirmação de que no único Jesus Cristo encontramos a condição humana real e a condição divina real. E isto desde o primeiro instante da encarnação. Mas, acrescenta a fé neo-testamentária, a existência do homem Jesus Cristo é vivida em duas etapas distintas unidas pela Morte-Ressurreição: a etapa da “fraqueza” ou etapa de serviço e a etapa da “força” no Espírito ou etapa de glorificação (cf. Rm 1,3-4; 1Tm 3,16; 1Pd 3,18...). Quer dizer, o único Jesus Cristo é o servidor-glorificado. E dando mais um passo na explicitação da fé cristológica: o único Jesus Cristo é humano-divino. A perspectiva dualista tem levado a privilegiar o divino em detrimento do humano, em Jesus Cristo, e a valorizar o glorificado em detrimento do servidor (crucificado). Ou, então, mediante uma reversão dialética, o servi-

²⁹ Alguns desses exemplos são apresentados em: GARCÍA RUBIO, A., *O encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias*, São Paulo, Paulinas, 2005, 10 ed., p. 20-23.



dor tem sido valorizado a custa do glorificado e o humano em detrimento do divino. É fácil perceber aqui a presença da dialética de exclusão, característica da visão dicotômica.

Lembrar esta história se faz necessário, dado que a V assembléia Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe trata, precisamente, do discipulado e da missão, hoje, na Igreja latino-americana e caribenha. Toda atenção é pouca para a visão antropológica subjacente ao discurso e à prática do seguimento de Jesus Cristo e do compromisso da missão.

A visão dualista orienta para relações de *exclusão* entre as dimensões ou aspectos em tensão da realidade complexa que é Jesus Cristo. A confissão de fé nele acaba sendo mutilada e, simultaneamente, fica empobrecida a compreensão e a vivência do seguimento e da missão, na qualidade de discípulos dele. Em contraposição, a visão integrada comporta relações de *inclusão* entre as dimensões que se apresentam em tensão. Esta não é resolvida sacrificando um pólo em nome do outro, mas, ao contrário, a visão integrada leva a perceber o divino na limitação do humano, na limitação do homem Jesus de Nazaré, e a perceber o glorificado no servidor-crucificado.

Numa perspectiva guiada pela relação de inclusão, são necessárias para a integridade da fé em Jesus Cristo tanto a cristologia “descendente” quanto a cristologia “ascendente”. Ambas se complementam, mutuamente. Contudo, na procura de uma inculturação da fé no mundo moderno/pós-moderno, a maior parte das cristologias recentes privilegiam o caminho ascendente e, assim, partem, na reflexão cristológica, do encontro com o homem Jesus de Nazaré. Claro está que não se pretende um encontro com um Jesus meramente “histórico”. Mesmo, porque hoje é bem sabido que o encontro com Jesus se dá na mediação da reflexão crente da Igreja, que lê e interpreta os fatos e as palavras dele à luz da ressurreição e voltada para a vida das comunidades eclesiais. Quer dizer, não faz sentido a procura de um Jesus, meramente histórico. Tal pretensão é irreal, pois fatos e palavras estão sempre interpretados, nunca existem em estado “puro”. E não convém esquecer que esse encontro, mediado pela Igreja do NT, é feito no mesmo Espírito, pois é este quem ilumina e



faz compreender vitalmente o sentido libertador desse encontro. Como aconteceu com Pedro, com Maria Madalena e com os outros discípulos.

Se os cristãos se deixam guiar por uma visão antropológica integrada, não há perigo de derivar para um horizontalismo cristológico, mutilador da fé e da vida cristã. É ouvindo a pregação e contemplando as atitudes e opções de Jesus de Nazaré que surge a questão: quem é ele que fala dessa maneira e tem atitudes tão desconcertantes? A pergunta pela identidade profunda de Jesus leva, no Espírito, à confissão da sua condição divina (verdadeiro Deus, dirá a fé eclesial posterior).

O encontro vital com Jesus Cristo, na etapa do serviço e da fraqueza, tal como confessado nos Evangelhos, é de fundamental importância para o cristão e para a comunidade eclesial. É esse encontro que qualifica a vida do discípulo e o trabalho missionário. E insisto, isto de maneira alguma diminui a importância da fé no Jesus Cristo glorificado ou da confissão de fé na sua condição divina. Contudo, convém ressaltar que a condição divina, na etapa de serviço e de fraqueza, encontra-se em situação radical de *kenosis*, isto é, com *total liberdade*, Deus se auto-esvazia, se auto-limita e assume a condição humana, verdadeira e realmente. Até esse ponto chega o amor de Deus. O Deus-Agape é tão poderoso que decide, livremente e por amor, auto-limitar sua onipotência. Esta estupefata e desconcertante realidade, que já acontece na criação de seres com liberdade, capazes de diálogo e de decisão, de acolher o projeto de Deus ou de rejeitá-lo, chega ao seu ponto culminante na Encarnação do Filho.

Certamente, é verdade, alegre verdade, que Jesus Cristo, a partir da ressurreição, está plenamente glorificado. Só que o cristão, hoje, no tempo atual, não está ainda na etapa de glorificação. O cristão e a comunidade eclesial estão vivendo ainda na etapa de serviço, embora seja verdade que já possuem as “primícias” da glorificação. A existência cristã atual, na obediência ao mesmo Espírito que guiou Jesus, na etapa de serviço, está caracterizada pelo *amor-serviço concreto* e pela rejeição de todo poder dominador. Isto é algo totalmente prioritário para o cristão e para a comunidade eclesial, conscientes de que esse é o único caminho para poder participar da glorificação. Discipulado

e missão encontram no seguimento de Jesus Cristo servidor a sua fundamen-
tação e a sua inspiração radicais.

3.3. A visão integrada do ser humano e a articulação fecunda entre as dimensões mística e profética da vida eclesial

Nessa abertura atenta à realidade do mundo latino-americano e caribe-
nho e guiada por uma visão integrada do ser humano e da salvação cristã, a
Igreja depara-se com outro desafio básico: como articular de maneira fecunda
e enriquecedora as dimensões *mística* e *profética* inerentes à experiência do
Deus cristão. Mas, convém insistir novamente, essa articulação só se realiza,
quando está presente o dinamismo próprio de uma visão integrada do ser hu-
mano e da vida cristã. Ora, em numerosos setores da Igreja latino-americana,
se dá uma defasagem entre estas duas dimensões.

Em nome da prioridade concedida ao político e guiados por uma visão
dicotômica do ser humano e da vida cristã, não poucos cristãos têm descui-
dado e até abandonado a dimensão orante própria da experiência do Deus
cristão. O declínio da perspectiva sócio-política, no interior da Igreja, tem sido
acelerado pelo forte impulso e pela proliferação de movimentos “espiritualis-
tas” que orientam para uma visão intimista e privada, da experiência cristã.
Em ambos os casos, deparamo-nos, mais uma vez, com o velho fantasma do
dualismo, com a sua incapacidade congênita de articular de maneira fecunda
as dimensões do humano e da vida cristã. Em ambos os casos, o significado
do discipulado e da missão ficam mutilados gravemente.

No momento atual eclesial, o movimento carismático parece que conti-
nua em expansão. A importância deste movimento não deveria ser infravalori-
zada. Está a nos lembrar, a cada cristão e ao conjunto da Igreja, na docilidade
criativa ao Espírito, um modo de ser Igreja mais participativo, mais afetivo e
vivido numa experiência realmente comunitária.

Certamente, o movimento carismático é também ambíguo, como to-
das as realidades humanas e as diversas configurações históricas da Igre-



ja. Entre os carismáticos, existe também, às vezes, a centralização e o autoritarismo concretizados na figura de um líder carismático. Entretanto, existem, igualmente, movimentos carismáticos que procuram viver a comunhão e a afetividade pessoal-comunitária. Quando guiada por uma visão inclusiva das dimensões do ser humano e da vida cristã-eclesial, a inspiração carismática pode ajudar a corrigir o excessivo aspecto jurídico que ainda está presente na Igreja bem como a centralização do poder, o autoritarismo e a secura afetiva, aliados ao velho e novo racionalismo e ao formalismo litúrgico.

Mas, isto não é suficiente. A visão integrada do ser humano e da vida eclesial é necessária para ajudar o movimento carismático a se abrir cada vez mais à realidade vivida pelo povo, especialmente pelas pessoas mais deixadas de lado, excluídas e marginalizadas. No caso do Brasil, é verdade que a pobreza extrema tem diminuído, nos últimos anos. Mas, ainda falta muito para que milhões de seres humanos possam ter condições de vida humana. Para enfrentar este desafio, não basta a ajuda de tipo mais ou menos assistencial. É necessário, igualmente, o compromisso pela mudança de estruturas que criam a exclusão e a marginalização. A dimensão místico-orante da vida cristã deve estar articulada com os compromissos sócio-políticos.

De maneira equivalente, a visão integrada do ser humano e da vida cristã é indispensável para que os defensores da teologia da Libertação possam relacionar, também de maneira inclusiva, os compromissos sócio-políticos com a experiência mística própria da vida cristã.

Entre as duas dimensões, mística e profética, deve ser desenvolvida uma fecunda circularidade. E isto sem desconhecer a tensão real que pode existir entre ambas. É claro que, num determinado momento histórico, será necessário acentuar mais uma ou outra dimensão, mas esta acentuação deverá ser feita sempre na abertura à complementação e, porque não, à crítica da outra dimensão com a qual se encontra em tensão.

E não será demais sublinhar que a tensão faz parte da vida humana e da vida eclesial. Em ambientes cristãos, existe ainda um acentuado receio,



quando se trata de lidar com a tensão e com os conflitos. Parece que a “ilusão amorosa” de que falava S. Freud continua influenciando atitudes e comportamentos de muitos, na Igreja³⁰. O resultado é que o cristão, em geral, não sabe lidar, de maneira construtiva, com as tensões e conflitos. A “solução” mais fácil consiste em projetar nos outros a *sombra* que representa o conflito ou a tensão, existente na própria vida ou na vida da comunidade.

Convém também recordar que a abertura à realidade *concreta*, certamente sempre interpretada, implica defrontar-se com a ambigüidade do real. As teorizações, as idéias universais, claras e distintas tendem a passar por alto essa realidade e constituem uma constante tentação para intelectuais e também para cristãos, quando influenciados por uma visão unilateral idealista do ser humano e da realidade.

Conclusão

O caminho iniciado, oficialmente, em Medellín, para o desenvolvimento de uma Igreja-fonte, passa pelo empenho eclesial na abertura às realidades pluriformes vividas pelo povo brasileiro, latino-americano e caribenho, com a sua grande riqueza humana, cultural e religiosa. Esta riqueza está pedindo *coragem e discernimento*, por parte de toda a Igreja, para repensar a fé cristã e a ação eclesial a serviço desses povos majoritariamente pobres e cristãos.

Com humildade e coragem, aliadas ao discernimento, a Igreja vai caminhando para tornar-se realmente adulta, capaz de repensar a teologia e a pastoral a serviço das realidades da AL e do Caribe. Capaz de ir dando respostas aos desafios próprios dessas realidades, sem medo de pensar e sem medo de experimentar. Não há motivos para a Igreja na AL e no Caribe nutrir sentimentos de inferioridade, para sentir-se diminuída em relação a outras Igrejas, em outros continentes. Na medida em que a inculturação, que ainda caminha lentamente, vai se desenvolvendo, vai mudando a expressividade teológico-pastoral da Igreja, mantendo fielmente a unidade básica da fé. E convém insistir: cuidado para não confundir a unidade de fé com as expressões culturais dessa fé.

³⁰ Cf. MORANO, C. D., *Crer depois de Freud*. São Paulo, Loyola, 2003, p.60-61.

No meu entender, a Igreja latino-americana e caribenha possui já elementos básicos para poder viver sua vocação de Igreja inculturada nos distintos povos e etnias da AL e do Caribe. Atenta à própria realidade, valorizada, a Igreja vai se enriquecendo e assumindo o rosto desses povos. E isto não significa auto-suficiência ou desprezo pela caminhada das outras Igrejas, em outros continentes. Trata-se da auto-consciência indispensável para uma certa maturidade eclesial, que leve a superar, de fato, o mimetismo e a dependência infantil, algo tão contrário ao discipulado e à missão.

É a Igreja-fonte desejada, aberta para acolher com gratidão a colaboração e a ajuda proveniente de outras Igrejas irmãs e de, por sua vez, oferecer ajuda, com sua reflexão e com a sua prática.

É uma Igreja que tem condições de enfrentar questionamentos fundamentais, tais como, por exemplo: como está sendo vivida a opção pelos pobres? Por que será que muitos dos mais pobres estão procurando denominações pentecostais de orientação protestante? Como pode a Igreja oferecer sentido radical para a própria vida aos excluídos de todo tipo? Por que muitos jovens, embora atraídos por Jesus Cristo, rejeitam a vida e a participação eclesial? Como responder ao desafio que representa o fato de que a maioria dos católicos se define como não-praticante? Como a vivência litúrgico-sacramental pode, de fato, alimentar a espiritualidade do compromisso pela justiça e pelo amor efetivo?

Tomara que os nossos bispos, reunidos em Aparecida, continuem aceitando e aprofundando, pastoralmente, os desafios provenientes das diversas situações humanas e sub-humanas vividas na AL e no Caribe. Tomara que possam encontrar as possíveis respostas evangélicas a esses desafios, tudo isto vivido e pensado, na fidelidade ao Espírito, com coragem e discernimento, desenvolvendo, como uma verdadeira Igreja-fonte, a consciência da própria identidade latino-americana e caribenha bem como a própria responsabilidade face à Igreja universal. Nesta caminhada, a visão integrada do ser humano, da vida e da salvação cristã revela-se de importância fundamental. É ela que oferece o suporte antropológico indispensável para a superação dos reducionismos e unilateralismos, que tanto empobrecem a vida e a ação eclesiais.

Resumo

No intuito de colaborar no esforço de preparação da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e caribenho, o artigo analisa a nova consciência eclesial desenvolvida na AL, no pós-concílio, tal como expressada nas Conclusões de Medellín. De maneira especial, o artigo ressalta a importância da abertura eclesial à realidade vivida pelos povos da América Latina, em conexão com uma visão integrada do ser humano, da vida e da salvação cristã. Depois de avaliar o influxo de Medellín na Igreja latino-americana, o trabalho assinala alguns aspectos básicos que mereceriam atenção especial na reflexão teológico-pastoral da V Conferência, guardando uma fidelidade criadora ao legado de Medellín.

Abstract

With the objective of collaborating in the preparations for the 5th General Conference of the Episcopate of Latin America and the Caribbean, this article analyzes the new ecclesiastical conscience developed in Latin America after the II Vatican Council, as expressed in the Conclusions of Medellín. In particular, the article emphasizes the importance of ecclesiastical openness to the realities of life as experienced by the peoples of Latin America and the Caribbean in connection with an integrated vision of human beings, life and Christian salvation. After evaluating the impact of Medellín on the Church in Latin America, the study presents some basic points that merit special attention in the theological and pastoral reflections on the 5th Conference, while keeping faith with the legacy of Medellín.

Alfonso García Rubio

Doutor pela Pontifícia Universidade Gregoria de Roma
Professor do Dept.º de Teologia da PUC-Rio