



**João Batista Maroni**

**Por uma Evangelização Integral**  
**Estudo Teológico Pastoral à luz do Magistério Latino Americano**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Abimar Oliveira de Moraes

Rio de Janeiro  
Abril de 2014



**João Batista Maroni**

**Por uma Evangelização Integral: Estudo Teológico  
Pastoral à luz do Magistério Latino Americano**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Abimar Oliveira de Moraes**  
Orientador  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Cesar Augusto Kuzma**  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Joselito Ramalho Nogueira**  
Diocese de Cachoeiro de Itapemirim

**Profª. Denise Berruezo Portinari**  
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro  
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 07 de abril de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

## **João Batista Maroni**

Sacerdote do clero diocesano de Cachoeiro de Itapemirim, ES; Graduado em Filosofia, pela Faculdade Salesiana de Filosofia, Ciências e Letras de Lorena, SP, ano 1983; Graduado em Teologia pelo Curso Livre de Teologia do Seminário "Bom Jesus" de Aparecida, SP, ano de 1984; Especialização em Pastoral: Instituto de Teologia e Pastoral - CELAM, Bogotá, Colômbia, ano de 1996; Especialização em Pastoral: Pontifícia Universidade Católica de Minas gerais, ano 2000.

### Ficha Catalográfica

Maroni, João Batista

Por uma evangelização integral: Estudo teológico pastoral à luz do magistério latino americano / João Batista Maroni ; orientador: Abimar Oliveira de Moraes. –2014.

131 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2014.

Inclui bibliografia.

1. Teologia – Teses. 2. Mensagem cristã. 3. Dualismo pastoral. 4. Evangelização integral. 5. Nova evangelização. I. Moraes, Abimar Oliveira de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes, orientador da dissertação, pelo apoio e compreensão.

A CAPES, pelo aporte financeiro a esse projeto.

Ao Dom Dario Campos, bispo diocesano de Cachoeiro de Itapemirim, ES, pela prontidão em oferecer a ajuda solicitada.

Ao Sérgio, Renata e Isabela, grandes amigos e incentivadores.

Ao José Augusto Stein Júnior, amigo e cooperador.

Ao padre Rogério Beber, pela sua inquietude pastoral.

Aos Padres Jesuítas da Residência da Gávea, pelo acolhimento em sua casa.

## Resumo

Maroni, João Batista; Moraes, Abimar Oliveira de. **Por uma Evangelização Integral: Estudo Teológico Pastoral à Luz do Magistério Latino Americano**. Rio de Janeiro, 2014. 131p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A Mensagem Cristã, expressa nas Sagradas Escrituras, é portadora de uma concepção unitária e integral da pessoa humana, como também da relação fé e vida. O dualismo pastoral, entendido como a dicotomia entre fé e vida, que penetrou na ação evangelizadora da Igreja, permanece nela até nossos dias. Na América Latina e Caribe foram grandes e profundas as conseqüências desse dualismo para a vida do povo e das culturas. As Conferências Episcopais realizadas neste Continente, fiéis à Mensagem Cristã, são garantidoras da concepção integral e unitária do ser humano e da ação evangelizadora da Igreja. A evangelização integral é a resposta a questão do dualismo pastoral. A Nova Evangelização para a América Latina e Caribe só poderá ser entendida na perspectiva de uma evangelização integral, imperativo para a Igreja e todos os seus Seguintes Pastorais.

## Palavras-chave

Mensagem Cristã; Dualismo Pastoral; Evangelização Integral; Nova Evangelização.

## Abstract

Maroni, João Batista; Moraes, Abimar Oliveira de (Advisor). **For an Integral Evangelization: Pastoral Theological Study in the light of Latin American Magisterium.** Rio de Janeiro, 2014. 131p. MSc. Dissertation – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The Christian message, expressed in Sacred Scriptures, is the bearer of a unitary and integral conception of the human person, but also of faith and life. Pastoral dualism, understood as the dichotomy between faith and life, they penetrated the Church's evangelising activity, remains in it until our days. In the Latin America and Caribbean were large and deep the consequences of this dualism to the life of the people and cultures. The Episcopal Conferences held on this continent, faithful to the Christian message, are guaranteed full and unitary conception of the human being and of the Church's evangelizing action. The integral evangelization is to answer the question of pastoral dualism. The new evangelization for the Latin America and Caribbean can only be understood from the perspective of a integral evangelization, imperative for the Church and all its Pastoral Segments.

## Keywords

Christian Message; Pastoral Dualism; Integral Evangelization; New Evangelization.

## Sumário

1 Introdução	10
2 Da integralidade da palavra de Deus ao dualismo na ação evangelizadora	14
2.1. A concepção integral e unificada das Sagradas Escrituras	15
2.1.1. Antigo Testamento	16
2.1.2. Novo testamento	20
2.2. As raízes da visão dualista	25
2.2.1. O dualismo grego e a Mensagem Cristã	27
2.2.2. A mensagem cristã e o gnosticismo	30
2.2.3. O dualismo cartesiano e suas consequências	33
2.3. O dualismo na primeira evangelização Latino-Americana	35
2.3.1. Raízes do povo latino americano e Caribenho – traços gerais.	35
2.3.2. A primeira evangelização da América Latina	36
2.3. 3. A primeira evangelização da América Latina e o dualismo	38
3 O Ser Humano Unitário evangeliza na integralidade: A reflexão do Magistério Latino- Americano e Caribenho	46
3.1 A Antropologia Unitária do CELAM	47
3.1.1. A Conferência de Medellín	47
3.1.2. A Conferência Puebla	52
3.1.3. A Conferência de Santo Domingo	57
3.1.4. A Conferência de Aparecida	62
3.2 A Ação Evangelizadora integral do CELAM	66
3.2.1. A Conferência de Medellín	66
3.2.2. A Conferência de Puebla	70
3.2.3. A Conferência de S. Domingo	74
3.2.4. A Conferência de Aparecida	78
4 A Evangelização Integral no contexto da nova evangelização na América Latina e Caribe.	83
4.1. A Identidade da nova evangelização é ser integral	85
4.1.1. A “nova” e a “primeira” evangelização ocorrida na América Latina.	85
4.1.2. O projeto unificado e integral da Nova Evangelização	87
4.1.3. A Nova Evangelização, unitária e integral, no atual contexto Latino-Americano e Caribenho	89
4.2. A Evangelização Integral e os seguimentos pastorais da Igreja	96

4.2.1. A Religiosidade popular em perspectiva da Evangelização Integral. .....	96
4.2.2. As Comunidades Eclesiais de Base (Cebs) em Perspectiva da Evangelização Integral .....	104
4.2.3. A Pastoral Catequética em Perspectiva da Evangelização Integral .....	111
5 Conclusão	119
6 Referências Bibliográficas	124



## Abreviatura

CR	Catequese Renovada
CT	Catechesi Tradendae
DA	Documento de Aparecida
DM	Documentos de Medellín
DP	Documentos de Puebla
EG	Evangelii Gaudium
EN	Evangelii Nuntiandi
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
SD	Santo Domingos

# 1

## Introdução

O projeto desta dissertação nasceu de uma inquietação pessoal do idealizador dessa pesquisa a respeito de sua ação pastoral como sacerdote, e da ação pastoral da Igreja, mais exclusivamente das comunidades eclesiais. Certa vez, após a celebração da santa missa de um domingo, passando pelo pátio da Igreja, ele ouviu alguém dizer: “A alma já está alimentada. Amanhã, segunda-feira, é dia de trabalhar para alimentar o corpo”. Esta afirmativa, somada a tantas outras semelhantes a ela, e acrescentada da controversa realidade social, política, econômica em que vivem os países latino-americanos, levou-o a perguntar-se: O que acontece com ação pastoral da Igreja? Por que ela se parece desligada da vida? Por que a mensagem do evangelho parece não atingir a vida real das pessoas e das estruturas sociais, políticas, econômicas e outras mais, não transformando a realidade? Onde estaria a raiz dessa dicotomia, desse dualismo?

Soma-se a esses questionamentos a ação pastoral do pesquisador como sacerdote e pároco, lugar do encontro entre fé e vida. O projeto desta dissertação nasceu, portanto, neste lugar, mais concretamente do desejo de buscar na evangelização integral, o caminho pastoral de superação do dualismo que separa a fé cristã da vida concreta das pessoas e do mundo. Ele pode ser expresso na forma de uma pergunta: “como empreender uma ação evangelizadora integral que transforme a realidade concreta de homens e mulheres?”

Por reverência à história e pelo desejo de humildemente colaborar na construção de uma evangelização integral neste continente, este projeto carrega a marca latino-americana e caribenha como opção.

Propôs-se fazer um caminho de reflexão que considere a urgente necessidade de se tratar a superação do “dualismo pastoral”<sup>1</sup> na ação evangelizadora, sob a pena de que o trabalho evangelizador venha ser totalmente comprometido pela esterilidade própria do dualismo.

A questão do dualismo antropológico vem acompanhando a ação evangelizadora da Igreja, desde seus primórdios. Quando presente na teologia ou

---

<sup>1</sup> Cf. Tem-se consciência das inúmeras formas de existência e apresentação do dualismo. Preferiu-se um lugar não muito comum para falar dele nesta dissertação, o lugar pastoral. Apesar de estar fundamentado em abordagens antropológicas, o dualismo aqui tratado é o “dualismo pastoral”. Ele não é conceitual, mas se dá na prática da relação fé e vida.

na ação pastoral, ele é capaz de gerar um dualismo pastoral, que separa a fé da vida, prejudicando dessa forma a fecundação da mensagem cristã no coração das pessoas e do mundo. A esterilidade, que é própria do dualismo, impede, desse modo, que a ação pastoral seja geradora da transformação pessoal e social. O interesse dessa pesquisa é, portanto, o de aprofundar o conhecimento de uma ação evangelizadora integral, que concorra para a superação do dualismo pastoral na ação evangelizadora. Superar o dualismo pastoral significa favorecer o contato da mensagem cristã com a vida concreta dos seres humanos e das demais criaturas, fecundando com as sementes do Reino toda a realidade criada.

A presente pesquisa propõe investigar a questão da evangelização integral no Continente latino-americano e caribenho. Buscou-se fazer a leitura dessa temática tendo como principal base teológica pastoral os documentos finais das Conferências Gerais, pós-conciliares, do Episcopado da América Latina e Caribe, o documento final do Sínodo dos bispos sobre “a Nova Evangelização para a transmissão da fé”, a Exortação Apostólica “*Evangelii Gaudium*”, do papa Francisco e o pensamento de diversos teólogos latino-americanos, que tratam com relevância a questão da evangelização integral. Outras fontes também foram consultadas que, junto a essas, compõem a principal base de construção desse estudo. Tem-se consciência da existência de um grande número de outras obras que também tratam desse assunto. Contudo, optou-se por essas fontes, por se tratar da palavra oficial da Igreja Inclusiva na América Latina e no Caribe, e por também abordarem, de forma mais elaborada, o assunto em questão.

Esta dissertação tem um caráter eminentemente teológico pastoral, como já foi mencionado no subtítulo: não pretende fazer exegese ou hermenêutica dos textos das Sagradas Escrituras nela citados; não pretende fazer uma análise ou um tratado histórico da teologia cristã, do dualismo ou da ação evangelizadora da Igreja; não pretende fazer história ou análise dos documentos das Conferências do Episcopado Latino-Americano e do Caribe e dos documentos da Igreja Universal. À luz do Magistério Latino-Americano, pretende refletir sobre a ação evangelizadora integral em seus diversos aspectos, e sua força transformadora e de superação do dualismo na ação pastoral.

O pesquisador tem consciência de que a questão da Evangelização Integral já fora tratada por muitos outros pesquisadores, teólogos e pastoralistas. Contudo, seu principal propósito é o de tratar a evangelização integral no contexto

especificamente latino-americano em vista da superação do aqui denominado dualismo pastoral.

Esta pesquisa seguirá uma abordagem “genética”, cujo ponto de partida é a Palavra de Deus, como fonte primeira da concepção unitária de pessoa humana com vivência integral da fé. A pesquisa se desenvolverá em três capítulos. O *primeiro capítulo* mostrará a concepção unitária e integral do ser humano e da sua vida de fé na perspectiva da Palavra de Deus presente nas Sagradas Escrituras. A Palavra de Deus é, por excelência, a fonte garantidora do caráter unitário e integral da mensagem cristã transmitida pela Igreja, em sua ação evangelizadora. Em seguida, serão abordados os principais traços da trajetória histórica do dualismo na teologia e práxis cristã, e suas conseqüências na primeira evangelização da América Latina. Esta parte do capítulo analisará a penetração e o desenvolvimento da visão dualista antropológica na teologia cristã, e como o evento da primeira evangelização foi efetuado sob o influxo desta visão, com suas devidas conseqüências pastorais.

O *segundo capítulo* diz respeito à concepção unitária de pessoa humana e a concepção integral de ação evangelizadora, segundo o Magistério do CELAM. Mesmo não utilizando o método “Ver-julgar-agir”, este segundo capítulo será a “base” teológica pastoral de referência e inspiração sobre a qual será construída uma proposta de evangelização integral, com o rosto latino americano e caribenho, e que seja transformadora, superando o dualismo pastoral. Sua função, portanto, é expor a visão unitária e integral do Episcopado da América Latina e do Caribe a respeito do ser humano e da ação evangelizadora, segundo as quatro conferências pós conciliares.

O *terceiro capítulo* pretende ser um ponto de chegada concreto da evangelização integral, utilizando, para isso, a proposta da “Nova Evangelização”, contextualizando-a na realidade latino-americana. Este capítulo será dividido em dois momentos distintos, mas complementares. No *primeiro* será descrito um breve histórico da expressão “Nova Evangelização” e sua referência à primeira evangelização, como também os desafios que ela tem de enfrentar para garantir a integralidade de sua ação e a eficácia na superação do dualismo pastoral. Neste capítulo, a Nova Evangelização será apresentada como proposta de evangelização integral e transformadora para a realidade em questão. O *segundo* momento analisará três setores da pastoral, que são considerados típicos da pastoral latino-

americana: a *Religiosidade Popular, as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral Catequética*. Pretende-se, com esta escolha, estabelecer uma total proximidade da proposta da Nova Evangelização Integral e transformadora, com os “três lugares”, que são considerados vitais para a prática pastoral no Continente latino-americano e caribenho. Sem deixar de reconhecer a importância de tantos outros setores na vida da Igreja, de fato, a Religiosidade Popular, as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral Catequética são campos pastorais propícios e fecundos para que a proposta de uma evangelização integral torne-se instrumento pastoral de transformação da realidade e de superação do dualismo neste Continente.

## 2

### **Da integralidade da palavra de Deus ao dualismo na ação evangelizadora**

O primeiro capítulo desta dissertação tem dois objetivos distintos: 1) evidenciar a concepção unitária e integral de ser humano e da vida de fé, na perspectiva da Palavra de Deus presente nas Sagradas Escrituras; 2) apontar traços da trajetória do desenvolvimento da visão dualista na teologia cristã, com uma abordagem específica sobre a primeira evangelização da América Latina.

Evidenciar a concepção unitária e integral de ser humano e da vida de fé, na perspectiva das Sagradas Escrituras, significa, acima de tudo, apresentar a Palavra de Deus no Antigo e no Novo Testamento como fonte garantidora de toda unidade antropológica da concepção cristã de ser humano, como também, de vivência da fé cristã.

Para toda a concepção bíblica o ser humano é unidade. É o ser concreto que se apresenta no seu corpo. Esse corpo é também espírito e alma vivente, pensamento.<sup>2</sup> As Sagradas Escrituras como portadoras da mensagem cristã, nunca deixarão de ser a primeira e a principal referência de superação de todo e qualquer dualismo que venha penetrar na teologia cristã.

Deu-se, nessa abordagem, certa prioridade a explicitação dos fundamentos da unidade antropológica (corpo x alma) em relação à unidade fé e vida, por se considerar a unidade antropológica o pressuposto imprescindível para a unidade fé e vida. Isso decorre da premissa de que, por detrás de toda ação consciente existe um ser humano, agente dessa ação. A visão antropológica unitária e integral sobre o ser humano produz uma ação evangelizadora e pastoral também unitária e integral.

Não há aqui a pretensão de desenvolver um discurso exegético ou hermenêutico da Palavra de Deus, nas Sagradas Escrituras. Pretende-se evidenciar traços que demonstram a concepção unitária e integral de ser humano e da vida de fé contidos nas Sagradas Escrituras, e apontar a Palavra de Deus como fonte garantidora dessa concepção.

O segundo objetivo deste capítulo é fazer um brevíssimo relato do caminho percorrido pelas comunidades cristãs entre as culturas e os povos não judaicos,

---

<sup>2</sup> Cf. COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**: A libertação na história. Tomo I, série III. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1985, p. 80.

onde deu-se a penetração do dualismo na teologia cristã, evidenciando aquilo que foi assimilado de visão dualista pela fé cristã e pela teologia, no contato com esses povos.

Não se pretende, de forma alguma, desenvolver um discurso histórico ou teológico sobre o dualismo e a teologia cristã, mas perceber como ambos “se conheceram”, em que circunstâncias a teologia permitiu que o dualismo a penetrasse e quais as consequências para a práxis cristã advindas dessa penetração. Pretende-se, dessa forma, evidenciar as raízes desses contatos, seu desenvolvimento e as consequências advindas daí para a concepção unitária de ser humano, a vivência integral da fé cristã e a própria evangelização.

Tem-se clara consciência da vasta dimensão dessa trajetória histórica, seus diversos aspectos e implicações. Contudo, foram selecionados para esse trabalho os aspectos dessa trajetória que são considerados mais importantes como base do estudo teológico pastoral, desenvolvido nesta pesquisa.

O outro aspecto dessa segunda parte é o enfoque da concepção dualista em perspectiva da primeira Evangelização latino-americana, procurando dessa forma evidenciar as marcas deixadas pelo dualismo na primeira ação evangelizadora aqui implantada, como também suas consequências.<sup>3</sup>

Enfim, os objetivos desse primeiro capítulo podem ser assim resumidos: evidenciar a Palavra de Deus das Sagradas Escrituras como a fonte garantidora, por excelência, de toda concepção unitária cristã sobre o ser humano e sua vida de fé; mostrar como se deu a penetração do dualismo na teologia e na vivência da fé cristã e suas consequências para a evangelização integral, com especial enfoque da primeira evangelização da América Latina.

## 2.1

### **A concepção integral e unificada das Sagradas Escrituras**

Por não pretender fazer ciência sobre o homem e nem sobre Deus, a Bíblia não apresenta uma antropologia elaborada. Seu enfoque é teológico. Descreve o homem como “imagem de Deus”. Contudo, ao longo de sua formação histórico-cultural, ela nos mostra aspectos relevantes para uma concepção do ser humano.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> A primeira evangelização é aqui compreendida como aquela que se deu no período da conquista e da colonização espanhola na América Latina.

<sup>4</sup> Cf. ZILLES, U. **Antropologia Teológica**. São Paulo: Paulus, 2011, p. 34

Embora se inicie falando da relação fé e práxis, essa abordagem, como já citado anteriormente, priorizou a discussão sobre a unidade antropológica na perspectiva do Antigo e Novo Testamento, sabendo-se que essa unidade reflete diretamente sobre a ação humana.

### 2.1.1 Antigo Testamento

A fé a ser vivida no Antigo Testamento tem como um de seus elementos estruturantes essenciais a estreita relação entre fé e práxis. Iahweh é um Deus que não se satisfaz apenas com o culto prestado a ele, mas exige confiança incondicional e absoluta obediência à sua vontade. E aquilo que é expresso por sua vontade não diz respeito somente a si, mas também ao outro e à comunidade. Assim, a fé em Iahweh é uma fé vivida concretamente na práxis. Fé e práxis são estreitamente vinculadas entre si. Para o Antigo Testamento, a fé sem um comportamento cotidiano correspondente, em conformidade com a vontade divina, se torna uma ilusão. A fé proposta a Israel por Iahweh não é uma adesão a doutrinas religiosas nem um sentimento religioso, mas a confiança em Deus, isto é, respeito, dedicação, amor e submissão à sua vontade ética – como aplicação prática do conteúdo implícito na confiança e na aceitação.<sup>5</sup>

“Sendo assim, para o Antigo testamento, a reta ação não é uma consequência da fé; ao contrário, a reta ação, segundo normas bem determinadas de vida e comportamento, é um componente indissociável da fé”.<sup>6</sup> Isso significa que uma reta ação só é possível para quem crê. Fé e práxis constituem uma unidade, não podendo ser colocadas uma ao lado da outra e serem tomadas ou existirem separadamente.

O Antigo Testamento está cheio de exemplos dessa concepção de fé. Noé constrói uma grande arca em terra firme, faz isso por fé, obedecendo a uma ordem divina; Abraão, por obediência, abandona pátria, parentes e família e caminha para um país desconhecido, se dispondo também a sacrificar o próprio filho e

<sup>5</sup> Cf. FOHRER, G. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo André, São Paulo: Academia Cristã, 2006, p. 273-274.

<sup>6</sup> Cf. Ibid., p. 274.



herdeiro com as próprias mãos. Ambos agem pela fé. Nessas atitudes, não há separação entre fé e práxis, nem a limitação da fé à vida interior do ser humano.<sup>7</sup>

A fé em Iahweh, ensinada pela mensagem da Palavra de Deus no Antigo Testamento é, portanto, uma fé inseparável da práxis, isto é, uma fé inseparável da vida. Fé e Vida constituem uma única unidade.<sup>8</sup> É também dentro de uma concepção unitária que o Antigo Testamento compreende o ser humano. Ele é totalmente uno, sem compartimentos ou divisões.

Os pesquisadores do Antigo Testamento e os historiadores da religião descrevem o pensamento hebraico a respeito do ser humano como predominante sintético e global. Nele não existe uma divisão exata das funções humanas, e que estas funções possam ser consideradas partes essencialmente diferentes. Na concepção do Antigo Testamento o homem é visto primariamente como uma unidade de força vital, pela qual ele originária e continuamente está se relacionando com Deus e com o mundo político-social que o cerca.<sup>9</sup>

A língua hebraica, segundo análise de seus conceitos antropológicos mais importantes, não separa as funções espirituais das funções do corpo, impossibilitando, desse modo, se estabelecer uma diferenciação essencial entre corpo e alma, entre atividades do corpo e atividades da alma. As conclusões da análise do conteúdo e do significado dos termos hebraicos *nefesh*, *rûah* e *basar*, feita por estudos bíblicos teológicos, embasam e confirmam essa afirmativa. Visitar-se-á o significado específico dessas palavras, com a finalidade de melhor entender os fundamentos da unidade antropológica do pensamento hebraico.

Segundo Fiorenza e Metz, o termo *nefesh*, que ocorre no Antigo Testamento aproximadamente 750 vezes, é mal traduzido pelos LXX, o que deu margem para que essa palavra significasse o mesmo que a palavra alma, que sugere o dualismo grego.<sup>10</sup> A palavra *nefesh*, de grande importância na antropologia do Antigo Testamento, tem comumente sido traduzida por “alma”. Contudo, o termo “alma”,

<sup>7</sup> Cf. Ibid., p. 275.

<sup>8</sup> Cf. A unidade interna e externa entre fé e práxis é também importante objeto da pregação profética. A crítica dos profetas é dirigida contra aqueles que se dizem crentes mas não agem com coerência. A pregação profética a esse respeito abarca todos os aspectos da vida. Inclusive a ação política, afirma FOHRER, G. Op.cit., p. 281-282.

<sup>9</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ J. B. O homem enquanto criatura. In **Mysterium Salutis**: Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica, volume II/3. Petrópolis, R.J: Vozes, 1972, p. 32.

<sup>10</sup> Cf. Ibid., p. 32.

para os ocidentais, especialmente os gregos, raramente significa a mesma coisa que *nefesh*,<sup>11</sup> o que dá margem às interpretações dualistas do ser humano.

Originariamente *nefesh* significava “pescoço”, “garganta” e “cinta”, significados que conduziram, através do sentido figurado de “respiração” e “sopro de vida”, ao de “vida”.<sup>12</sup> Enquanto sopro da vida, *nefesh* significa a vitalidade interior, a vontade de viver, o instinto de viver, a necessidade e o desejo do ser humano.<sup>13</sup> Expressa a vida relacionada a um corpo ou ao próprio indivíduo vivo, não a vida em geral. Neste sentido, não podemos dizer que o ser humano é possuidor de um *nefesh*, mas ele é, antes de tudo, *nefesh*. Quando a garganta sente fome é o próprio homem que tem fome, quando a *nefesh* deseja algo e o exige é todo homem que o exige e deseja. Nisto está subtendido na palavra *nefesh* o homem todo, “na medida em que ele visa alcançar algo”.<sup>14</sup> Há, pois, no Antigo testamento, uma enorme variedade de significados para a palavra *nefesh*. Todavia, em todos esses significados estaria presente o ser humano inteiro. Quando *nefesh* tem significado de “vida”, a vida é entendida de modo bem concreto, tratando-se sempre de um ser vivente bem determinado. *Nefesh* designa, pois, o homem mesmo, a pessoa concreta: o homem é *nefesh*.<sup>15,16</sup>

Quanto a palavra *rûah*, essa ocorre 389 vezes no Antigo Testamento. Seu sentido principal é “exalar”, “soprar” e corresponde em muitos pontos de seu significado a *nefes*. Em sentido translado *rûah* significa “respiração” e “vento” ou também “espírito” e “sentido”. *Rûah*, antes de tudo, expressa a relação dinâmica entre Deus e o ser humano. Por isso, muitas vezes, essa palavra é usada para expressar um carisma especial que Deus concede a alguém, para ser colocado a serviço de seus desígnios salvíficos. Fiorenza e Metz afirmam que seria totalmente errôneo tomar esta palavra como expressão duma oposição no homem

<sup>11</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2011, p. 320.

<sup>12</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. Op.cit., p. 33.

<sup>13</sup> Segundo gn. 2,7 e 1,30, “o homem formado da terra e também o animal tornam-se *nefesh* vivente quando Iahweh lhes sopra o fôlego da vida. Costuma também traduzir *nefesh* por *psique*”, afirma ZILLE, U. **Antropologia Teológica**, p. 123.

<sup>14</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **O homem enquanto criatura**, p. 33.

<sup>15</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 320-321.

<sup>16</sup> “O ilustrativo sentido da palavra *nefesh* como goela, garganta ou esôfago tem em vista a garganta ressequida, a goela faminta: “água fresca para uma *nefesh* sedenta é como uma boa mensagem de terra distante” (Pr 25,25). O homem como *nefesh* é um ser da cobiça, dependente e em busca de tudo que satisfaz sua cobiça, segundo PANNEMBERG, W. **Teologia sistemática**, Vol II. Santo André, São Paulo: Academia Crista/Paulus, 2009, p. 270.

entre “carne” e “espírito”,<sup>17</sup> o que descarta toda possibilidade de dualismo. Garcia Rúbio refere-se aos diversos significados da palavra *rûah* para o hebraico. Quando aplicada ao homem, *rûah* significa a “respiração”, a força vital do homem. Como força vital criadora de Iahweh, a *rûah* comunicada ao homem confere-lhe dons e talentos diversos, para que ele possa superar a impotência e a fraqueza do próprio basar. A *rûah* refere-se também a sentimentos, disposições e estados de ânimo do coração e, mais especificamente, a força e a energia da vontade, em conexão com a ação e a força que vem de Iahweh.<sup>18</sup> Para Urbano Zilles, o termo *rûah* ou espírito é usado, sobretudo, para designar as emoções do homem, sem conhecer, compreender e julgar.<sup>19</sup>

O hebraico possui apenas a palavra *basar* para dizer o que o grego expressa pelos conceitos carne e corpo. Como nefes, *basar* não é algo que o homem tem, mas o que ele é, seu substancial, significando em sentido lato o seu todo, o humano completo. Para o hebreu, *basar* também pode significar “parentesco”, “família”. Neste sentido, “nossa carne” significa “nosso irmão” (gên 37,27) ou também “nosso próximo” (Is 58,7). A expressão “toda a carne” inclui toda a humanidade em sua criaturidade perante Deus. Neste sentido, a palavra “carne” não só acentua a integridade individual do homem, até mesmo em oposição à antropologia individualista, mas acentua a realidade inter-social e, até certo ponto, a existência política do homem, superando a antropologia individualista que, em certas circunstâncias, conserva o “estado de próximo” do homem como uma espécie de subproduto, como algo derivado. O estado de próximo, na “carnalidade” traduzida pela palavra *basar* está diretamente relacionado com a convivência político-social do homem.<sup>20</sup> Para Garcia Rúbio, o termo *basar* tem também muitos significados, e em nível antropológico mais profundo, designa o homem frágil, carente de força, no qual não se deve pôr a confiança. Só Deus, que não é *basar*, é apresentado como realmente poderoso e merecedor de toda confiança. Contudo, *basar* significa o homem inteiro, na sua dimensão de corporeidade, na sua condição de corpo vivente neste mudo e não, um fragmento ou uma parte do homem.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. Op., cit. p. 33.

<sup>18</sup> Cf. RÚBIO, A. G. Op.cit., p. 321.

<sup>19</sup> Cf. ZILLES, U. **Antropologia Teológica**, p. 123.

<sup>20</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **O homem enquanto criatura**, p. 34.

<sup>21</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 321.

A linguagem bíblica do Antigo Testamento sobre o homem não se refere a *naturezas* que nele se oponham, mas a *situações* existenciais que são próprias de seu itinerário de vida em confronto permanente com a mensagem da Palavra de Deus. Neste sentido, o homem é “carne” (*basar*) quando nele se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é “alma” (*nefesh*) na medida em que sua fragilidade é compensada, nele próprio, pelo vigor de sua vitalidade; é “espírito” (*ruah*) enquanto manifestação superior da vida e do conhecimento, pelo qual ele entra em relação com Deus.<sup>22</sup>

Os termos *nefesh*, *rûah* e *basar* não são equivalentes a “alma” e “corpo” da tradição ocidental e não apontam para uma divisão do ser humano, como são apresentadas nos esquemas dualistas neoplatônicos, gnósticos ou cartesianos, que serão analisados a seguir. Os israelitas veem o homem como uma unidade vital tão forte que não distinguem as atividades sensíveis que dependeriam só do corpo, de outras atividades referidas exclusivamente à alma. *Nefesh*, *rûah* e *basar* referem-se a aspectos do homem, como ao homem como um todo.<sup>23</sup>

O Antigo Testamento contém, portanto, na mensagem de seu conteúdo, uma concepção unitária de ser humano. A visitação ao significado original dos termos *nefesh*, *rûah* e *basar* proporcionou aprofundar a evidência dessa unidade.

A concepção unitária de ser humano e a inseparável relação entre fé e práxis são partes estruturantes da mensagem das Sagradas Escrituras no Antigo Testamento. Toda interpretação e aplicação dessa mensagem à vida e à ação pastoral devem ser tomadas sob essa ótica, tendo esse entendimento como seu principal pressuposto.

### 2.1.2 Novo testamento

A mensagem cristã explicitada no Novo Testamento mantém a concepção unitária a respeito do ser humano e da relação fé e práxis cristã, encontradas no Antigo Testamento.

O cristianismo, em primeiro lugar, não crê que haja parcelas de realidade impuras por natureza, não impõe o veto a nenhuma região do real, não abriga um

<sup>22</sup> Cf. VAZ, H. L. **Antropologia Filosófica I**. S. Paulo: Loyola, 2000, p. 61.

<sup>23</sup> Cf. RÚBIO, A. G. Op.cit., p. 321.

sentimento trágico da realidade, como se ela fosse uma grandeza partida em dois hemisférios que guerreiam entre si.<sup>24</sup>

O evangelho cristão ignora a separação do corpo e da alma, ignora o desprezo pelo corpo. “Para o evangelho cristão, tudo no homem é corporal, tudo é espiritual, tudo é alma. Não há nada fora do corpo. Pois o espírito está também no corpo, ele é o corpo humano como orientado sob a moção de Deus”.<sup>25</sup> “O Novo Testamento, no seu conjunto, se mantém fiel à visão unitária de homem, considerado que é como um todo vivo”.<sup>26</sup>

Fiorenza e Metz destacam que a mensagem dos sinóticos sobre o homem não segue a antropologia dualista de corpo-alma do judaísmo posterior,<sup>27</sup> nem a tradição helenista, mas a concepção vétero-testamentária. Sobre o texto de Mc. 8, 35-37, onde aparecem os ditos “corpo e alma”, afirmam que, apesar de sedutoras traduções e interpretações anteriores, a mensagem de Jesus serve-se do conceito de homem do hebraico, colocando-o na perspectiva da escatologia vétero-testamentária. Não existe nenhuma doutrina helenística da alma em Mc 8,36, onde Jesus afirma: “Pois, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro, se vier a perder a sua própria alma”. Nessa mensagem se manifesta um pensamento vétero-testamentário.<sup>28</sup> A tradução por alma e a interpretação dualista deste texto são um acréscimo, e isso é o que se quer corrigir.

A interpretação sinótica do homem é diferente da interpretação helenística. Além de conhecer a valorização “mais elevada” da alma, ela não reconhece a ideia da carne como origem do pecado ou como obstáculo da própria alma. Os dizeres “Vigiai e orai para que não entreis em tentação” e o “O espírito na verdade está pronto, mas a carne é fraca” (Mc 14,38) não contradizem a afirmação antecedente, pois “espírito” aqui não significa a parte mais elevada do homem,

<sup>24</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. **Criação, Graça e Salvação**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 16.

<sup>25</sup> Cf. COMBLIN, J. **Antropologia cristã: a libertação na História**, tomo I, série III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 77.

<sup>26</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 324.

<sup>27</sup> O Judaísmo posterior, século I d.C, deveu sua origem ao encontro do pensamento hebraico com o grego e as categorias mentais asiáticas. Seu corpo de doutrina é bem desenvolvido. Apresenta-se de forma sincretista, juntando elementos hebraicos e não hebraicos originando desse modo diversas concepções do mundo e do homem, umas mais dualistas e dicotômicas e outras mais monistas. É comum encontrá-lo dividido em judaísmo palestinese e judaísmo helenista, com a intenção de ressaltar as diferenças. É no judaísmo helenista que se encontra o princípio da evolução de uma concepção dualista do homem. O judaísmo palestinese, por sua vez, apóia-se largamente na concepção hebraica do homem, segundo FIORENZA, F. P.; METZ J. B. **O Homem enquanto criatura**, p. 38-39.

<sup>28</sup> Cf. Ibid., p. 38.

mas sim a eleição, a orientação divina, uma vez que “espírito pronto”, originário do texto hebraico do salmo 51 (50), significa “espírito santo” de Deus.<sup>29</sup>

Os termos gregos *psyché*, *pnêuma*, *sarx*, *soma* e *Kardia*, usados no Novo Testamento, ao serem defrontados com seus correspondentes em hebraico, não apontam para um dualismo alma/corpo, no sentido helênico. Apontam o homem como um todo, embora considerado sob diversos aspectos. *Psyché* designa normalmente a vida, embora seja utilizada igualmente para significar o homem inteiro, a pessoa concreta. Seu conteúdo é bastante próximo ao da *nefesh* hebraica; *Sarx* significa a carne animada e igualmente o homem inteiro. É o equivalente grego do basar hebraico; *Soma* designa, no Novo Testamento, o homem nas suas manifestações vitais visíveis, também, frequentemente, usada para significar o homem inteiro; *Pnêuma* pode significar tanto o princípio da vida concedido por Deus, como também a pessoa humana. *Pnêuma* está em conexão com a *rûah* do Antigo Testamento; *Kardia* designa o centro vital do ser humano. Indica a interioridade humana, na qual Deus se manifesta e interpela. Aponta para a unidade pessoal fundamental do ser humano. Seu equivalente em hebraico é *leb*.<sup>30</sup> Essa descrição de significados e correspondências concorre para firmar as justificativas de que a concepção de Humano no Novo Testamento não contém nenhuma conotação dualista, aos moldes que apresenta o pensamento helenista, gnóstico e outros semelhantes, desta mesma época.

Muitos estudiosos concordam que a postura antropológica básica do apóstolo Paulo deriva do judaísmo, não do mundo helenístico, embora não seja desarrazoada a tese de que S. Paulo, nas cartas as suas Igrejas, toma emprestado dos adversários (gnósticos?) muitos termos e conceitos. Contudo, o rígido dualismo que se faz presente em grande parte do pensamento grego da época não é confirmado na superposição entre *sōma* e *psychê* no ensinamento de S. Paulo.<sup>31</sup>

Ao falar do “corpo psíquico” e do “corpo espiritual”, S. Paulo não indica uma ruptura entre “corpo” e “espírito”, mas dois modos de existência do próprio homem: aquele que é fechado na própria autossuficiência (homem psíquico ou carnal) e aquele que é aberto ao dom do Espírito de Deus (homem espiritual). Contudo, em ambos os casos, trata-se do homem integralmente concebido. A

<sup>29</sup> Cf. Ibid., p. 39.

<sup>30</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 325-326.

<sup>31</sup> Cf. GERALDI, H.; RALPH P., F. M. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 297.

mesma questão reaparece quando se trata do tema do primeiro Adão (o Adão pecador) e do segundo Adão (Jesus Cristo). É o homem inteiro que foi expulso do paraíso, o Adão pecador, numa existência fechada a Deus. Isso nada tem a ver com o dualismo corpo-alma, da cultura helênica.<sup>32</sup> Ao se tentar visualizar os acentos principais da antropologia paulinas, deve-se levar em conta o fato de que S. Paulo desenvolve sua antropologia em situações determinadas e considerando determinados antagonistas.<sup>33</sup>

Os cristãos das comunidades primitivas, além de estarem enraizados na compreensão de homem da tradição semita hebraica, contavam com a grande vantagem da fé em Jesus Cristo, modelo pleno do que significava ser homem. Isso clarificava decisivamente a visão de ser humano próprio dos cristãos. Desse modo, a antropologia cristã é marcada definitivamente pela cristologia: Deus se fez homem verdadeiro, menos no pecado. (Hb 4, 15); Deus se fez sarx (Jo 1,14). Essa profissão de fé desautoriza qualquer desprezo à corporeidade, como também todo e qualquer concepção de separação entre corpo e alma. Ela valoriza o homem por inteiro Integralmente considerado.<sup>34</sup>

Se existe uma cisão no ser humano, ela se coloca, no Novo Testamento, na acolhida ou na rejeição do dom de Deus oferecido em Jesus Cristo. Mas é sempre o homem inteiro que se coloca na ordem da aceitação ou não aceitação desse dom.

O dualismo reconhecido pelo Novo Testamento no seio interior de cada ser humano não é o dualismo metafísico, mas o dualismo entre duas realidades: a do “homem velho” e a do “homem novo”, dois modos de existência do homem inteiro, não de dois elementos constitutivos do ser humano.

A visão unitária de ser humano é também exigida pela fé neotestamentária na ressurreição. É o ser humano no seu todo que é ressuscitado. A vitória do “justo” sobre a morte impõe-se como um dos pontos mais firmes da revelação cristã, mesmo que não seja homogêneo o ensinamento sobre o como dessa vitória. Na antropologia semita, a vitória é vista como ressurreição da “carne”. Já na antropologia helenista, como imortalidade da alma. Essa mentalidade influenciou a literatura epistolar tardia, mas esse influxo helênico é minoritário no Novo Testamento. Mas mesmo assim, esse influxo da antropologia helênica é situado no

---

<sup>32</sup> Cf. RÚBIO, A. G. Op.cit., p. 327.

<sup>33</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **O homem enquanto criatura**, p. 40.

<sup>34</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 327.

horizonte da fé num único Deus criador-salvador, que inclui a bondade da matéria e do corpo, na fé da encarnação real de Deus no homem Jesus e na fé da ressurreição do ser humano.<sup>35</sup>

“O homem, que é corpo e é alma, é também, e, sobretudo, uno em corpo e alma”. Em face de uma compreensão dicotômica ou dualista do ser humano, segundo a qual este seria *duas coisas unidas* – corpo mais alma -, a antropologia bíblica o contempla como unidade psicossomática: o homem inteiro é Indistintamente, *corpo animado/alma encarnada*.<sup>36</sup>

Fiorenza e Metz afirmam que, de certa forma, tanto Paulo como os sinóticos e João estão na linha da antropologia cristã originária do Antigo Testamento e que essa antropologia está em contraposição à grega, principalmente porque o homem não é visto como um ser completo e fechado e sim, como aberto em sua carnalidade e realidade terrena para o futuro escatológico de seu mundo, possibilitado por Cristo. Foi principalmente contra a gnose, que tinha a sua forma caracterizada em solo helênico, é que S. Paulo luta e esboça a sua antropologia e escatologia. Paulo salienta que a carnalidade é o local da salvação, uma vez que Cristo nos salvou através de sua doação corporal e que nós só lhe pertencemos total e realmente, se os nossos corpos lhe pertencem.<sup>37</sup>

Para toda a concepção bíblica o homem é unidade. É o ser concreto que se apresenta no seu corpo. Esse corpo é também espírito, alma vivente, pensamento.<sup>38</sup>

Juan Luiz Ruiz de La Peña descreve a unidade corpo e alma no Humano, afirmando que: “A visão cristã do homem, em suma, não é (nem pode ser) dualista: tem de opor-se a toda e qualquer tentativa de explicar a condição humana em termos de duas realidades mutuamente estranhas e hostis, ou meramente justapostas”. E isto não apenas por razões antropológicas, mas também (e principalmente, como advertiu o Concílio de Viena) por razões cristológicas. Com efeito, como se pode sustentar a relevância soteriológica da morte e da

<sup>35</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 328, 329.

<sup>36</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L. **Criação, graça, salvação**, p. 40

<sup>37</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **O Homem enquanto criatura**, p. 43.

<sup>38</sup> A libertação na história. Petrópolis, R.J: Vozes, 1985, p. 80. Segundo Comblin, não há na Bíblia conceitos que se apliquem a distintas partes do homem. As palavras corpo, carne, alma, espírito, por exemplo, no seu equivalente hebraico, não dizem respeito a uma parte ou a um elemento constitutivo do homem, e sim a diversos aspectos de sua totalidade. Mesmo usando palavras gregas, os autores do Novo Testamento conferem-lhes sentidos equivalentes aos sentidos hebraicos. Cf. COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**, p. 77.



ressurreição de Jesus Cristo (eventos corpóreos como há poucos), se o corpo não pertence à verdade do homem-Jesus, ou então não passa de um mero acidente de sua realidade humana? <sup>39</sup>

A concepção unitária de ser humano, tanto do Antigo como do Novo Testamento, concorre diretamente para a unidade na relação fé e práxis. O desvirtuamento dessa concepção trará como natural consequência a fragmentação da vivência da fé e o dualismo entre fé e práxis. Uma autêntica unidade entre fé e práxis se apresenta, deste modo, como um desmembramento consequente da concepção unitária de ser humano. Ver-se-á, a seguir, que a penetração e o desenvolvimento da visão dualista de homem na teologia cristã trará diretas consequências dualistas para a vivência da fé cristã e para a relação fé e práxis.

## 2.2

### As raízes da visão dualista

Como anteriormente foi constatada, a visão unitária do ser humano no Novo Testamento, foi herdada da fé de Israel e enriquecida pelo mistério da encarnação de Jesus Cristo, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem. O Antigo e o Novo Testamento garantem a visão unitária sobre a pessoa humana e sobre a práxis cristã.

A Igreja primitiva procurou manter-se fiel à mensagem do Novo Testamento, mesmo em contato com filosofias e culturas de concepção dualista sobre o ser humano. Os teólogos cristão-primitivos, especialmente em conexão com a argumentação apologética a favor da esperança cristã da ressurreição, acentuaram a ligação entre corpo e alma, no que diz respeito à unidade de vida do homem.<sup>40</sup>

Contudo, a abertura da Igreja primitiva para o mundo grego possibilitou certa infiltração do dualismo helênico grego na interpretação da mensagem cristã.

Apesar da ênfase na unidade de corpo e alma do homem, o dualismo de corpo e alma deu entrada na imagem cristã do homem. No entanto, deve-se reconhecer nisso uma expressão da participação do pensamento cristão-primitivo nas questões

<sup>39</sup> Cf. de LA PEÑA, J. L. **Criação, Graça, Salvação**, p. 42

<sup>40</sup> Cf. PANNENBERG, W. **Teologia sistemática**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2009, volume II, p. 267

gerais da cultura helenista da época e não uma compreensão que pertence ao conteúdo essencial da imagem cristã do homem.<sup>41</sup>

O cristianismo, descendente do pensamento hebraico, na inculturação no pensamento grego dominante no Império romano, aproveita, apesar dos grandes traços e bolsões de dualismo, o pensamento grego como caminho para seu monoteísmo.<sup>42</sup>

A expressão da mensagem cristã no mundo cultural helênico se constituiu como um imperativo da missão evangelizadora da Igreja primitiva. Ela procurou empregar elementos da filosofia grega a serviço da tematização mais rigorosa da fé cristã. E o fez com sabedoria. Mas, o emprego desses elementos possibilitou a infiltração de certo dualismo na visão de homem e de mundo própria dos cristãos.<sup>43</sup> Contudo, a patrística primitiva defendeu contra o platonismo a unidade entre corpo e alma do homem como princípio da antropologia cristã. Esse confronto se deu em pontos fundamentais como: a doutrina órfica adotada por Platão, segundo a qual o corpo deveria ser considerado como prisão ou sepultura da alma; a questão da divindade da alma, considerada, pelo cristianismo, como parte da natureza criatural do homem; a questão da concepção de uma preexistência da alma e da doutrina da reencarnação, também não concebidas pelo cristianismo.<sup>44</sup>

O pensamento dualista que impregnava o mundo greco-romano do tempo da Igreja primitiva provinha, principalmente, da concepção helênica e gnóstica sobre o ser humano. Ambos os pensamentos têm origem muito antiga e se propagaram amplamente em todos os ambientes greco-romanos, como se verá adiante. É com esse ambiente que a Igreja tinha como missão conviver e dialogar, sem perder de vista a concepção unitária do ser humano, sua grande “herança antropológica” recebida na mensagem cristã das Sagradas Escrituras.

Nem todos os padres do Oriente e do Ocidente adotaram a mesma atitude com relação à antropologia dualista helênica e gnóstica, existindo duas tendências no interior da Igreja a respeito deste desafio constituído pela civilização

<sup>41</sup> Cf. PANNEMBERG, W. **Teologia sistemática**, p. 267.

<sup>42</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. **Que mundo? Que homem? Que Deus?** – Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia. São Paulo: Paulinas, 1995, pág. 80.

<sup>43</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 330.

<sup>44</sup> Cf. PANNENBERG, W. *Op.cit.*, p. 267.

helênica.<sup>45</sup> Ambas as correntes sofreram diferentes influências da filosofia grega. A patrística grega foi a mais influenciada pela antropologia dualista, especialmente a neoplatônica. Ao acentuar o caráter ontológico da concepção do ser humano gerou tensões e dificuldades com o caráter histórico da visão bíblica. Seus principais expoentes foram Clemente de Alexandria e Orígenes. A antropologia de Orígenes transpõe vários temas de origem platônica como a “assimilação” a Deus e a preexistência da alma para a perspectiva cristã, deixando abertos problemas de interpretação, o que vai suscitar uma interminável querela na tradição patrística grega. Na patrística latina foi com Agostinho (354-430) que a concepção cristã do homem alcançou uma amplitude e uma profundidade que fizeram dela um marco decisivo na história da cultura ocidental. O neoplatonismo foi a base de sua formação filosófica, tendo em Plotino, Porfírio e Mário Vitorino, as principais fontes filosóficas e antropológicas que confluíram em sua visão do homem. A antropologia agostiniana será a matriz da concepção medieval do ser humano, constituindo-se numa das referências permanentes do pensamento antropológico ocidental até nossos dias.<sup>46</sup>

### 2.2.1

#### O dualismo grego e a Mensagem Cristã

A filosofia grega, de maneira global, tende a uma concepção dualista de alma e corpo, que se apresentam como duas substâncias unidas, mas com redes e atividades separadas, ambas gozando de certa autonomia em suas atividades.<sup>47</sup>

A visão dicotômica do ser humano é muito antiga, anterior mesmo ao desabrochar da filosofia grega. Ela está contida no Orfismo<sup>48</sup> que introduziu na civilização grega, novo esquema de crenças e nova interpretação da existência humana, concebendo inclusive o homem conforme o esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 330.

<sup>46</sup> Cf. HLIMA VAZ, . C. **Antropologia Filosófica I**, p. 63-64. 67.

<sup>47</sup> Cf. COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**, p. 81

<sup>48</sup> O Orfismo e os Órficos derivam seu nome do poeta Orfeu, seu suposto fundador, cujos traços históricos são inteiramente cobertos pela névoa do mito. A religião órfica considera o homem de modo dualista: como alma imortal condenada a viver em um corpo, entendido como tumba e prisão. Sem o Orfismo não se explicaria uma parte essencial do pensamento de Platão e de toda a tradição que dele deriva. Ou seja, não se explicaria grande parte da filosofia antiga: REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 8-9.

<sup>49</sup> Cf. REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**, p. 9.

A concepção dualista do ser humano, embora tendo raízes nas religiões órficas gregas, encontra sua sistematização filosófica e sua definição mais precisa em Platão, especialmente nas obras do período médio.

Ele assume e continua a tradição pitagórica, chamando o corpo de “prisão da alma” (Fédon, 62b). Põe na boca de Sócrates a afirmação de que o verdadeiro filósofo vai ao encontro da morte, (Fédon 64 a 67) a fim de libertar-se da influência do corpo, (Fédon 66 e 67), uma vez que o corpo não só constitui a sede dos baixos instintos, mas é uma limitação da alma. Os órgãos dos sentidos não são concebidos como as janelas ou a “vista” da alma, mas como “grades e calabouço” (Fédon 65e 82e).<sup>50</sup>

Henrique de Lima Vaz, respeitado filósofo brasileiro do século passado interpreta Platão, reconhecendo uma unidade em sua antropologia, resultante da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das idéias.<sup>51</sup> Para Fiorenza e Metz, Platão corrige, até certo grau, os extremos deste dualismo comparando a relação entre corpo e alma à do marinheiro (alma) e da nau (corpo), mas isso não foi o suficiente, e o dualismo permanece também nas obras de Platão sênior e se propaga através da história, mesmo com os esforços de Aristóteles e dos estóicos, para recobri-lo na filosofia do império romano, no gnosticismo e no neo platonismo.<sup>52</sup>

O platonismo, provavelmente, é a influência mais poderosa exercida sobre a concepção clássica<sup>53</sup> do homem, mantendo também indelévels traços de influência sobre a imagem do homem em nossa civilização<sup>54</sup>.

Sob o influxo do pensamento platônico, taxou-se durante séculos, o corpo, quando confrontado com a alma, de inferior. A melhor atitude em frente à vida era subtrair-se às exigências do corpo e a seus apetites e tender para a pureza espiritual duma vida da alma separada do mundo. Esta filosofia da vida influenciou sobre a moral do amor, sobre a educação, sobre a reflexão

<sup>50</sup> Cf. FIORENZA, P.; METZ, J. B. **O Homem enquanto criatura**, p. 29.

<sup>51</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. **Antropologia Filosófica I**, p. 36

<sup>52</sup> Cf. FIORENZA, P.; METZ, J. B. Op.cit., p. 30.

<sup>53</sup> As raízes da concepção clássica do homem devem ser buscadas, sobretudo, na cultura grega arcaica que floresce nos séculos VIII e VII a.C. e apresenta uma extraordinária riqueza de manifestações que a cultura clássica (a partir do século VI) recolherá e organizará num universo espiritual coerente e harmonioso: LIMA VAZ, H. C. Op., cit., p. 27.

<sup>54</sup> Cf. Ibid., p. 35.

filosófica acerca do homem, sobre a concepção acerca do bem e do mal, sobre conceitos teológicos e outros.<sup>55</sup>

Para a concepção bíblica o ser humano é uma unidade. É o ser concreto que se apresenta no seu corpo. Esse corpo é também espírito, alma vivente, pensamento.<sup>56</sup> Contudo, faz-se necessário afirmar que entre a concepção bíblica do homem e a concepção clássica, anteriormente mencionada, existe uma comunidade *temática*, ligada à universalidade da experiência humana e de seus conteúdos fundamentais. Os temas são comuns em relação ao homem, no entanto a concepção bíblica é formulada na linguagem religiosa da revelação. Seu discurso sobre o homem contém uma *teologia implícita*. Nela se delineiam os traços fundamentais da antropologia bíblica que serão retomados pela antropologia cristã.<sup>57</sup>

As afirmações patrísticas sobre a antropologia não conseguiram alcançar plenamente a visão bíblica de unidade de corpo e alma do ser humano, apesar de todas as correções na imagem do homem helenista e especialmente na platônica, por causa das limitações dadas com o modelo da ligação de duas substâncias.<sup>58</sup>

O teólogo José Comblin ressalta que a teologia clássica, de inspiração platônica ou aristotélica, não conseguiu valorizar o corpo, nem uni-lo realmente à alma. O corpo e a alma são considerados por essa doutrina teológica como duas quase substâncias numa união nunca harmoniosa. Segundo ele, o corpo ficou desprestigiado, ligado à matéria, também desprestigiada, enquanto que a alma com suas atividades próprias, ficou prestigiada inclusive tida como imagem de Deus.<sup>59</sup>

Essa mesma teologia, segundo Comblin, pensou o corpo como instrumento da alma para que a mesma possa agir no mundo. As ações que a alma pratica sem o corpo, por exemplo, os atos de pensamento, são superiores às outras. Separou-se, portanto, a atividade intelectual da atividade corporal ou manual. O trabalho se tornara, pois, uma atividade inferior à contemplação.<sup>60</sup> Para ele, desde que se deu a questão do dualismo grego com a mensagem cristã até a idade moderna, a

<sup>55</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. O homem enquanto criatura, p. 30.

<sup>56</sup> Cf. COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**, p. 80.

<sup>57</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. Op.cit., p. 60.

<sup>58</sup> Cf. PANNENBERG, W. **Teologia sistemática: os filósofos do Ocidente**, vol. II. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 269

<sup>59</sup> Cf. COMBLIN, J. Op.cit., p. 81.

<sup>60</sup> Cf. Ibid.

teologia cristã teve que resolver o problema de como enunciar uma concepção unitária do homem com conceitos tirados do dualismo grego. O fato é que quase nunca os teólogos cristãos conseguiram superar tal problema.<sup>61</sup>

Santo Tomás, (1225-1274) pela concepção da alma como forma essencial do corpo e com isso também do homem em si, foi quem apresentou um pensamento de superação desse sinal de dualismo na teologia cristã, que fora confirmado pelo Concílio de Vienne, de 1312, como doutrina da Igreja.

De acordo com o pensamento tomista “a alma não é apenas um princípio parcial do homem, mas aquilo que faz do ser humano em sua realidade corporal um ser humano. Inversamente, o corpo é a forma concreta na qual o ser-homem do ser humano, sua alma, encontra a expressão que lhe é adequada.”<sup>62</sup>

Segundo Lima Vaz, encontramos no pensamento de Santo Tomás, a síntese mais bem sucedida da antropologia medieval, onde se convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio.<sup>63</sup> “O aristotelismo se imporá a partir do século XIII, mas a autoridade de Agostinho continuará elevada acima de todas as outras e só inferior à da *sacra página*, conclui Lima Vaz”.<sup>64</sup>

### 2.2.2

#### A mensagem cristã e o gnosticismo

O grande adversário intelectual e espiritual do Cristianismo nos dois primeiros séculos foi, por certo, o gnosticismo<sup>65</sup>, tornando-se um rival poderoso do Kérigma cristão, ao dar um sentido moral e soteriológico ao dualismo presente na tradição grega.<sup>66</sup>

Bastante desenvolvida no ambiente helênico do século I d. C. a gnose tentou reinterpretar a mensagem cristã no horizonte de compreensão da antropologia

<sup>61</sup> Cf. Ibid., p. 80-81.

<sup>62</sup> Cf. PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**, p. 270

<sup>63</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. **Antropologia Filosófica I**, p. 68.

<sup>64</sup> Cf. Ibid., p. 68.

<sup>65</sup> O gnosticismo é de origem bem anterior ao cristianismo. Suas raízes estão na antiga tradição religiosa hindu e no cosmos irânico-persa. O gnosticismo iraniano desenvolveu-se na Mesopotâmia. Sua estrutura mitológica reflete um dualismo horizontal. Nele luz e trevas são os dois princípios ou divindades primordiais que estão em combate. O gnosticismo sírio surgiu na região da Síria, Palestina e Egito. Sua estrutura mitológica reflete um dualismo vertical. A tarefa de seus pensadores consiste em explicar como surgiu o mal, dado que no início só existia o bem: BRIGHENTI, A. O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade In **REB** 67 (2007) 634.

<sup>66</sup> Cf. LIMA VAZ, H. C. **Antropologia Filosófica I**, p. 62.

dualista. Seu total desprezo pela matéria e pelo corpo confrontava-se com a mensagem cristã da real encarnação de Deus em Jesus Cristo e a ressurreição corporal. A salvação para o gnóstico é a libertação da alma, tornando-se, para ele um disparate, a salvação pela encarnação de Deus e pela ressurreição corporal de Cristo.

A corporeidade vista pelos cristãos como lugar de salvação, para o gnóstico soa como algo monstruoso. O corpo para ele é prisão, de onde o espírito deve se libertar, para efetuar a salvação. Diante disso, o gnóstico é levado a rejeitar a encarnação real de Deus em Jesus Cristo, como também a ressurreição do corpo. Daí entendermos melhor a insistência com que o Novo Testamento, principalmente em São Paulo e São João, reitera a importância da *sarx* de Jesus Cristo para a salvação, como também o valor salvífico de ressurreição.<sup>67</sup> Fiorenza e Metz afirmam que:

Os ensinamentos errôneos nas comunidades cristãs influenciadas pela gnose foram, pelo menos parcialmente, motivo para os escritos paulinos e joaninos.(...) A mesma luta defensiva contra a gnose espelha-se em medida diferente nos escritos dos Padres Apostólicos até Agostinho e caracteriza decisivamente sua antropologia.<sup>68</sup>

A gnose penetrou em círculos cristãos com grande capacidade de adaptação. Não foi nada fácil a luta da Igreja contra a infiltração gnóstica. A patrística, porém, nessa luta, seguirá duas linhas diversas, a saber: os padres que insistirão na unidade do ser humano, enraizados mais na intencionalidade expressa na Sagrada Escritura e os padres que aceitarão o dualismo antropológico como meio de expressão, mas respeitando a intencionalidade básica da fé, utilizando-se de um dualismo moderado de orientação platônica como instrumento de luta contra as teses dualistas radicais da gnose.<sup>69</sup>

Os padres apologistas mantêm fidelidade à visão cristã unitária do homem, mas a utilização que fazem do instrumental lógico grego em suas reflexões acarreta o início da penetração do dualismo na mensagem que querem transmitir. Dentre os padres apologistas que se debruçaram sobre esta reflexão, destacam-se: Justino, Taciano, Atenágoras e Teófilo. Em todos eles prevalece

<sup>67</sup> Cf. RÚBIO, A. G. **Unidade na Pluralidade**, p. 331.

<sup>68</sup> Cf. FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. **O homem enquanto criatura**, p. 43, 44, 45.

<sup>69</sup> Cf. RÚBIO, A. G. *Op.cit.*, p. 331- 332.

indubitavelmente a visão unitária de homem, apesar de que o instrumental de suas reflexões seja helênico.<sup>70</sup>

No Ocidente, já a partir de Tertuliano, a aceitação do dualismo antropológico é mais acentuada do que no Oriente. Ele foi influenciado pelo dualismo do platonismo médio. Mas é S. Agostinho<sup>71</sup> que, ao lutar radicalmente contra o dualismo maniqueísta,<sup>72</sup> rejeitará todo tipo de dualismo. Contudo, na doutrina sobre pecado original e na tentativa de fundamentar adequadamente a imortalidade da alma, aceitará postulados importantes do dualismo neoplatônico, embora sempre matizados com a visão cristã do homem. A conexão entre pecado e corpo, em S. Agostinho, leva a conclusões de que, embora o corpo não seja mau, por ser criatura de Deus, ele serve, com sua vida instintiva, de tentação para a alma. O primado que S. Agostinho concede à alma faz com que o tempo e a história não sejam suficientemente valorizados e o mundo das realidades terrestres lhe mereça uma atenção um tanto secundária.<sup>73</sup>

Quanto ao magistério da Igreja, esse esteve sempre atento ao perigo do dualismo com relação à mensagem cristã. O magistério também utilizará o instrumental da filosofia helênica, mas sempre defendendo a unidade básica do ser humano, ameaçada repetidamente pelos dualismos filosóficos. A mediação antropológica utilizada é de origem dualista, mas a perspectiva soteriológica em que o magistério se coloca faz com que este rejeite as tendências dualistas que levam à cisão radical entre espírito e matéria, no ser humano. O homem inteiro é criado por um Deus bom e o homem inteiro participa da salvação e da glorificação. O magistério da Igreja, atento a infiltração do dualismo no

---

<sup>70</sup> Cf. Ibid., p. 332-333.

<sup>71</sup> A primeira fase de desenvolvimento e formação de S. Agostinho deu-se no maniqueísmo. Convertido ao cristianismo, ele passou a negar e a combater o maniqueísmo, através de pensamentos buscados no neoplatonismo. Mas mesmo assim, ele permanece sob a influência das formas de pensar e das interrogações maniqueístas. Esta sua recepção crítica e constrangida pode ser demonstrada em três pontos: *Primeiro*: em sua valorização da alma e a sua união com o corpo; *Segundo*: na valorização negativa do corpo como lugar preferencial de aparecimento do pecado; *Terceiro*: na relação da alma com a história e a escatologia: Cf. FIORENZA, F.P.; METZ, J. B. **O homem enquanto criatura**, p. 47-48.

<sup>72</sup> Maniqueísmo, de um dualismo radical, é uma variante particularmente influente da gonose. Mani, de onde vem o termo maniqueísmo, viveu no século III d.C. Sua antropologia dualista teve bastante penetração na Europa greco-romana e também no cristianismo: RÚBIO, A. G. Op.cit., p. 334.

<sup>73</sup> Cf. Ibid., p. 334-335.



cristianismo, sempre defendeu a unidade fundamental do homem, em declarações sinodais e conciliares.<sup>74</sup>

### 2.2.3

#### O dualismo cartesiano e suas consequências

Contudo, certamente não foram o dualismo platônico e o neoplatônico os únicos a influenciar a vida e a reflexão da teologia e da antropologia, mas também o dualismo cartesiano, que chega a nós ao alvorecer dos tempos modernos. Descartes desenvolverá uma visão do ser humano rigorosamente dualista, onde o corpo é simplesmente matéria espacial, mera extensão mensurável matematicamente, uma máquina que pode funcionar independente da alma. A finalidade única da alma é pensar, por isso ela não interfere na vida biológica do ser humano e vice versa. Pensamento e vida biológica são substâncias radicalmente separadas. Uma pode subsistir sem a outra. Suas relações no ser humano são puramente extrínsecas.<sup>75</sup>

A idéia racionalista do homem apresenta um dualismo essencialmente diverso do dualismo clássico, de feição platônica ou platonizante. Segundo o dualismo racionalista, o espírito, como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Idéias (como no Fédon Platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo. Desse modo, a antropologia de Descartes divide-se em uma *metafísica* do espírito e uma *física* do corpo, e sendo ainda que as duas substâncias apresentam-se como “naturezas completas”, podendo subsistir uma sem a outra.<sup>76</sup>

O dualismo cartesiano vai se mostrar plenamente constituído com a publicação do *Discurso do Método*, em 1637 e das *Meditações da primeira filosofia*, em 1641. Daí se define a estrutura fundamental da antropologia racionalista: “de um lado o “espírito” cujo existir se manifesta na evidência do *Cogito*; de outro, o “Corpo” obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo”. O mundo passa então ser a grande máquina capaz de ser analisada pela razão, e por ela reproduzida na forma de modelo matemático.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Cf. Ibid., p. 339-342.

<sup>75</sup> Cf. Ibid., p. 101.

<sup>76</sup> Cf. VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica I**, p. 82-83.

<sup>77</sup> Cf. Ibid., p. 83.

Batista Mondin afirma que para Descartes o pensamento é substância, é algo que existe por si Independentemente da realidade corpórea. Esse existir por si é a sua substancialidade. Para ele, a essência do homem consiste, pois, no pensamento. O seu ser revela-se como pensamento. Só o pensamento lhe é essencial para ser. Quanto ao corpo, ele o considera uma substância completa, que existe por si, diversa da alma e oposta a ela. O corpo é constituído pela *res extensa* (coisa extensa), ao passo que a alma é constituída pela *res cogitans* (coisa pensante). Quanto ao corpo, afirma ele que não há nenhuma diferença entre o homem e os animais: uns e outros não passam de autômatos ou máquinas semoventes. O que distingue o homem dos animais é a alma. Os animais não têm alma, nenhuma alma; o homem tem uma alma criada por Deus.<sup>78</sup> Henrique de Lima Vaz completa este pensamento dizendo que, para Descartes o corpo humano é integrado no conjunto dos artefatos e das máquinas, e só a presença do “espírito”, manifestando-se sobretudo na linguagem, separa o homem do “animal-máquina”.<sup>79</sup>

Pode-se dizer que Descartes “des-animou” a matéria e “desmaterializou” a alma. O corpo tornou-se assim matéria cognoscível, que consiste em extensão, é um espaço cheio. (...) A alma deve ser entendida como espírito cognoscível, que se identifica com a consciência e pensamento. Para Descartes, o corpo é objeto das ciências naturais e a alma é objeto da filosofia.<sup>80</sup>

Batista Mondin considera que, em Descartes, a supervalorização do racional e a idolatria da razão elevada à categoria de medida de todas as coisas, desencadearão consequências catastróficas sobre os princípios da fé cristã. No século XVIII, com a aplicação rigorosa do princípio da soberania da razão, a negação da tradição e da Revelação do sobrenatural será considerada não só legítima, mas também necessária. Consequências semelhantes foram também as advindas da doutrina cartesiana sobre a natureza dos corpos animal e humano, entendidos como um mecanismo automático, o que abriu portas ao mecanismo, que tentou explicar a vida pelas leis da matéria.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Cf. MONDIN, B. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**, vol. 2. São Paulo, Paulinas 1982, p. 70-71.

<sup>79</sup> Cf. VAZ, H. C. L. Op., cit., p. 84.

<sup>80</sup> Cf. STRIEDER, I. O Homem como Ser Corporal In **Síntese: nova fase** 56. (1992) 107.

<sup>81</sup> Cf. MONDIN, B. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente**, p. 78.

A concepção dualista do Humano permite legitimar grande parte das mazelas que acontecem na comunidade cristã, como por exemplo, a valorização maior do trabalho intelectual ao braçal, a atitude daqueles que aos domingos querem cuidar da alma, enquanto durante a semana enganam e exploram seu próprio corpo e o corpo de seu semelhante, a divisão da vida em realidades espirituais e realidades puramente mundanas, e também os racismos, a exploração, as torturas, e outras coisas mais.<sup>82</sup>

Na modernidade o movimento científico impõe também seu dualismo antropológico com a principal característica de tomar o ser humano como objeto das suas investigações. Daí decorre a radical consequência de o homem ser visto com a mesma indiferença como se enxerga uma pedra ou uma ferramenta, reduzindo-se, para a ciência, às observações cada vez mais quantitativas que dele se acumulam.<sup>83</sup>

## 2.3

### O dualismo na primeira evangelização Latino-Americana

#### 2.3.1

#### Raízes do povo latino americano e Caribenho – traços gerais.

O Continente, hoje chamado latino-americano, tem suas raízes humanas fincadas num passado longínquo, que corresponde ao final do período denominado pelos arqueólogos e historiadores de Idade Paleolítica (Idade da Pedra Lascada). “É tarefa ainda impraticável precisar rigorosamente uma data para a chegada dos povoadores asiáticos à América”.<sup>84</sup>

O documento de Aparecida assegura que os indígenas estão na raiz primeira da identidade latino-americana e caribenha.<sup>85</sup> Outra, é a raiz constituída pelos afro-americanos, arrancados da África e trazidos para cá como gente escravizada.

<sup>82</sup> Cf. STRIEDER, I. Op.cit., p. 108-109.

<sup>83</sup> Pe. Comblin oferece ainda uma breve reflexão sobre a concepção do ser humano na visão das ciências biológicas, do idealismo e do cientismo, em *Antropologia Cristã I*, p. 87.

<sup>84</sup> AQUINO, R. S. L. et al. **História das Sociedades Americanas**. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 29.

<sup>85</sup> A América era demasiadamente povoada quando os espanhóis aqui chegaram pela primeira vez. A população índia era calculada em 80 milhões, tão abundante que parecia que a força de trabalho nunca se esgotaria. Rapidamente essa população foi sendo eliminada pela violência que os conquistadores infligiram a ela: SÂNCHEZ-ALBORNOZ, N. *População da América Espanhola Colonial* In **América Latina Colonial**, Leslie Bethell/org. São Paulo: USP, 1984, p. 23.27; HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 96.

E a outra raiz é a população pobre da Europa que migrou para cá a partir do século XVI, em busca de melhores condições de vida, e o grande fluxo de migrantes a partir do século XX. Assim foi formada a base social e cultural de nossos povos latino-americanos e caribenhos.<sup>86</sup>

Os estados ibéricos que empreenderam o projeto de conquista e colonização da América Latina<sup>87</sup> eram estados estritamente católicos.<sup>88</sup> Portugal e Espanha estavam atrelados ideológica e juridicamente a Roma. Os projetos da Igreja e do Estado se complementavam. Desse modo, o conquistador e o evangelista desempenhavam a mesma função para o Estado. No século XVI a Espanha combatente se torna missionária. Sua mentalidade imbuíu-se de uma nova vocação, a da cruzada pela catolicidade: sua batalha agora era a de descobrir, conquistar, converter e civilizar, pela virtude, pela ciência, e pela arma, através de santos, sábios e capitães.<sup>89</sup>

### 2.3.2

#### A primeira evangelização da América Latina

A chamada primeira evangelização da América ocorreu ao longo dos séculos XV e XVI e teve seu movimento missionário coordenado diretamente pela Coroa da Espanha. Foi marcada pelo regime do “padroado”, que dava aos reis espanhóis o direito sobre as terras descobertas e futuras conquistas, direito esse concedido pelos pontífices romanos da época. Em face disso, a Santa Sé confiava a esses reinados a missão de converter à fé cristã os povos submetidos pelo processo de dominação colonial. Os missionários eram, pois, colocados diretamente a serviço dos monarcas católicos, comprometendo-se defender os interesses régios no exercício da atuação evangelizadora.<sup>90</sup> A primeira

<sup>86</sup> Cf. DA 88.

<sup>87</sup> A civilização que se abateu sobre estas terras, vindas do além mar, vivia a explosão criadora do Renascimento: A América aparecia como uma invenção a mais incorporada, junto com a pólvora, imprensa, papel e bússola, ao efervescente nascimento da Idade Moderna: GALELANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 28.

<sup>88</sup> Cf. AZEVEDO, I. B. **As Cruzadas Inacabadas**: introdução à história da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980, p. 42.

<sup>89</sup> Cf. Ibid.

<sup>90</sup> Nossos povos, desde a primeira invasão européia, vêm experimentando uma influência bem peculiar de “evangelização. A alegre e boa notícia do Mestre de Nazaré significou para nossos povos sofrimento e morte, e tarda muito a ressurreição: WAGUA, A. Antiga e Nova Evangelização dos Índios In **REB** 47 (1987) p. 7

evangelização realizou-se, pois neste contexto de vinculação religiosa e poder político.<sup>91</sup>

Padre Comblin fala de dois projetos de evangelização formulados desde o início da conquista: o projeto de “cristandade das índias” e o projeto “colonial”. O *primeiro* projeto, o de “cristandade das índias” consiste em ir à frente para evangelizar os habitantes da América antes da chegada dos conquistadores, e estabelecer reinos cristãos novos e autônomos, dependentes apenas do rei e do Papa, mas não dos conquistadores. Esse projeto, desenvolvido primeiramente pelos Franciscanos e sequenciado pelos Jesuítas foi heróico, santo e gigantesco, contudo historicamente estava condenado pela força política dos conquistadores, que no auge da perseguição conseguiram do próprio papa a expulsão dos Jesuítas e a supressão da companhia. O *segundo* projeto, denominado colonial, era de propriedade dos reis, governadores, administradores, conquistadores e grandes proprietários. A evangelização consistia na transposição nas terras novas das instituições eclesásticas da metrópole: bispado, paróquias, conventos, sacramentos, catequese, organizações religiosas. As instituições eclesásticas não eram evangelizadoras nem dos indígenas, nem dos escravos negros, nem sequer dos brancos. Apenas administravam a fé.<sup>92</sup>

Esta Igreja estabelecida legitimou o sistema colonial, a invasão das terras dos indígenas, a sua escravização, o comércio dos escravos negros e a economia baseada no trabalho escravo. Justifica tudo. Era parte do sistema colonial. A religião que ensinava, era uma religião selecionada, purificada de todo fermento de protesto social ou político.<sup>93</sup>

A primeira evangelização da América Latina foi cercada de um grande entusiasmo missionário vivido por Religiosos Agostinianos, Dominicanos, Franciscanos, Mercedários, Jerônimos, Carmelitas, Jesuítas que compuseram relação de Ordens e Congregações Religiosas as quais para cá vieram: entre a descoberta (1492) e 1822 são 1.068 expedições missionárias, trazendo nada menos que 15.585 religiosos.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Cf. AZZI, R. A Segunda Evangelização do Brasil In **Convergência**, 235 (1990) 433-434.

<sup>92</sup> Cf. COMBLIN, J. A Nova Evangelização da América Latina e o Caminho da Reconciliação In **Convergência**, 217 (1988) 542-543.

<sup>93</sup> Ibid., p. 543-544.

<sup>94</sup> Cf. BOFF, C. Lições da Primeira Evangelização In **REB** 52 (1992) 517.

A primeira evangelização da América Latina deu-se num processo de colonização/evangelização. Em virtude do padroado<sup>95</sup>, a América não foi propriamente evangelizada pela Igreja, mas pela Cristandade, ou seja, a sociedade cristã ibérica, Igreja e Estado juntos. Este pode ser tido como o principal fato gerador de todas “as ambiguidades e abusos”: “a espada política, sob o pretexto de servir ao evangelho, acabou servindo-se dele como uma ideologia legitimadora de suas arbitrariedades”. A chamada “Conquista” desencadeou um imenso massacre dos povos ameríndios, um verdadeiro genocídio. Em meio século (1500-1550) a população indígena da América Latina baixou de 80 para 10 milhões. Isto significa que de 8 indígenas, 7 foram destruídos. O combate da ala profética da Igreja a essa atrocidade possivelmente tenha atenuado tão grande violência da parte dos conquistadores, mas na verdade, não conseguiu inverter o curso implacável das coisas. Faz parte desta ala profética, missionários como: Bartolomeu de las Casas, Antônio de Montesinos, Juan del Valle, Antônio de Valdivieso, Cristobal de Pedraza, Pablo de Torres e outros, tendo como principal representante Bartolomeu de Las Casas.<sup>96 97</sup>

No Brasil, o processo colonização/evangelização não foi muito diferente, embora tenha tido suas atenuantes, pelo gênio português ter se mostrado menos rígido que o espanhol, até certo ponto contemporizador e flexível.<sup>98</sup>

### 2.3.3

#### A primeira evangelização da América Latina e o dualismo

A autêntica evangelização é sempre acompanhada de “sinais” que garantem a verdade da Palavra. Isso é claro no exemplo de Jesus (Mc 16,15.17), o mesmo se dando com os Apóstolos, particularmente com Paulo (2 Cor 12,12). Estes sinais são os milagres e as virtudes, sendo que as virtudes são o sinal mais importante,

<sup>95</sup> Roma e Madri entendiam o padroado cada qual a seu modo. Madri entendia por padroado o domínio econômico e político, enquanto Roma pensava em domínio ideológico. Podemos também percebê-lo como uma “santa aliança”, resultado da situação de dependência recíproca entre os dois superpoderes da época, Roma e Madri. Ambos trocam entre si debilidades e forças, trocam favores mútuos para se firmarem no poder: HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994, p. 295-296.

<sup>96</sup> Cf. BOFF, C. **Lições da Primeira Evangelização**, p. 520-522. 532.

<sup>97</sup> Ver o artigo “Liberdade e Servidão: missionários e teólogos espanhóis do século XVI frente à questão indígena” In **REB** 47 (1987) p. 16-45. Paulo Suess reflete sobre as lutas pela *justiça na conquista* das Índias Ocidentais, a partir do serviço jurídico prestado pelas diversas congregações e ordens religiosas às causas indígenas.

<sup>98</sup> Cf. BOFF, C. Op.cit., p. 522.

no dizer do próprio Cristo. (Mt 7, 21-23). As obras do amor são superiores a todos os prodígios (1 Cor. 13,1).<sup>99</sup>

Pois bem, a associação histórica com os conquistadores e colonizadores e os métodos empregados para evangelizar fizeram com que a primeira evangelização deixasse uma impressão global bastante negativa na alma dos índios. A avareza para com as riquezas aqui encontradas, a violência e o genocídio para com os indígenas, e todas as outras faltas de consideração e respeito para com a população nativa eram contra testemunhos à evangelização que aqui se apresentou diretamente ligada à colonização. O conquistador/colonizador avarento, que trucidava o indígena era também aquele que fazia parte do grupo dos que traziam a mensagem cristã.

O que mais espantou os indígenas foi a cobiça dos espanhóis. Sua fome pelo ouro era tão grande que levou os índios a concluir que o deus deles devia ser aquele metal. Célebre é a declaração do cacique Hatuey, diante de um cofre cheio de ouro e de jóias:

Eis aqui o deus dos espanhóis. Se vos parece de bom aviso, façamos-lhe bailes e danças e assim procedendo o tornaremos contente e ele ordenará aos espanhóis que não nos façam mal”. E assim dançaram diante do cofre até se fatigarem <sup>100</sup>.<sup>101</sup>

O anti-testemunho dos espanhóis conquistadores/colonizadores, como todo anti-testemunho evangélico, é portador de um dualismo que compromete a autenticidade da ação evangelizadora. Las Casas descreve o efeito que esse anti-testemunho causava nos índios:

... Os índios riem de tudo quanto se lhes diz de Deus e alguns não acreditam em nada e fazem zombarias. Em verdade, têm de nosso Deus a opinião de que é o mais iníquo e malvado de todos os deuses, pois que tem servidores de tal natureza. (...) Choram seus deuses dia e noite, pensando que eram melhores que os nossos.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Cf. Ibid., p. 534.

<sup>100</sup> BOFF, C. Lições da Primeira Evangelização, p. 536 *Apud* B. L. CASAS. **O paraíso perdido**. Brevíssima relação da Distribuição das Índias, LP&M, Porto Alegre: 1985, p. 40-41; cf. também p.67 e 122.

<sup>101</sup> “... Foram os espanhóis que sacrificaram desde todos os tempos à sua deusa *Avareza* um número muito maior de índios por ano; porque o número de índios que sacrificaram a essa deusa por eles tão amada e adorada é tal, que os índios nunca sacrificaram tantos nem em cem anos. O que os Céus, a terra, os elementos e as pedras testemunham e gritam... é que esses países eram muito abundantes em povo quando ali entramos e que agora estão destruídos e desolados... havendo sido mortas e destruídas 20 milhões de almas”: BOFF, C. Lições da Primeira Evangelização, p. 535. *Apud.*, **Extrato da Décima réplica**.

<sup>102</sup> Cf. Ibid., p. 536, *Apud.* B. LAS CASAS, Cit. in Op.cit., p. 127-131.

Bartolomeu de Las Casas foi um dos primeiros a delatar com veemência a cultura do massacre que viu ao redor de si<sup>103</sup>, chegando a ser acusado como criador da “lenda negra” de uma Espanha desumana e cruel.<sup>104</sup> Agitava a corte espanhola com suas inflamadas denúncias contra a crueldade dos conquistadores da América, dedicando sua fervorosa vida em defesa do índio. Dizia que os índios preferiam ir ao inferno para não se encontrarem com os cristãos.<sup>105</sup> Frei Domingos de Santo Tomás, também delata as atrocidades cometidas pelos espanhóis conquistadores, afirmando assim sobre a prata enviada à Coroa espanhola entre 1551 e 1560: “não é prata o que se envia a Espanha, é suor e sangue dos índios”.<sup>106</sup>

O papa João Paulo II, no discurso em sua chegada a Santo Domingo para a abertura da Conferência de Puebla em 1979, referindo-se ao tempo de colonização da América, reconheceu com gratidão a luta em prol da justiça e da paz empreendida por missionários como Antônio de Montesinos, Bartolomeu de Las Casas, João de Zumárraga, Vasco de Quiroga, João Del Valle, Julião Garcés, José de Anchieta, Manuel da Nóbrega e tantos outros que defenderam os índios perante os conquistadores e encomenderos, até com a própria morte, como o bispo Antônio Valdivieso.<sup>107</sup> Esses, e uma centena de outros padres, foram grandes missionários e significaram uma Igreja missionária propriamente dita. Eles puderam ter fé, pois deram lugar ao outro como outro. Eles distinguiram cristandade de cristianismo, evangelho de cultura.<sup>108</sup>

“Qual o projeto histórico, existencial que levou os europeus, desde o século XV, a oprimir desta maneira outros homens, reduzindo-os a uma “coisa”, uma “mão de obra”, um “instrumento” a seu serviço?” Pergunta E. Dussel. Segundo ele, Bartolomeu de Las Casas nos responde nas categorias da segunda escolástica:

---

<sup>103</sup> Na obra *História de las Indias* (III, 29), Bartolomeu de Las Casas conta como uma tropa de espanhóis que ele acompanhava como capelão partiu os corpos de um grupo de índios, simplesmente para verificar se suas espadas eram tão afiadas, quanto pareciam. Las Casas, na famosa obra *Brevíssima Relación de las Indias*, traça um quadro macabro dos massacres efetuados pelos espanhóis nos primeiros decênios de sua presença na América, afirma HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e Caribe**, p. 94.

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*, p. 94.

<sup>105</sup> Cf. TODOROV, T. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1982, p. 162 – 165.

<sup>106</sup> Cf. AQUINO, R. S. L. et al. **História das Sociedades Americanas**, p. 108.

<sup>107</sup> Cf. SD, p. 14.

<sup>108</sup> Cf. DUSSEL, E. D. **Caminhos de Libertação Latino-Americana: História, Colonialismo e Libertação**, tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 74.



O motivo (final) pelo qual os cristãos mataram e destruíram tantas e tão infinito número de almas foi apenas por ter por seu fim último o ouro e encher-se de riqueza em poucos dias, e, ainda, subir a postos muito elevados, sem serem estes proporcionais a suas pessoas.<sup>109</sup>

Todorov tem igual resposta para perguntas semelhantes a essa. Segundo ele, o motivo de tantos males é a cobiça. Os espanhóis não matam os índios devido ao ódio que tem deles. “Matam porque querem ficar ricos e ter muito ouro, é este o único objetivo, graças ao trabalho e ao suor dos atormentados”.<sup>110</sup>

Sem se deixar levar por radicalismos, não se pode negar que o comportamento do conquistador foi sempre violento: matou milhares de indígenas, saqueou suas riquezas, explorou sua força de trabalho, desestruturou o mundo nativo mediante uma conquista que não foi unicamente militar, mas também racial, religiosa, econômica, cultural e política.<sup>111</sup>

Como explicar esse tipo de ação colonizadora empreendida por cristãos? Como justificá-la? Se é que é possível fazê-lo. É suficiente aludir ao desejo de enriquecer-se, para explicar tantos massacres?

E. Dussel dirige uma contundente crítica à Igreja daquela época e à sua teologia, afirmando que apesar de todo esse genocídio,

os cristãos e seus teólogos europeus, triunfalmente reunidos em Trento ou em torno da Reforma, não verão nenhum pecado no fato *natural*, econômico e político da imolação de uma raça ao projeto do “estar-na-riqueza”. Este novo ídolo, o “bezerro de ouro”, terá não apenas vítimas de índios, mas igualmente de africanos vendidos como escravos e asiáticos, os das guerras do ópio.<sup>112</sup>

Foi o dualismo da teologia que permitiu que os teólogos pudessem, com tanta facilidade, justificar a redução dos índios a condição de servos, como fizeram no século XVI, assim como também a tortura praticada pela Inquisição, ou a escravatura praticada universalmente. Somente foi possível porque para os patrocinadores dessas ações, o corpo não era realmente o homem. Tirar a

<sup>109</sup> Cf. Ibid., p. 59.

<sup>110</sup> Cf. TODOROV, T. **A Conquista da América**: a questão do outro, p. 169-170.

<sup>111</sup> Cf. AQUINO, R. S. L. et al. **História das Sociedades Americanas**, p.105.

<sup>112</sup> Cf. DUSSEL, E. D. **Caminhos de Libertação Latino Americana**, p. 62.

liberdade do corpo e torturá-lo podia ser justificado, porque o corpo ficava de certo modo exterior à pessoa humana, como seu instrumento, afirma.<sup>113</sup>

Para E. Dussel, a falta de consideração, o desrespeito e até o mesmo o genocídio da cultura e da população indígena não é uma questão de mera formulação econômica, mas explicitamente uma questão teológica, porque reduz o outro, o pobre, o índio a mero bárbaro, o “não ser”.<sup>114</sup> Na categoria do “não-ser” estão incluídos todos os homens que se situam fora do mundo do dominador, do aristocrata (“o mesmo”). O que eles não compreendem, não pensam, consequentemente, não é. A entologia e a teologia que nela se fundam como pensar dominador reduzem o pobre, o outro, o que está mais além do horizonte do mundo do dominador, a nada.<sup>115</sup> Quando a compreensão não é acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, ela corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao “tomar”; o saber será subordinada ao “poder”.<sup>116</sup> É com base neste jeito de pensar que, para Parmênides, o bárbaro “não é”, como também o índio para Fernández de Oviedo.<sup>117</sup>

Segundo Dussel, o “discurso” que justifica esse modo de pensar e agir é assim anunciado:

O que eu não compreendo é sem sentido; o sem-sentido é o não-ser; quando alguém diz o que não-é enuncia o falso; dizer o falso como falso é mentira; antes que os outros prossigam mentindo é melhor civilizá-los; mas como se negam a receber o dom benefício da civilização é preciso fazer guerra contra eles; como, todavia, se defendem, muitos morrem e outros são reduzidos à servidão.<sup>118</sup>

É com base neste pensamento que foi justificado o grande número das atrocidades que os conquistadores e piratas europeus impuseram aos índios americanos. Teoricamente, essa violenta façanha foi possibilitada pelos filósofos e teólogos europeus, por haverem investido previamente o índio do caráter de infiel,

<sup>113</sup> Cf. COMBLIN, J. **Antropologia Cristã**, p. 82.

<sup>114</sup> Dussel justifica essa afirmação, recorrendo à seguinte ilustração: “O antigo ontólogo grego, irmão dos conquistadores gregos que expulsaram os primitivos habitantes “bárbaros” do sul da Itália para instalar o *logos* ou a razão da cultura grega na chamada “Magna Grécia”, disse: “O ser é, o não-ser não é”, isto é, “pensar é o mesmo que ser”. O ato de pensar (*noein*) é grego, evidentemente; mais além da civilização grega está o não-ser, o bárbaro, o sem sentido. Veja em DUSSEL, E. **Caminhos de Libertação Latino Americana**, p. 63.

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>116</sup> Cf. TODOROV, T. **A Conquista da América: a questão do outro**, p. 157.

<sup>117</sup> Cf. DUSSEL, E. D. *Op.cit.*, p. 62- 63

<sup>118</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63-64.

bárbaro, pagão, não-ser, nada, enfim, “aquele que deve ser humanizado pela conquista”.<sup>119</sup>

Alguém pode ser “chamado cristão” quando tem fé, fé cristã. Contudo, a práxis da conquista nega a fé daqueles que eram tidos por cristãos. Mas qual é a fé expressa na práxis dos conquistadores? Seria ela a fé cristã, embora eles se declarassem cristãos? Se a práxis dos conquistadores cristãos para com os índios não condiz com a fé cristã, de onde, então, provém tal dualismo?

Dussel responde a essa questão, recorrendo ao seguinte raciocínio: Hegel ao divinizar a razão faz com que a questão da fé passe para o interior da filosofia. Aquilo que se acredita passa a ser sabido, pensado: “o pensar é o ser na totalidade do compreender o mundo como saber absoluto”. Isso leva a não considerar o “outro”, não reconhecendo seu caráter de exterioridade. Ele é irracional, “não-é”.<sup>120</sup> Trata-se, aqui, de um ateísmo, o ateísmo do “deus” da totalidade hegeliana. Esse ateísmo é a condição de possibilidade da revelação do Deus criador. É isso que justifica, para o conquistador, imolar o índio ao “deus ouro”. Fazê-lo, totaliza-se, diviniza-se o homem europeu. Para se romper esse dualismo, faz-se necessário, primeiramente, destronar tal “deus”, para descobrir o “tu” o “outro homem”. Ser ateu de “tal deus” é a condição para se crer no Deus cristão, cuja pauta concreta é antropológica: “Tive fome e me destes de comer... cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,35-40).<sup>121 122</sup>

Feito esse caminho de reflexão, pode-se ainda perguntar: não seria uma contradição com a fé cristã, admitir que homens de Igreja, tidos por cristãos, se tornassem conquistadores, opressores, guerreadores contra outros homens, em nome de sua pretensa fé? Como foi possível o Cristianismo, que carrega consigo a mais decidida mensagem a favor da pessoa humana, aqui ter sido por tantos séculos o principal, e por vezes, o único instrumento de rebaixamento dessa pessoa humana, a serviço do projeto de uma minoria?<sup>123</sup> Como justificar essa

<sup>119</sup> Cf. Ibid., p. 64.

<sup>120</sup> O medo da “alteridade” é sintomático dos que sempre viveram encurralados numa “totalidade” sem perspectivas sobre o mundo mais vasto. A alteridade era para o conquistador europeu uma ameaça, diretamente dirigida contra a lógica que os mantinha presos, segundo HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**, p. 98.

<sup>121</sup> Cf. DUSSEL, E. D. D. **Caminhos de Libertação na América Latina**, p. 64-66.

<sup>122</sup> Dussel, neste mesmo escrito, reflete essa mesma questão no pensamento de Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Schelling; DUSSEL, E. **Caminhos de Libertação Latino-Americana**, p. 64-67.

<sup>123</sup> Cf. HOORNAERT, E. Op.cit., p. 12.

atitude dualista? E. Dussel afirma que tudo isso era possível, porque passava a ser a essência do próprio cristianismo o fato de este ter se identificado com *a cristandade*, o que significa, em curtas palavras, que “na metamorfose da “cidade de Deus” o reino escatológico acabou por se identificar com uma cultura: a cristandade. Em decorrência disso, as *cruzadas* passaram a ter significação de guerras santas, contra os infiéis, os bárbaros, os incultos, o perigoso, o não-ser, o nada, que deviam ser civilizados e convertidos à fé cristã. E assim, surgindo também o *padroado*<sup>124</sup>, como potestade missionário-conquistadora da cristandade sobre as culturas e os homens descobertos. Patrocinava essa atitude a teoria da *reconquista* – expansão opressora e dialética da cristandade, do “mesmo” sobre o outro, como dominação cultural, política, econômica e religiosa, onde o “eu” europeu se impõe como o único Indeterminado Incondicional, universal, natural, absoluto, divino, totalizado. Sob essa inspiração, fé passa a ser ensinada como doutrina teórica, num catecismo, que é necessário memorizar, repetir, recordar. A fé é transformada no saber, o que marca a passagem do cristianismo para a cristandade. O lugar do *amor-de-justiça*, da *esperança* e da *fé* no outro passa a ser ocupado pela *razão-visível*. O homem perfeito da mentalidade moderna é, então, o sábio, o cientista. Dussel vê, neste modelo de evangelização, o pecado da dominação pedagógica, que, segundo ele, não foi considerado pelos teólogos do Concílio de Trento, nem pelos do Vaticano I nem II.<sup>125</sup>

Contudo, cabe aqui destacar o empenho de uma autêntica evangelização empreendida por grandes missionários, como: Antônio de Montesinos, Pedro de Córdoba, Bartolomeu e centenas de outros, no acolhimento e no reconhecimento do pobre, do índio, do outro.<sup>126</sup>

Dussel caracteriza de “primeira totalização”<sup>127</sup> a época denominada de “cristandade das Índias” (1581-1606). Trata-se da estruturação de um “todo”, de

<sup>124</sup> Ao chegarem à América e ao Caribe, os europeus agiram desde o início como se fossem donos das terras daqui. A legitimação dessa atitude adotada por eles está no conceito jurídico de padroado das Índias, conceito de fundo religioso. Roma cedia à coroa espanhola o direito que ela pretendia de ter estas terras por ordem divina: HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**, p. 293-294.

<sup>125</sup> Cf. DUSSEL, E. D. **Caminhos de Libertação Latino-Americana**, p. 72-73.

<sup>126</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74.

<sup>127</sup> A “segunda totalização”, segundo Dussel, (1808-1929/1962), deu-se em face da crise da cristandade colonial. Vários foram os fatores que concorreram para essa crise. Contudo, a segunda totalização não deixa de ser um *segundo* momento da fé latino-americana *dependente*, posterior à totalização da cristandade colonial. Dussel ainda fala da *destotalização autoconsciente*, (1929-

um processo, que termina numa “totalização” diferente da europeia, como fruto da conquista. Contudo, o dualismo espanhol permanece, porque o índio é incluído neste *todo* como uma *parte* dominada, oprimida, na “encomienda”, na “mita”, no serviço pessoal, na organização legal da cristandade indiana, “naturalmente” um rude a quem foi dado, de presente, ser participante do “dom” da hispanidade. De outro lado, os missionários e evangelizadores, mesmo professando uma “fé latino-americana”, eram também possuidores de uma fé constitutiva *dependente* do cristianismo europeu espanhol, (o que não poderia deixar de ser) Por isso, mesmo tentando ter uma fé atenta ao pobre, o cristianismo *dependente* americano reproduzia, imitava, alienava o índio, com atitudes paternalistas. O índio era tido como uma criança, um rude, que deveria ser educado, no hispanismo, no cristianismo latino. Na vida cotidiana da cristandade das Índias a fé havia cedido seu lugar para um *saber* a “doutrina”, o catecismo. E nisto permanecia o dualismo.<sup>128</sup>

Diante das tantas consequências negativas até aqui constatadas, pode-se afirmar que a grande vítima do dualismo existente no imaginário espanhol, e que tão fortemente direcionou a primeira evangelização da América Latina, foi a felicidade humana dos povos compulsoriamente reduzidos ao cristianismo.<sup>129</sup>

O dualismo teológico da primeira evangelização marcou a ação pastoral da Igreja na América Latina e no Caribe por longo tempo. A mais contundente proposta de sua superação se deu a partir das Conferências Episcopais Latino Americanas Iniciadas em Medellín, em 1968, tidas como decorrência da aplicação pastoral do Concílio Vaticano II no continente latino-americano, o que trataremos no capítulo seguinte.

---

1962): um movimento amplo de luta pela libertação latino-americana, por meio de uma fé profética: Ibid., p. 78-88.

<sup>128</sup> Cf. DUSSEL, E. D. **Caminhos de Libertação Latino-Americana**, p. 75-78.

<sup>129</sup> Cf. HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**, p. 280

### 3

## O Ser Humano Unitário Evangeliza na Integralidade: A reflexão do Magistério Latino- Americano e Caribenho

No capítulo anterior discutiu-se a penetração do dualismo na teologia cristã e as funestas consequências que daí decorreram para a primeira evangelização da América Latina.

Este segundo capítulo propõe-se tratar a concepção unitária do ser humano e a concepção de uma ação evangelizadora integral, à luz da reflexão do Magistério Latino-Americano e Caribenho. Os documentos das Conferências de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida serão o “texto base” deste tratado. Deles serão extraídos os elementos teológicos, antropológicos e pastorais que revelam e explicitam a visão unitária e integral de nossa Igreja Latino-Americana a respeito do ser humano e a respeito da ação evangelizadora.

Não se pode falar de nova evangelização na América Latina sem falar sobre as Conferências Episcopais aqui realizadas depois do Concílio Vaticano II, assim como não se pode tratar da nova evangelização como superação do dualismo sem falarmos da concepção unitária e integral de ser humano e de ação pastoral contidas nos documentos gerados por essas conferências.

As Conferências Episcopais latino-americanas realizadas a partir de 1968 são decorrências naturais da aplicação pastoral do Concílio Vaticano II no continente latino-americano. Elas representam o desejo de nossa Igreja de encarnar sua missão nas diversas situações históricas e sociais, levando a mensagem cristã ao homem concretamente situado.

A primeira parte deste capítulo é dedicada à reflexão sobre o *ser humano*, visto em sua unidade e totalidade pelo Magistério da Igreja Latino- Americana. No centro da atenção da Igreja está o Homem deste Continente, afirma o documento da conferência de Medellín, atenção ratificada nas conferências posteriores a Medellín. Evidencia-se, nesta primeira parte, a concepção de totalidade do ser humano, isto é, corpo e alma Indivíduo e sociedade, a sua salvação integral, na concretude da vida. A abordagem deste capítulo poderá ser tomada como uma reafirmação da unidade do ser humano perante os desvios causados pelo dualismo à teologia e à ação pastoral na Primeira Evangelização e,

principalmente, como uma referência segura para a superação do dualismo na proposta de uma nova Evangelização na América Latina.

A segunda parte deste capítulo é dedicada à reflexão sobre *a ação evangelizadora* da Igreja na visão dessas mesmas Conferências. Trata-se de evidenciar a visão dos bispos da América Latina e Caribe a respeito da ação evangelizadora integral em seu conteúdo e método, numa perspectiva transformadora. O conteúdo apresentado propõe uma ação pastoral integral, de unidade entre fé e práxis, servindo também, desse modo, como referência segura para a nova evangelização na superação do dualismo pastoral.

Embora não tenha sido adotado de forma sistemática o método “ver- julgar- agir”, sugere-se que esse capítulo seja lido na perspectiva de um Marco Teórico Referencial, pois os documentos finais das Conferências Episcopais Latino-Americanas e Caribenha são a principal base antropológica e pastoral a ser usada num projeto de nova evangelização unitária e integral no continente latino americano.

### 3.1

#### A Antropologia Unitária do CELAM

##### 3.1.1

##### A Conferência de Medellín

“A Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral de seu Episcopado, situou no centro de sua atenção o homem deste continente, que vive um momento decisivo de seu processo histórico”.<sup>130</sup> Deseja a Igreja dar atenção ao homem imerso numa vida de total unidade entre seus diversos aspectos. Prova disso é que, os importantes temas humanos da justiça e da paz, da família e da demografia, da juventude e da educação, que tratam da promoção humana de cada pessoa e de todos os povos do continente, constam logo na série de setores sobre os quais se debruça essa Conferência.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Cf. DM Introdução, p. 5.

<sup>131</sup> Cf. FELLER, V. G. A Antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino-americano In *Encontros Teológicos*, 45 (2006) 57.

Inspirada na *Gaudium et Spes*,<sup>132</sup> a conferência de Medellín volta sua atenção para o homem latino-americano, em suas angústias e alegrias, perguntas e expectativas. Assim afirma padre Libânio, teólogo pastoralista:

Na raiz desta posição está presente o homem latino-americano bem concreto, situado num processo conflitivo de opressão e libertação, de cativo e de esperança que não se restringe a uma concepção antropológico-cultural, tão explorada afetiva e ideologicamente e que não hipostasia esse homem latino-americano, transformando-o numa realidade abstrata, idealizada [...]<sup>133</sup>

A conferência de Medellín se debruça, pois, sobre o homem concreto, social e geograficamente situado. É este homem que se torna o principal “objeto” de preocupação da Igreja latino-americana, chegando a afirmar que “um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte”.<sup>134</sup> Medellín dá, pois, ao homem e a mulher latino-americano (a) um rosto, um nome, uma identidade, uma concretude.

Para essa consideração sobre o ser humano, a Igreja pode ser acusada de estar abandonando sua missão “religiosa” e estar entrando num campo que não lhe pertence.<sup>135</sup> Ao responder a essa questão, a Igreja aprofunda ainda mais essa sua opção, afirmando que ela não se “desviou”, mas voltou-se para o homem e a mulher consciente de que “para se conhecer a Deus é necessário conhecer o ser humano”.<sup>136</sup>

A questão da salvação integral que abarca a totalidade do ser humano, isto é, alma e corpo, indivíduo e sociedade, tempo e eternidade, ou seja, a totalidade do mundo e suas coisas foi uma das ideias centrais que se repetiu ao longo dos trabalhos da Conferência de Medellín.<sup>137</sup> Interessa-nos escutar o homem latino-americano para oferecer-lhe a salvação integral em Jesus Cristo. Esse desejo da

<sup>132</sup> Assim afirma a *Gaudium et Spes*, no proêmio sobre a solidariedade da Igreja com a Família Humana Universal: “AS ALEGRIAS E AS ESPERANÇAS, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e dos que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo: GS 1.

<sup>133</sup> Cf. LIBÂNIO, J.B. **Fé e Política**: autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985, p. 152

<sup>134</sup> Cf. DM 14. **Pobreza na Igreja**, n. 2

<sup>135</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. **Teologia Aberta para Leigo e Adulto III**: A nossa idéia de Deus. São Paulo: Loyola, 1975, p. 17

<sup>136</sup> Cf. PAULO VI. **Alocução de 7 de dezembro de 1965**, durante a sessão de clausura Vaticano II.

<sup>137</sup> Cf. DM. I,10.



Igreja leva a entender que a salvação do ser humano não acontece somente quando se prega a Palavra de Deus ou se administra os sacramentos, isto é, apenas dentro da dimensão religiosa eclesial, mas que a salvação se dá na vida diária de cada homem e no desenvolvimento da história dos povos. O ser humano entendido por Medellín é uma só unidade.<sup>138</sup> A vocação para a qual ele é chamado por Deus abarca toda sua humanidade.<sup>139</sup> Tem-se aqui um novo modo de compreender o ser humano. Na esteira do Concílio Vaticano II, a Conferência de Medellín o compreende não como um ser abstrato, mas real; não apenas espiritual, mas também corporal.<sup>140</sup> “Não podemos deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o ser humano inteiro, alma e corpo”.<sup>141</sup> Respalhada numa antropologia unitária, a Igreja é mediação de salvação da pessoa inteira, em todas as suas dimensões.<sup>142</sup>

A unidade do ser humano é também demonstrada em Medellín, quando a Igreja latino-americana chama atenção para a realidade do pecado ligado não somente a realidade religiosa, mas também presente na falta de justiça e amor que faz sofrer milhões de homens e mulheres na vida social da América Latina. “Medellín toma consciência de que o pecado pessoal transvazou para as relações sociais, para as instituições e estruturas, gerando um pecado social”.<sup>143</sup>

Nisso, Medellín assinala para a não separação entre fé e vida, entre alma e corpo, entre espírito e matéria como sugerem as várias formas de dualismo já tratadas no primeiro capítulo deste trabalho. O ser humano é aqui concebido em sua totalidade e na totalidade de suas relações, como um ser integrado em si mesmo e com a realidade que o circunda.<sup>144</sup>

As aspirações a uma vida humana mais digna no continente latino americano, no que diz respeito às questões materiais, quando conduzem a uma maior personalização e a uma comunidade mais justa e fraterna, assumem em

<sup>138</sup> O documento de Medellín afirma que “na busca da salvação devemos evitar o dualismo que separa as tarefas temporais da santificação”: DM, I, Justiça.

<sup>139</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. **La Misión de La Iglesia**: um estudio El debate teológico y eclesial em América Latina (1955-1992), con atención ao aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús. Roma, Itália: Editora Pontificia Università Gregoriana, 2022, p. 42.

<sup>140</sup> Cf. FELLER, V. G. **A Antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino-Americano**, p. 60

<sup>141</sup> Cf. DMInt. 5.

<sup>142</sup> Cf. BRIGHENTI, A. **Vaticano II – Medellín**: intuções básicas e eixos fundamentais In **REB** 69 (2009) p. 25.

<sup>143</sup> Cf. Ibid., p. 25.

<sup>144</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. Op.cit., p. 45.

Medellín caráter de sinal de graça e salvação, pois correspondem ao plano de Deus. Como outrora Israel, nós, como novo povo de Deus, não podemos deixar de sentir seu passo que salva quando se dá o verdadeiro desenvolvimento, que desde a superação das carências materiais e o crescimento da humanidade, culmina com o dom da fé, como expressa a *Populorum Progressio* 20 e 21 de Paulo VI. Medellín entende o desenvolvimento integral do ser humano como é entendido pela *Populorum Progressio*. O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico, mas um crescimento integral, isto é, que promova todos os homens e o homem todo.<sup>145</sup> Medellín reconhece o homem material, corporal, necessitado do bom trato, do bom cuidado, do bom zelo. Reconhece o valor do corpo e a dignidade do homem enquanto um ser total. Converter a realidade material para transformá-la tem como consequência converter-se ao homem na totalidade de seu ser.

Medellín considera a unidade do ser humano acolhendo o direto influxo da *Gaudium et Spes*. nº 39, ao tratar da escatologia:

todos os frutos excelentes da natureza humana e de nosso esforço, depois de havê-los propagado pela terra no Espírito do Senhor e de acordo com seu mandato, voltaremos a encontrá-los límpidos de toda mancha, iluminados e transfigurados quando Cristo entregar seu Reino ao Pai.<sup>146</sup>

Não só porque se afirma e desenvolve a doutrina da unidade do ser humano e a da ação salvadora de Deus em um único ser humano que é corpo e espírito, mas porque a unidade abarca a única história que começa aqui, mas está intimamente unida à eternidade – matéria e espírito – nem separa as diversas dimensões que se relacionam e transcendem o tempo – história presente e eternidade. Por isso, não é supérfluo que Medellín cite de novo o Concílio para dar uma visão completa do ser humano e da história evitando assim que se queira encerrar sua mensagem somente aqui: “não podemos os cristãos deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo”.<sup>147</sup>

<sup>145</sup> Cf. PAULO VI. **O desenvolvimento dos povos:** carta encíclica *Populorum Progressio*, Petrópolis: Vozes, 11/1979.

<sup>146</sup> Cf. G S, 39.

<sup>147</sup> Cf. DMIntrodução, n. 05

Das 191 citações do Concílio feitas por Medellín, dois terços delas pertencem a *Gaudium et Spes*<sup>148</sup>, Constituição do Concílio Vaticano II que, por excelência, considera o homem em sua unidade plena.<sup>149</sup> A Igreja tem um tesouro a oferecer à humanidade: uma visão global de homem e da humanidade, e a visão integral do homem latino americano em desenvolvimento.<sup>150</sup> É a partir da consideração do homem em sua plena unidade que a Igreja da América Latina Inspirada pela teologia do Concílio faz um juízo novo sobre a realidade.<sup>151</sup>

O papa João Paulo II, na homilia aos participantes da conferência de Puebla, referindo-se a Medellín, realça a ideia que diz respeito à visão integral de ser humano. “Com seu apelo de libertação integral dos homens e dos pobres, por sua opção pelo homem latino americano, visto em sua integridade, pelo seu amor preferencial pelos pobres, em Medellín, a Igreja ali presente foi uma chamada de esperança a metas mais cristãs e mais humanas”.<sup>152</sup>

Na Conferência de Medellín, sem fugir da triste realidade em que se encontra o homem latino-americano, a Igreja aponta para o ideal do homem novo a realizar-se em Cristo, pois “somente à luz de Cristo se esclarece o mistério do homem”.<sup>153</sup> Medellín remete o ser humano à imagem de Cristo, o homem integral. É à sua imagem que toda a humanidade e cada homem foi criado, à imagem do novo Adão, Jesus de Nazaré, o Cristo da fé. O homem é “criado em Jesus Cristo” (Ef.2,10), feito n’Ele “criatura nova”. (2 Cor.5,17). É Nele que o homem é libertado de todas as escravidões que o pecado o sujeita: a fome, a miséria, a opressão, a ignorância e tanto mais. Daí, a constante afirmação de Medellín de que a renovação das estruturas sociais passa pela conversão de cada homem. Só em Jesus Cristo se esclarece o mistério e se resolve a miséria do homem. Só Nele o homem se torna nova criatura.<sup>154</sup> <sup>155</sup> Cristo, como modelo integral de ser humano Inspira o “novo” homem e a “nova” sociedade, sem dualismos, a serem

<sup>148</sup> Cf. COMBLIN, J. Medellín, vinte anos depois In **REB** 48 (1988) 809.

<sup>149</sup> Saudemos a vitória conquistada pelo Concílio sobre o dualismo neoplatônico, que eliminado da escolástica, sobreviveu na teologia espiritual. (...) Na exposição conciliar, o corpo é imediatamente apresentado em sua dupla dimensão: espiritual e corporal. Os títulos de nobreza do corpo (apresentados pelo Concílio) são tipicamente bíblicos: DELHAYE, P. A dignidade da pessoa In Id. **A Igreja no Mundo de Hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967, 277.

<sup>150</sup> Cf. DM, Mensagem, p. 19.

<sup>151</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. **La Misión de La Iglesia**, p. 58.

<sup>152</sup> Ibid., p. 64.

<sup>153</sup> Cf. DM, Justiça, 4

<sup>154</sup> Cf. DM, 1.4.

<sup>155</sup> Cf. FELLER, V. G. **A Antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino-Americano**, p. 58

construídos. Sendo Cristo, aquele em quem manifesta o mistério do homem, a Igreja procura conhecer o momento histórico do homem latino americano à luz da Palavra, que é Cristo.<sup>156</sup>

### 3.1.2 A Conferência Puebla

Segundo V.G. Filler, teólogo e professor de teologia sistemática, pode-se dizer que há em Puebla duas antropologias: uma de caráter mais dogmático, doutrinal, explícito, concentrada mais precisamente no capítulo referente à “verdade sobre o homem”, e outra, que pode ser percebida no decorrer do documento, no acento maior à inserção no chão continental.<sup>157</sup> Miguel Angel Keller faz semelhante afirmação, ao dizer que em Puebla há uma antropologia explícita no capítulo referente à “verdade a respeito do homem”, e uma antropologia implícita no restante do documento, que inclusive complementa a antropologia explícita.<sup>158</sup>

A reflexão doutrinal da verdade a respeito do homem começa, em Puebla, com uma “proclamação fundamental”, em tom solene e magisterial: “*Professamos* pois que todo homem e toda mulher, por mais insignificantes que pareçam, têm em si a nobreza inviolável que eles próprios e os demais devem respeitar e fazer respeitar incondicionalmente (...)”<sup>159</sup>; “*condenamos* todo menosprezo, diminuição ou injúria às pessoas e seus direitos inalienáveis; todo atentado contra a vida humana (...)”;<sup>160</sup> “*sentimo-nos urgidos* a cumprir por todos os meios, o que pode ser imperativo original desta hora de Deus em nosso continente: (...)”,<sup>161</sup> Essa consciência a respeito do homem é relativamente nova e recebeu sua mais autorizada aprovação no Concílio Vaticano II, especificamente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, que chama imediatamente nossa atenção para a expressão “dignidade da pessoa humana”.<sup>162</sup>

<sup>156</sup> Cf. DM, 1,4.

<sup>157</sup> Cf. FILLER, V. G. *A antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino Americano*, p. 57.

<sup>158</sup> Cf. KELLER, M. A. *Evangelizacion y Liberacion: el desafio de Puebla*, Nuevo Exodo 1, Madrid: Instituto “Bíblia y Liberacion” Editorial “Bíblia e fê”, 1987, p. 242 e 247.

<sup>159</sup> Cf. DP 317. (O grifo não é original)

<sup>160</sup> Cf. Ibid., 318. (O grifo não é original)

<sup>161</sup> Cf. Ibid., 320. (O grifo não é original)

<sup>162</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. *La verdad sobre el Hombre*, CELAM: Colección PUEBLA, p. 20.

A dignidade e nobreza do homem, em Puebla, se fundamentam, como em toda doutrina da fé cristã sobre a criação do ser humano, em Cristo, como imagem de Deus.<sup>163</sup> A afirmação primordial da antropologia da verdade sobre o homem, que a Igreja não cessa de aprofundar e comunicar, é a do homem criado à imagem de Deus.<sup>164</sup> Convencida de que a fé em Cristo proporciona uma visão integral do homem capaz de iluminar e completar outras antropologias filosófico-científicas<sup>165</sup>, a Igreja tem o direito e o dever de proclamar, dentre outras verdades sobre o ser humano, que “toda violação à dignidade humana é injúria ao próprio Deus, cuja imagem é o homem”, como também de retificar ou integrar tantas visões antropológicas inadequadas que se propagam em nosso Continente.<sup>166</sup>

A liberdade que caracteriza a dignidade e a nobreza do ser humano se configura no documento de Puebla como dom de Deus, pelo qual nos assemelhamos ao Criador. A liberdade é dom e tarefa, na luta para se poder realizá-la integralmente, meta da pessoa humana à luz da fé<sup>167</sup>. Liberdade e libertação devem completar-se mutuamente.

A liberdade encarna valores individuais ou pessoais e pede o progresso ou a mudança da pessoa; a libertação evoca valores coletivos ou comunitários e se realiza no progresso ou na mudança da sociedade<sup>168</sup>.

A liberdade é também a capacidade do homem de dispor de si mesmo para poder construir uma comunhão e uma participação, que “hão de se plasmar em

<sup>163</sup> Cf. DP 166, 184, 306, 316, 331, 475.

<sup>164</sup> Cf. **Discurso Inaugural do papa João Paulo II**, Conferência de Puebla.

<sup>165</sup> Cf. DP 305.

<sup>166</sup>Visão *determinista* (DP 308-309) O homem não é dono de si mesmo, mas vítima de forças ocultas, (...) devendo colaborar com essas forças ou aniquilar-se diante delas; Visão *psicologista* (DP 310) Tende a reduzir a pessoa humana, em última instância, a seu psiquismo. Numa expressão mais radical, apresenta a pessoa como vítima do instinto fundamental erótico ou como um simples mecanismo de resposta a estímulos, privada de liberdade; Visão *economicista* (DP 311-313) apresentada em três vertentes, a saber: “visão consumista” – a pessoa humana é vista apenas como O instrumento de produção e objeto de consumo”. O liberalismo econômico” – visão individualista do homem, cuja dignidade consiste na eficácia econômica e na liberdade individual, cegando-o desta forma para as exigências da justiça social. O , marxismo clássico”, com identidade coletivista, messiânica, materialista e ateia, reduz o ideal da existência humana ao desenvolvimento das forças materiais de produção. Desconhece os direitos humanos, especialmente o direito à liberdade; Visão *estatista* (DP 314) tem sua base na teoria da Segurança Nacional, que sob o ângulo de uma visão estatista apresenta-se como um absoluto, acima das pessoas. Em seu nome institucionaliza-se a insegurança dos indivíduos; Visão *cientificista* (DP 315) só reconhece como verdade o que pode ser demonstrado pela ciência. O próprio homem é reduzido à sua definição científica.

<sup>167</sup> Cf. CHEUICHE, A. C. **El Hombre a la luz de Puebla**. CELAM: Colección PUEBLA, p. 20-21.

<sup>168</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **La verdad sobre el Hombre**, p. 26.

realidades definitivas”, em três planos: a relação do homem com o mundo, como senhor; relação com as pessoas, como irmão; e relação com Deus, como filho.<sup>169</sup> Esses três planos são, pois Inseparáveis, constituem uma indissolúvel unidade,<sup>170</sup> sem haver exclusividade de algum deles,<sup>171</sup> caracterizando assim a unidade da pessoa humana em todas as dimensões e relações.

Na relação com o mundo, com a natureza, pela liberdade projetada sobre o mundo material e da técnica, o homem consegue “submeter esse mundo, através do trabalho e da sabedoria, e humanizá-lo de acordo com os desígnios do salvador”.<sup>172</sup> “Nossos bispos entendem que o domínio do homem sobre a natureza deve ser entendido como em íntima conexão como o senhorio de Jesus Cristo sobre a natureza e a história”.<sup>173</sup>

Na relação com o outro como irmão, os bispos entendem que, a liberdade como um ato pessoal e individual<sup>174</sup> e seu exercício não devem levar ao individualismo egoísta. A pessoa humana, por natureza, é um ser social<sup>175</sup>. “O homem é, por sua íntima natureza, um ser social, e não pode viver nem desenvolver suas qualidades sem relacionar-se com os demais”.<sup>176</sup> A índole social é, pois, conatural Intrínseca, essencial, não sendo algo extrínseco, espécie de um complemento que pudesse faltar eventualmente.<sup>177</sup> O homem, como ser social, não pode encerrar sua dignidade nos bens materiais, mas no plano superior das relações sociais, no amor fraterno, no serviço mútuo, na aceitação e promoção do outro, especialmente dos mais necessitados.<sup>178</sup>

É no amor fraterno que se realiza a dignidade do ser humano. Como no nível natural o homem é um ser social por natureza, assim é também no nível da graça – o homem cristão continua sendo essencialmente um ser social e só se realiza na “comunhão”:

Deus criou o homem não para viver isoladamente, mas sim para formar sociedade. Da mesma maneira, Deus quis santificar e salvar todos os homens não isoladamente, sem conexão alguma de uns com outros, constituindo um povo que o confessa na

<sup>169</sup> Cf. DP 322.

<sup>170</sup> Cf. Ibid., 326.

<sup>171</sup> Cf. Ibid., 329.

<sup>172</sup> Cf. DP 323.

<sup>173</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **Puebla**: La verdad sobre el Hombre, p. 33; DP 195, 242.

<sup>174</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. Op.cit., p. 34.

<sup>175</sup> Cf. DP 324, 336.

<sup>176</sup> Cf. GS 12 d.

<sup>177</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. Op.cit., p. 34.

<sup>178</sup> Cf. DP 324.

verdade e o serve santamente. Desde o começo da história da salvação, Deus elegeu os homens, não somente como indivíduos, mas também como membros de uma determinada comunidade.<sup>179</sup>

A relação-comunhão do homem com Deus se dá em Jesus Cristo. Ele nos revela que a vida divina é comunhão trinitária, de onde procede todo amor e toda comunhão, para a grandeza e dignidade da existência humana. É por Ele que toda a humanidade participa da vida trinitária.<sup>180</sup> Na América Latina, os cristãos são chamados a formar uma comunidade que viva a comunhão da Trindade, que reconcilie os homens com o Pai no Espírito, os homens entre si e o mundo com seu Criador.<sup>181</sup> A relação-comunhão e a própria reconciliação aqui propostas por Puebla Indicam a concepção do homem integrado em todas as dimensões da vida.

Todo o caminho percorrido por Puebla em busca da visão cristã da pessoa humana e de sua dignidade está iluminado pelo mistério de Cristo.<sup>182</sup>

É certo que o mistério do homem só se ilumina perfeitamente pela fé em Jesus Cristo, o qual tem sido para a América Latina fonte histórica do anseio de dignidade, que hoje é clamoroso em nossos povos cheios de fé e sofridos.<sup>183</sup>

A liberdade se manifesta também como característica da inegociável dignidade humana, quando o homem é colocado pelo Criador como principal artífice dessa própria dignidade. Não seria possível a obtenção autêntica e permanente da dignidade humana neste nível, se o homem não estivesse ao mesmo tempo autenticamente libertado para realizar-se no plano transcendente. A responsabilidade do homem livre em acolher ou rejeitar o plano de Deus é outro sinal incluso na grandeza da integralidade e da dignidade humana.<sup>184</sup>

Numa visão antropocêntrica de um “humanismo transcendental”, a fé em Deus não significa diminuição, mas a condição para a plena realização humana e lhe confere sentido e razão de ser. O homem foi feito para superar-se e realizar-se em comunhão com Deus. Só Deus responde às aspirações mais profundas do ser

<sup>179</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. Op.cit., p. 36.

<sup>180</sup> Cf. DP 211-218.

<sup>181</sup> Cf. DP 1301.

<sup>182</sup> Cf. CHEUICHE, A. C. *El Hombre a la Luz de Puebla*, p. 17.

<sup>183</sup> Cf. DP 319.

<sup>184</sup> Cf. Ibid., 325.

humano<sup>185</sup>. Para os bispos reunidos em Puebla, a dimensão transcendental é tão importante na vida do ser humano, chegando a afirmar que “o essencial da cultura é constituído pela atitude com que um povo afirma ou nega sua vinculação religiosa com Deus, pelos valores ou desvalores religiosos”.<sup>186</sup> “A comunhão com Deus, que radicalmente dignifica o ser humano, se faz necessariamente comunhão de amor com os outros homens e comunhão fraterna”.<sup>187</sup>

O homem apresentado em toda sua dignidade e liberdade pela reflexão de Puebla é aquele:

capaz de submeter o mundo e humanizá-lo, sem deixar-se escravizar pelos bens materiais (DP 323-4) capaz de encontrar-se consigo mesmo e com os demais no amor fraterno, serviço mútuo, aceitação e promoção prática dos outros, especialmente dos mais necessitados (DP 324); capaz de responder livremente - inclusive com rechaço - o chamado transcendente de Deus Pai, como máxima expressão e risco da grandeza de sua dignidade humana (DP 325).<sup>188</sup>

Ao referir-se ao “homem renovado em Jesus Cristo”, Puebla nos remete aos escritos de São Paulo, expressando dessa forma a “unidade” e a “integridade” do ser humano. O Cristo nos deu, pela sua mensagem, morte e ressurreição, a vida divina. Essa vida é uma dimensão insuspeitada e eterna de nossa existência terrena.<sup>189</sup> Ao fazer essa afirmação, Puebla nos remete a 1 Cor 15, 48-49, que relata a doutrina de São Paulo sobre o homem “novo”, o “espiritual”, o “celeste”, em oposição ao homem “animal”, “terreno” ou “natural”. Para Paulo como para a tradição bíblica, a *psyjé* é um princípio vital que anima o corpo humano. Portanto, não é mais um princípio que há de desaparecer ante o *pneuma* para que o homem encontre de novo a vida divina. Essa substituição, que se inicia já durante a vida mortal, por dom do Espírito Santo, consegue a plenitude de seu efeito depois da morte. Diferente era a filosofia grega que esperava uma supervivência imortal somente da alma superior (*nus*), liberada finalmente do corpo. O cristianismo só concebe a imortalidade como restauração integral do homem.<sup>190</sup>

<sup>185</sup> Cf. GS 41.

<sup>186</sup> Cf. DP 389.

<sup>187</sup> Cf. *Ibid.*, 327.

<sup>188</sup> Cf. KELLER, M. A. Evangelización y Liberación: el desafío de Puebla In **Novo Êxodo**, 1 (1987) 245.

<sup>189</sup> Cf. DP 330.

<sup>190</sup> Cf. KLOPPENBURG, B. **La verdad sobre el hombre**, p. 45.



### 3.1.3 A Conferência de Santo Domingo

A IV Conferência dos bispos da Igreja da América Latina e do Caribe, reunida em Santo Domingo, segue o mesmo caminho das conferências anteriores de Puebla e Medellín no que diz respeito ao ser humano, trazendo, contudo uma antropologia mais crítica como reação às ideologias do final do milênio passado, e graças à pregação catequética de João Paulo II.<sup>191</sup>

O Documento de Santo Domingo não tem um capítulo que trate explicitamente da “verdade sobre o homem”, como o que foi produzido pela conferência de Puebla. Sua antropologia teológica está dispersa por todo o texto assim como as diversas posições antropológicas apresentadas pelo documento, que vão desde as pré-vaticanas e, supostamente superadas pelo Concílio, até aquelas que assumem o Concílio e estão refletidas em Medellín e Puebla<sup>192</sup>.

Roberto Oliveros, teólogo mexicano, afirma que a antropologia teológica de Santo Domingo, como todo o conjunto do documento, situada em continuidade com as orientações de Medellín e de Puebla<sup>193</sup>, move-se claramente em torno de três chaves teológicas:

- *Criação-Encarnação: uma única vocação humana: a Vida Divina;*
- *O pecado e sua cultura de morte;*
- *Humanização e espiritualidade cristã: cultura de vida*<sup>194</sup>.

Vitor Galdino Feller, por sua vez, desenvolve o estudo da antropologia cristã no documento de Santo Domingo a partir de dois eixos principais: o ser humano, *criatura* de Deus, e o ser humano *criador* de criaturas.<sup>195</sup> Nosso estudo seguirá, preferencialmente, a linha de pensamento adotada por Vitor Galdino.

O ser humano como criatura de Deus é chamado à unidade. Ele é um ser crístico, criado em Cristo e para Cristo (Cl 1,12-20), que é a “causa eficiente, exemplar e final da criação”.<sup>196</sup> Enquanto criatura de Deus, segundo a

<sup>191</sup> Cf. FELLER, V.G. **A antropologia cristã no Magistério Episcopal Latino-Americano**, p. 58.

<sup>192</sup> Cf. R. OLIVEROS. Visão da Pessoa Humana e da Sociedade: Antropologia teológica no documento de Santo Domingo In **Santo Domingo, Ensaio Teológico-Pastoral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 225 e 261.

<sup>193</sup> Cf. SD 302.

<sup>194</sup> Cf. R. OLIVEROS. Op.cit., p. 227.

<sup>195</sup> Cf. FELLER, V.G. A Antropologia cristã no documento de Santo Domingo In **Encontros Teológicos**, 1, (1993) 28-33.

<sup>196</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. **Antropologia Teológica**. Salamanca: Ed. Sígueme, 1971, p. 60.

antropologia de Santo Domingo, o ser humano é capaz de diálogo com seu Criador, como também é capaz de decisão e resposta. Como ser livre, rompeu a ordem original da comunhão. Ele é capaz de acolher o Novo Homem Jesus, sendo chamado à autorrealização em Deus.<sup>197</sup> Como ser crístico, o ser humano está marcado pela graça da salvação, podendo decidir-se livremente pelo caminho da vida e responder à exigência de ser “perfeito como o Pai (Mt 5,48) e de viver e morrer para Deus. O homem como ser crístico é capaz de decisão e resposta.<sup>198</sup> A salvação em Cristo garante ao homem a prioridade da graça sobre o pecado.<sup>199</sup>

Contudo, a estrutura do ser humano e o tecido original da criação inteira se romperam por meio do pecado.<sup>200</sup> O homem, como ser livre, rompeu a ordem original de comunhão. Por isso, todo ser humano, paradoxalmente tornou-se desumano e desintegrado por ser vulnerado pela ruptura de relações provocada pelo pecado.<sup>201</sup>

Reconhecemos a dramática situação a que o pecado leva o homem. Porque o homem criado bom, à imagem do próprio Deus, senhor responsável da criação, ao pecar, caiu em inimizade com Ele. Dividido em si mesmo, rompeu a solidariedade com o próximo e destruiu a harmonia da natureza.<sup>202</sup>

No pecado está a raiz de toda a desintegração e destruição da vida humana em suas diversas dimensões, como também a produção de uma cultura de morte:

Nisto reconhecemos a origem dos males individuais e coletivos que lamentamos na América Latina: as guerras, o terrorismo, a droga, a miséria, as opressões e injustiças, a mentira institucionalizada de grupos étnicos... enfim, tudo o que caracteriza uma cultura de morte.<sup>203</sup>

Segundo R. Oliveros, essa cultura de morte está caracterizada, no documento de Santo Domingo, por *cinco elementos fundamentais* que a definem

<sup>197</sup> Cf. FELLER, V.G. Op.cit., p. 28-30.

<sup>198</sup> Cf. SD 10.

<sup>199</sup> Cf. FELLER, V.G. Op.cit., p. 28.

<sup>200</sup> A antropologia teológica pré-vaticana, em seus ensinamentos, frequentemente condicionava a Encarnação ao pecado, afirmando que se não tivesse existido o pecado, não teria sido necessária a Encarnação. A teologia do Vaticano II corrige esta posição ao ensinar que Jesus é o homem perfeito, a “Imagem de Deus invisível” (Cl 1,15), que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado: OLIVEIRA, R. **Visão da pessoa humana e da sociedade**, p. 228.

<sup>201</sup> Cf. FELLER, V.G. Op.cit., p. 29.

<sup>202</sup> Cf. SD 9.

<sup>203</sup> Cf. SD 9.

claramente<sup>204</sup>: a) *O agravamento do empobrecimento na América Latina*. O crescente empobrecimento a que estão submetidos milhões de irmãos nossos, que chega a intoleráveis extremos de miséria, é o mais devastador e humilhante flagelo que vive a América Latina e Caribe. (...) As situações de pobreza cresceram tanto em números absolutos como em relativos, segundo as estatísticas.<sup>205</sup>; b) *A injusta e antievangélica distribuição dos bens*. (...) não se instauraram ainda uma equitativa distribuição dos bens da terra, que infelizmente ainda está nas mãos de uma minoria<sup>206</sup>; c) *Estruturas sociais injustas – cultura de morte*, como as que geram a violação dos direitos humanos e as injustiças<sup>207</sup>; d) *Denúncia do sistema neoliberal e sua cultura de morte*, que prejudica fundamentalmente os pobres<sup>208</sup>; e) *Discriminação, escravidão e racismo* para com os povos e culturas indígenas e afro-americanos, situação atual, que tem suas raízes e suas causas ligadas a uma secular injustiça.<sup>209</sup>

Contudo, a dignidade humana não se perdeu pela ferida do pecado, mas foi exaltada pela compaixão de Deus em Jesus Cristo (Mc 6,34)<sup>210</sup>. Não se pode esperar que o homem se salve por si mesmo. A salvação é iniciativa exclusiva de Deus que, pela graça, dá ao homem a força para poder seguir sua consciência cristã.<sup>211</sup> A graça triunfa sobre o pecado. (Rom 5,20)

Na comunhão trinitária, Deus garante a unidade do ser humano consigo mesmo, com os outros e com o mundo criado, unidade esta que é o fundamento da antropologia cristã<sup>212</sup>. O Filho estará sempre sustentando a criação (Cl 1,17), para reencabeçá-la (Ef 1,10) em si mesmo e apresentá-la reconciliada ao Pai (Cl 1,20; 1 Cor 15, 24.28). “Tudo passa por Cristo, que se faz caminho, verdade e vida”.<sup>213</sup>

Santo Domingo toma por base a reflexão sobre a substancial unidade da História e da Pessoa Humana assumida por Cristo em sua Encarnação, acentuada pelo Concílio Vaticano II, para falar da promoção humana como dimensão privilegiada da nova evangelização.<sup>214</sup>

<sup>204</sup> Cf. OLIVEROS, R. **Visão da Pessoa Humana e da Sociedade**, p. 239-248.

<sup>205</sup> Cf. SD 179.

<sup>206</sup> Cf. Ibid., 174.

<sup>207</sup> Cf. Ibid., 167, 253.

<sup>208</sup> Cf. Ibid., 179, 199, 202.

<sup>209</sup> Cf. Ibid., 246.

<sup>210</sup> Cf. Ibid., 159.

<sup>211</sup> Cf. Ibid., 237.

<sup>212</sup> Cf. Ibid., 264.

<sup>213</sup> Cf. SD, 121.

<sup>214</sup> Cf. GS 22; SD, 159

Essa acentuação supera o dualismo da teologia pré-vaticana, que, em geral, separava substancialmente a criação da Encarnação do Verbo de Deus, tendo por ordem “natural” tudo o que se referia ao momento criacional, que constituía a História profana e, por ordem “sobrenatural”, tudo o que se referia ao acontecimento da Encarnação e nossa inserção na mesma, que constituía a História Sagrada.<sup>215</sup> Nisso reside o princípio de unidade da história, justificativa para a superação de todo dualismo histórico.

O encontro com o Deus Criador Salvador é a condição fundamental para a realização do ser humano, pessoa e coletividade. Esse encontro só se dará por uma evangelização em que cada um aprenda a “ver a Deus em sua própria pessoa, na natureza, na história global, no trabalho, na cultura, em todo o secular, descobrindo a harmonia que, no plano de Deus, deve haver entre a ordem da criação e a da redenção”.<sup>216</sup>

O que constitui o princípio de integralidade capaz de superar toda forma de dualismo.

Santo Domingo reconhece o crescimento da consciência da igual dignidade humano-divina entre homem e mulher, como a limitação na prática dessa consciência. E reconhece, também, que a nova evangelização deve ser a promotora decidida e ativa da dignidade da mulher<sup>217</sup>.

Outro eixo apresentado por Galdino Feller em sua reflexão sobre a “Antropologia cristã no documento de Santo Domingo” foi: o ser humano criador de cultura.<sup>218</sup> Assim afirma o documento:

Nasce a cultura com o mandato inicial de Deus aos seres humanos: crescer e multiplicar-se, encher a terra e submetê-la (Gn 1,8 – 30). Dessa maneira, a cultura é cultivo e expressão de todo o humano em relação amorosa com a natureza e na dimensão comunitária dos povos.<sup>219</sup>

Assim conclui Galdino Feller:

... a Trindade do Deus Criador brilha não só na multiplicidade de expressões biológicas, também conhecida no mundo dos

<sup>215</sup> Cf. OLIVEIROS, R.. **Visão da pessoa humana e da sociedade**, p. 230 a 232.

<sup>216</sup> Cf. SD 156.

<sup>217</sup> Cf. Ibid., 105.

<sup>218</sup> Ver também a leitura complementar o item “o homem, *cocriador*”, p. 171 do livro *Unidade na Pluralidade: o Ser Humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, 5ª edição, de Alfonso Garcia Rúbio.

<sup>219</sup> Cf. SD 228.

movimentos ecológicos como bio-diversidade, mas também esplende na variedade das culturas. No reconhecimento dessa pluralidade inerente à obra da criação e à construção da sociedade humana sobre a terra, a antropologia cristã encontra um rico veio para explicar sua visão do ser humano.<sup>220</sup>

E nesse sentido, o documento de Santo Domingo reconhece, portanto, a bondade original das culturas pré-colombianas:

A presença criadora, providente e salvadora de Deus já acompanhava a vida desses povos. As “sementes do Verbo”, presentes no profundo sentido religioso das culturas pré-colombianas, esperavam o orvalho fecundante do Espírito.<sup>221</sup>

A realidade pluricultural da América Latina e do Caribe está profundamente marcada pela cultura ocidental, com seus valores e contravalores centralizados no homem, na razão, na autonomia diante da natureza e de Deus.<sup>222</sup>

O pecado também se faz presente na diversidade das culturas. “A fé, ao se encarnar nessas culturas, deve corrigir seus erros e evitar sincretismos”.<sup>223</sup> A cultura ocidental moderna, embora fundada em grandes linhas sobre bases cristãs, está fortemente marcada pelo poder da morte.<sup>224</sup>

A Profissão de Fé do documento de Santo Domingo apresenta Cristo como medida e plenitude de toda cultura. Ele é modelo de toda cultura e de toda obra humana.<sup>225</sup> “Quando Jesus Cristo, na encarnação, assume e exprime todo o humano, exceto o pecado, então o Verbo de Deus entra na cultura”.<sup>226</sup>

É, portanto, permitido e sugerido pelo Documento de Santo Domingo, elaborar uma antropologia cristã que vê o homem a partir de sua unidade em Deus e de sua dimensão plural na variedade de sua própria criação cultural. Em Santo Domingo está contida uma clara e explícita doutrina cristã sobre o ser humano. Ele ensina que o ser humano, sendo criatura de Deus é, por sua vez, criador de cultura. Desta forma, ele leva ao ápice os caminhos enveredados por Medellín e Puebla.<sup>227</sup>

<sup>220</sup> Cf. VITOR G. FELLER. **A antropologia cristã no documento de Santo Domingo**, p. 30.

<sup>221</sup> Cf. SD 17.

<sup>222</sup> Cf. Ibid., 252.

<sup>223</sup> Cf. Ibid., 230.

<sup>224</sup> Cf. Ibid., 219.

<sup>225</sup> Cf. Ibid., 13.

<sup>226</sup> Cf. Ibid., 228.

<sup>227</sup> Cf. FELLER, V.G. **A antropologia cristã no documento de Santo Domingo**, p. 32.

### 3.1.4

#### A Conferência de Aparecida.

O documento de Aparecida, como o da conferência de Santo Domingo, não traz um capítulo específico dedicado à verdade sobre o homem, como o fez o documento de Puebla. Contudo, deduz-se tal verdade a partir dos textos que fazem menção direta à vida e à dignidade humana. Dentre esses textos, destacam-se na *segunda* parte do documento os seguintes títulos: “A boa nova da dignidade humana”<sup>228</sup>; “A boa nova da vida”<sup>229</sup>; “A boa nova da família”<sup>230</sup>; “A boa nova da atividade humana”<sup>231</sup>; “A boa nova do destino universal dos bens e da ecologia”<sup>232</sup>. Quanto à *terceira* parte, destacam-se os enunciados: “Viver e comunicar a vida nova em Cristo a nossos povos” (na parte que vai dos números 348 a 364) e “Reino de Deus e promoção da dignidade humana” (na parte que vai dos números 173 a 190). N’outras partes do documento também encontramos diversas referências que dizem respeito à vida e à dignidade humana, podendo, a partir delas, também formular princípios delineadores de uma antropologia cristã.

O tema da vida, que foi central na mensagem de Jesus (Jo 10,10), foi o tema central da Conferência de Aparecida: “*Discípulos e missionários de Jesus Cristo para que nele nossos povos tenham vida*”, ficando assim composto o documento final: Primeira parte – *A vida de nossos povos*; Segunda parte: *A vida de Jesus Cristo nos discípulos missionários*; Terceira parte: *A vida de Jesus Cristo para nossos povos*.<sup>233</sup>

Ao empregar-se o termo “vida”, na linguagem teológica é necessário aludir seu ao significado bíblico, porque o nosso Deus é um Deus da vida, que nos chama à vida em plenitude, e é Dele que provém a nossa vida e a de todos os viventes. O documento de Aparecida alude à íntima relação entre o Deus da vida e a vida que Ele quer para todos os povos em seu Filho Jesus Cristo. Mesmo que o homem, em determinadas situações, ache a vida difícil, penosa e exigente, ela não deixa de ser algo precioso, o que aparece nos relatos da criação como uma espécie

<sup>228</sup> Cf. DA 104. 105.

<sup>229</sup> Cf. Ibid., 106 a 113.

<sup>230</sup> Cf. Ibid., 114 a 119.

<sup>231</sup> Cf. Ibid., 120 a 124.

<sup>232</sup> Cf. Ibid., 125 -126.

<sup>233</sup> Cf. BRIGHENTI, A. Para que nossos povos tenham vida: finalidade de todo itinerário formativo In Medellín: teologia y pastoral para América Latina, 142 (2010) 229.

de “coroamento” de toda obra divina. (Gn 1,22-28). “O documento reconhece a grandiosidade do significado da vida humana e faz de todo o texto do capítulo III um louvor a Deus pelo fato de ter Ele também escolhido a vida como forma particular de se manifestar e se dar a conhecer”.<sup>234</sup>

“A sacralidade da vida humana tem sua origem e razão de sua dignidade no ato criador de Deus”.<sup>235</sup> Contempla-se, em diversas afirmações do documento de Aparecida, traços de sua visão sobre o ser humano, refletida a partir do mistério da Criação/Encarnação, como por exemplo, a expressão: “Bendizemos a Deus pela dignidade da pessoa humana, criada à sua imagem e semelhança”.<sup>236</sup>

Falar da boa nova da dignidade humana é supor o saber, a consciência, a posse dos princípios fundamentais da antropologia cristã, já abordados e refletidos nos documentos anteriores de Medellín, Puebla e Santo Domingo e reafirmá-los hoje, adotando-os como principal base para o prosseguimento da evangelização. Nessa mesma linha de pensamento, Aparecida prossegue, apontando o protagonismo intrínseco em cada ser humano ao ser criado por Deus, afirmando que esse protagonismo deve estar a serviço da dignidade de cada ser humano: “Ele nos criou livres e nos fez sujeitos de direitos e deveres em meio à criação”.<sup>237</sup> Louvemos a Deus por todos os que trabalham incansavelmente na defesa da dignidade da pessoa, especialmente dos pobres e marginalizados.<sup>238</sup>

A vida em abundância que Jesus veio trazer, a qual nos é apresentada como o núcleo do texto e do tema do documento de Aparecida, tem seu sentido mais amplo na vida plena em todos os homens, como também em todo o planeta. Junto à defesa da vida humana, que deve ser feita desde o início até seu declínio, deve também estar a defesa da biodiversidade do planeta, expressão do amor de Deus em toda obra da criação.<sup>239</sup> Nesse sentido, o documento de Aparecida sugere dizer que a missão do ser humano enquanto criador de cultura é a de transformar o

<sup>234</sup> Cf. DURÁN, J.R.S. **Aparecida ao serviço da vida:** o valor da lei natural In “Revista Trilhas”, 19 (2008) 12.

<sup>235</sup> Cf. COELHO, M.M. **O “evangelho da vida” em Aparecida** In “Teologia em Questão” 12 (2007) 22.

<sup>236</sup> No item “*Afirmções sobre o ser humano contidas em Gn 1 e 2: a sua relevância hoje*”, Garcia Rúbio aponta importantíssimas implicações antropológicas que são decorrentes da narrativa da criação contida no livro do gênesis, e que apontam para uma visão unitária do ser humano, capaz de superar inúmeras formas de dualismos existentes em nosso meio: RÚBIO, A.G. **A Unidade na Pluralidade**, p. 169.

<sup>237</sup> Cf. DA 104.

<sup>238</sup> Cf. Ibid., 105.

<sup>239</sup> Cf. COELHO, M.M. **A evangelização no Continente da Esperança**, p. 21.

mundo em morada humana, de maneira responsável e não arbitrária, a serviço da convivência humana solidária, num profundo respeito ao meio ambiente, em vista da humanização do homem e de todos os homens.<sup>240</sup>

A vida humana e a vida da natureza estão sendo ameaçadas pelo fenômeno da globalização. A conferência de Aparecida defende a vida humana desde o início até a morte natural. Junto dela está a defesa da biodiversidade, que deve ser “cuidada” como expressão do amor de Deus em toda a obra da Criação, para a promoção da vida de todos.<sup>241</sup> E nisto reside a integralidade da vida humana em todas as suas dimensões.

O documento de Aparecida contempla o rosto dos que sofrem a exclusão e têm suas vidas ameaçadas pelos efeitos negativos da globalização e, de modo pormenorizado, os nomeia, deixando transparecer a preocupação de não esquecer-se nenhum deles. Essa pormenorizada nomeação, acompanhada do clamor por uma globalização marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito aos direitos humanos Indica que o documento, traz em seu conteúdo, mesmo que não explícito, uma visão unitária de história e ser humano, que contempla, a cada homem e todos os homens na situação concreta de suas vidas e de suas histórias. Isso deverá levar a contemplar o rosto daqueles que sofrem. Entre eles estão: as comunidades indígenas e afro-americanas, muitas mulheres excluídas, em razão de seu sexo, raça ou situação econômica; jovens sem possibilidades de prosseguir em seus estudos e de entrar no mercado de trabalho; muitos pobres, desempregados, migrantes, deslocados agricultores sem-terra, os que procuram viver na economia informal; meninos e meninas submetidos à prostituição infantil; crianças vítimas de aborto; milhões de pessoas e famílias que passam fome; dependentes de drogas; as pessoas com limitações físicas; os portadores e vítimas de enfermidades graves que sofrem com a solidão e com a exclusão; os sequestrados, os anciãos; os presidiários.<sup>242 243</sup>

<sup>240</sup> Cf. RÚBIO, A.G. **Unidade na Pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs, p. 171.

<sup>241</sup> Cf. BRIGHENTI, A. Critérios para a leitura do Documento de Aparecida. O pré-texto, o contexto e o texto. In **Convergência**, 404 (2007) 349-350.

<sup>242</sup> Cf. DA 64-65.

<sup>243</sup> Para o documento, mais que empobrecidos, os excluídos não são somente ‘explorados’, mas ‘sobrantes’ e ‘descartáveis’. É o pobre como insignificante, dos quais o mercado prescinde. Como não consomem, sobram, atrapalham. A inclusão dos ‘descartáveis’ implica, pois, uma mudança estrutural da sociedade, na medida em que, em suas estruturas atuais, eles não cabem.: BRIGHENTI, A. **Critérios para a leitura do Documento de Aparecida**, p. 351. A efetivação



Pela contemplação desses rostos sofridos, o documento de Aparecida nos remete à descrição semelhante feita pelo documento de Puebla,<sup>244</sup> fruto de uma inadequada visão do ser humano. Ambas as descrições (a de Puebla e a de Aparecida) nos remetem finalmente ao evangelho de Mateus, capítulo 25, 31-45, que relata a profunda identificação de Jesus com o ser humano pobre e sofredor, de onde provém a principal razão teológica do compromisso com a promoção humana e com a construção de uma antropologia cristã.

A opção preferencial pelos pobres não é algo accidental ou periférico da fé cristã, mas parte mesmo de sua essência. “A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza”. Essa opção nasce de nossa fé em Jesus Cristo, o Deus feito homem, que se fez nosso irmão. (Hb 2,11-12).<sup>245</sup>

Ao renovar a opção preferencial pelos pobres,<sup>246</sup> o texto de Aparecida reconhece que os pobres são sujeitos da evangelização e da promoção humana.<sup>247</sup>

“... Dia a dia os pobres se fazem sujeitos da evangelização e da promoção humana integral: educam seus filhos na fé, vive constante solidariedade entre parentes e vizinhos, procuram sempre a Deus e dão vida ao peregrinar da Igreja”.<sup>248</sup>

Nessa perspectiva, os pobres são considerados protagonistas da evangelização, o que supõe a existência de uma antropologia de unidade e integração, uma antropologia de reconhecimento do “outro”, enquanto pessoa e sujeito capaz de uma ação profícua.<sup>249</sup>

O documento de Aparecida também não entende a promoção humana de maneira particular e fragmentada. Nossos bispos recorrem a *Gaudium et Spes* e a *Populorum Progressio* para afirmarem que a verdadeira promoção humana “deve ser integral, isto é, promover todos os homens e o homem todo, a partir da vida

---

desta inclusão clama também por uma mudança estrutural no modo de pensar o ‘homem’, tarefa na qual a antropologia cristã poderia grandemente colaborar.

<sup>244</sup> Cf. DP 31-39.

<sup>245</sup> Cf. SD 392.

<sup>246</sup> Cf. DA 397, 398, 399.

<sup>247</sup> Cf. COMBLIN, J. O Projeto de Aparecida In **Vida Pastoral** 258 (2008) 4.

<sup>248</sup> Cf. DA 398.

<sup>249</sup> O papa Francisco, na Exortação *Evangelii Gaudium*, aborda amplamente a questão do “outro”, que será tratada no terceiro capítulo deste trabalho.

nova em Cristo, que transforma a pessoa de tal maneira que a faz sujeito de seu próprio desenvolvimento”.<sup>250</sup>

Vale destacar nesta finalização que a Conferência de Aparecida defende os povos indígenas e originários de nosso continente, como também os afro-americanos em seus valores culturais e em sua dignidade de homens e mulheres “criados à imagem e semelhança de Deus, para isso, denunciando toda prática de discriminação e racismo em suas diferentes expressões”.<sup>251</sup>

A antropologia cristã também ressalta a igual identidade entre homem e mulher em razão de terem sido criados à imagem e semelhança de Deus. “O mistério da Trindade nos convida a viver uma comunidade de iguais na diferença”.<sup>252</sup>

A Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais (...) confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho (...) o que não depende tanto de grandes programas e estruturas, mas de homens e mulheres novos que encarnem essa tradição e novidade como discípulos de Jesus Cristo e missionários de seu Reino.<sup>253</sup>

Enfim, a eclesiologia em que se desenvolve o sintagma adjetivo “discípulos e missionário” se baseia numa perspectiva mais antropológica, isto é, se baseia mais no ser humano concreto, homens e mulheres, discípulos e discípulas, missionários e missionárias, do que nas grandes estruturas e nos grandes programas.<sup>254</sup>

## 3.2

### A Ação Evangelizadora integral do CELAM

#### 3.2.1

##### A Conferência de Medellín

O documento final da conferência de Medellín, nos 16 capítulos que o compõe, não trás uma sistematização dos objetivos, dos conteúdos, dos meios, dos destinatários, dos agentes e critérios da evangelização. Os diversos sentidos que o

<sup>250</sup> Cf. DA 399.

<sup>251</sup> Cf. Ibid., 530. 532. 533.

<sup>252</sup> Cf. Ibid., 451.

<sup>253</sup> Cf. DA 11.

<sup>254</sup> Cf. CATÃO, F. Teologia subjacente ao documento de Aparecida: uma novidade com relação às conferências anteriores? In **Revista de Catequese**, 120 (2007) 32.

termo evangelização recebe, segundo os capítulos em que ele aparece, vão desde “reevangelização”<sup>255</sup> até “nova evangelização”.<sup>256</sup> Não há, também, no documento, uma distinção semântica entre “missão” e “evangelização”, pois esta aconteceu mais precisamente na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, em 1975. E a conferência de Medellín realizou-se antes disso. Numa análise vocabular quantitativa, no documento de Medellín fala mais em missão, cujo termo aparece 57 vezes, do que em termos correlatos como evangelização, evangelizar, ação evangelizadora, anúncio, anunciar e proclamação, termos que ocorrem apenas 46 vezes.<sup>257</sup>

O documento de Medellín aponta, prioritariamente, para um projeto de evangelização contextualizada. E para isso Indica três pressupostos: 1. *Rever a transparência intra-ecclesial*, que desembocará numa mudança de ótica e de lugar a partir dos quais se visa impostar uma nova presença evangelizadora da Igreja: não mais na ótica do poder, mas do serviço, pensado e vivido em função dos últimos; 2. *Redimensionar conceitos teológicos e estruturas pastorais*, isto é, uma evangelização radicada numa nova autoconsciência ecclesial, que deriva da capacidade de deixar-se interpelar pelo contexto circunstante, mormente pelo drama vivido pelos pobres, e reestruturar-se internamente; 3. *Enfrentar com objetividade os desafios extra ecclesias*, como a pobreza, a miséria, as tremendas injustiças, a violência institucionalizada, tensões entre classes e colonialismo interno e tantos outros.<sup>258</sup>

O projeto de evangelização contextualizada proposto por Medellín brota da própria vocação religiosa da Igreja. Ir. Irany Vidal Bastos, uma das assessoras dos bispos na Conferência de Medellín, assim traduziu um trecho da fala de Monsenhor Eduardo Pirônio, a esse respeito:

(...) A missão única da Igreja é missão de ordem religiosa que abrange, no entanto, a totalidade do Homem (corpo e alma Indivíduo e sociedade, tempo e eternidade). A salvação é

<sup>255</sup> Cf. DM 6,8; 8,9.

<sup>256</sup> Francisco Morás afirma que a expressão “nova evangelização”, embora não explicitada, já aparece no documento de Medellín. Sugere, para uma análise mais detalhada da oscilação do termo evangelização no documento de Medellín: GERA, L. *Evangelización y promoción humana* In GALLI-L. SCHERZ, C. (org.), **Identidad cultural y modernización**. Buenos Aires: Paulinas, 1992, 23-90, sobretudo 27-37; MORÁS, F. *Evangelización das classes médias e solidariedade com os pobres: o legado de Medellín* In **REB** 58 (1998), 797, n. 42.

<sup>257</sup> Cf. MORÁS, F. *Evangelização das classes médias e solidariedade com os pobres: o legado de Medellín* In **REB** 58 (1998) 798.

<sup>258</sup> Cf. *Ibid.*, p. 799 a 804.

libertação completa do pecado e de todas as suas conseqüências como: fome, doença, miséria, ignorância, etc. É o pleno desenvolvimento de todos os valores humanos. Portanto, a Igreja, quando trabalha pela promoção humana do Homem, está cumprindo a sua missão de ordem religiosa.<sup>259</sup>

Os bispos, reunidos em Medellín, atentam para uma evangelização que expresse sempre a unidade profunda existente entre o plano divino de salvação e as aspirações humanas, entre a história da salvação e a história humana, entre a Igreja e as comunidades temporais, entre a ação reveladora de Deus e a experiência humana, entre os dons e os carismas sobrenaturais e os valores humanos. Sugerem que a ação evangelizadora deve partir da experiência humana, sendo que a transmissão da mensagem cristã deve ser fiel à Revelação como também fiel ao outro lugar teológico, que é a experiência e a situação humana. As situações históricas do ser humano concreto e suas aspirações são parte indispensável do conteúdo da catequese devendo ser interpretadas seriamente, dentro de um contexto atual, à luz das experiências vivenciais do Povo de Israel, de Cristo, e da comunidade eclesial, na qual o Espírito de Cristo Ressuscitado vive e opera continuamente.<sup>260</sup> Nisto está a unidade do plano de Deus a respeito do homem e de toda a criação, que gera como consequência uma ação pastoral de caráter unitário e integral, capaz de superar as diversas formas de dualismos causadores de sofrimento e morte.

“A Igreja da América Latina em Medellín tem como centro de sua ação evangelizadora o homem deste continente, que vive num momento decisivo de seu processo histórico”. Ela voltou-se para o homem, consciente de que para conhecer Deus é necessário conhecer o homem (Paulo VI). Este princípio de encontrar Deus no homem constitui um clima que ambienta toda a proposta de ação evangelizadora de Medellín.<sup>261</sup> Isto sugere que a salvação do ser humano não aconteça somente dentro das paredes da Igreja, quando se prega a Palavra de Deus e se celebra os Sacramentos, já que a salvação se dá também na vida diária de cada homem e no desenrolar da história dos povos, pois o homem é um só. A

<sup>259</sup> Cf. BASTOS, I. V. Irmã Irany: Em Medellín teve a América Latina seu Concílio In Grande Sinal, 9, Vozes, p. 657-658. Esta fala de Monsenhor Pirônio consta na Crônica de Irmã Irany, sobre a sessão do dia 28/08/68, da Conferência de Medellín.

<sup>260</sup> Cf. DM **Documento sobre a catequese**, 6.

<sup>261</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. **Teologia Aberta para o Leigo**, p. 18.

vocação a que Deus lhe chama abarca toda sua humanidade.<sup>262</sup> A evangelização, segundo a conferência de Medellín, há de sempre contemplar a epifania de Deus na história e exigir de nós um compromisso de libertação do homem nesta mesma história. Ela há de se tornar algo encarnado, que tem a história real como base.<sup>263</sup>

Medellín vê e julga a realidade com olhos da fé. Assinala a dimensão histórica do pecado, que afeta não só os indivíduos, mas também pode afetar as estruturas do mundo. Em Medellín a fé foi estendida a toda realidade, chamando atenção sobre o pecado existente na falta de justiça e amor, que sacrifica milhões de homens e mulheres. “Deve terminar a separação entre a fé e a vida, porque em Cristo Jesus o único que conta é a fé que faz por meio do amor”.<sup>264</sup>

“É a partir do mistério da Encarnação que toda a história da humanidade, em todos os seus aspectos e dimensões, se torna história de salvação”.<sup>265</sup> A matriz do “princípio encarnatório” do documento de Medellín tem suas raízes fincadas no Concílio Vaticano II, mais especificamente na GS 22, LG 13; AG 3 e 22.<sup>266</sup> O mistério do homem e de sua história, de sua elevação a uma dignidade sublime, de sua reconciliação com Deus e com os demais homens e mesmo da dor e da morte se torna claro e verdadeiro no mistério do Verbo Encarnado. A Igreja na América Latina é chamada, em Medellín, a efetivar uma ação evangelizadora, sem dicotomias ou dualismos, que parta desse mistério.

A catequese e a evangelização segundo Medellín, devem manifestar a unidade do plano de Deus, isto é, 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,<sup>267</sup> porque até agora houve

<sup>262</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. *La Misión da la Iglesia*, p. 42. Valentim Martínez, numa nota de pé de página, recorre ao pensamento de Ignacio Ellacuría, onde afirma que a principal colaboração de Medellín é “o reconhecimento da dimensão histórica da salvação”, o fato de que a salvação “deve fazer-se eficazmente presente na estrutura objetiva da história” Cf. *Ibid.*, p. 42, n. 2.

<sup>263</sup> Cf. SEGUNDO, J. L. *Op.cit.*, p. 19.

<sup>264</sup> Cf. DM, Documento Mensagem, p. 20.

<sup>265</sup> A partir da Encarnação de Cristo todo momento histórico é momento de salvação. (...) Constituído pelo Pai em ‘Senhor e Messias (At 2,36), Cristo preside agora a história dando conteúdo salvífico aos tempos que o seguem: PIRÓNIO, E. *Interpretación Cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina* In **Segunda Conferência General del CELAM**. La Iglesia em la actual transformación de América Latina a luz del Concílio, 5ª edição, tomo 1, p. 101-121.

<sup>266</sup> Cf. SUESS, P. Medellín e os Sinais dos Tempos: Recuperar perspectivas de esperança a partir da realidade dos pobres In **Convergência**, 347 (2001) 533.

<sup>267</sup> Cf. DM Catequese, 4.

uma pastoral de conservação, baseada na sacramentalização, com pouca ênfase numa prévia evangelização.<sup>268</sup> Neste sentido, o centro da novidade em Medellín é a mudança do foco da missão da Igreja. Na missão, a Igreja na América Latina passa de uma concepção tradicionalmente preocupada e dedicada à salvação que se encontra no “espiritual”, “eterno” e “individual” a uma Igreja que descobre que essa salvação se há de realizar também no “material”, “temporal-histórico” e “temporal” do ser humano e da realidade. Contudo, salvação não se restringe somente a atividades estritamente religiosas, mas se alarga para as atividades históricas profanas.<sup>269</sup> A Conferência de Medellín quer ser a porta voz das aspirações e clamores inclusive as que se manifestam pelos gemidos “materiais” que clamam por justiça para o povo latino americano, colocando a Evangelização a esse serviço.

Esta é a identidade própria da América Latina na visão da ação evangelizadora proposta por Medellín: detrás desta enorme transformação histórica está se expressando o desejo de integrar toda a escala de valores temporais na visão global da fé cristã: esta seria a vocação original da América Latina. Vocação em “juntar numa síntese nova e genial o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o que os outros nos entregaram e nossa própria originalidade”.<sup>270</sup>

### 3.2.2 A Conferência de Puebla

Todos os títulos das quatro partes do documento de Puebla estão centrados na evangelização. Em seu conjunto eles contemplam basicamente: “As Tendências atuais e a evangelização no futuro”; “O Conteúdo da evangelização”; “O que é evangelizar”; “A evangelização na Igreja da América Latina e Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina”.<sup>271</sup> O documento de Puebla é, portanto, “um texto pastoral, centrado na evangelização: uma evangelização encarnada em um determinado tempo (hoje e amanhã) e espaço (na América Latina, contando com sua situação concreta)”.<sup>272</sup>

<sup>268</sup> Cf. Ibid., 6,1

<sup>269</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. *La Misión de la Iglesia*, p. 50.

<sup>270</sup> Cf. DM *Documento introdutório*, 7.

<sup>271</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. *Op.cit.*, p. 96

<sup>272</sup> Cf. KELLER, M. A. *Evangelizocion e Liberacion*, p. 188.

A conferência de Puebla Inspirada na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, leva a compreender que o evento da evangelização abrange todos os aspectos da vida da pessoa e de sua história, enfim a pessoa toda, numa visão antropológico global e integrada, e não apenas sua parte espiritual, superando assim a dicotomia entre espiritual-material; sagrado-profano; corpo-alma; santo-pecador..., mentalidade dicotômica da cultura grega, absorvida pela teologia da Igreja. Oferece-nos, também, a compreensão de que não se pode mais falar em evangelização, sem levar em conta as culturas e suas implicações na compreensão do homem concreto e localizado a ser evangelizado pela Igreja.<sup>273</sup>

A meta geral do projeto evangelizador de Puebla está resumida em três textos principais do documento final, segundo Hernán Alessandri.<sup>274</sup> Todos esses textos apontam para uma evangelização integral e transformadora, encarnada na história e na cultura dos povos.

A ação evangelizadora de nossa Igreja latino-americana há de ter como *meta geral* a constante renovação e transformação evangélica de nossa cultura, isto é, a penetração pelo Evangelho, dos valores e critérios que a inspiram, a conversão dos homens que vivem segundo esses valores *e a mudança em que, para ser mais plenamente humanas, requerem as estruturas em que aqueles vivem e se expressam*<sup>275</sup>;

A Igreja da América Latina se propõe reencetar com renovado vigor a evangelização da cultura de nossos povos e dos diversos grupos étnicos para que germine, ou seja, reavivada a fé evangélica e para que esta, com base de comunhão, se lance *em formas de justa integração* nos quadros respectivos de uma *nacionalidade*, de uma grande *pátria latino-americana* e de uma *integração universal* que permita a nossos povos o desenvolvimento de sua *própria cultura*, capaz de *assimilar de modo próprio* as descobertas científicas e técnicas<sup>276</sup>;

Por isso, uma das incumbências fundamentais do novo impulso evangelizador há de se atualizar e reorganizar o anúncio do conteúdo da evangelização *partindo da própria fé de nossos povos*, de modo que estes possam *assumir* os valores da *nova civilização* urbano-industrial, *numa síntese vital* cujo fundamento continue sendo *a fé em Deus e não o ateísmo*, consequência lógica da tendência secularista<sup>277</sup>.

<sup>273</sup> Cf. NETO, L. **Fé Cristã e cultura latino-americana**: uma análise a partir das Conferências de Puebla e Santo Domingo. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988, p. 133-134.

<sup>274</sup> Cf. ALESSANDRI, H. **O futuro de Puebla**: repercussão social e eclesial. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 84-89.

<sup>275</sup> Cf. DP 395. (Os grifos são de ALESSANDRI, H.)

<sup>276</sup> Cf. Ibid., 428. (Os grifos são de ALESSANDRI, H.)

<sup>277</sup> Cf. Ibid., 436. (Os grifos são de ALESSANDRI, H.)

Alessandri prossegue, apresentando um breve resumo destas afirmações,<sup>278</sup> onde se confirma ainda mais a intenção do documento de Puebla em apresentar uma evangelização encarnada e de caráter transformador.

*Primeiro:* a evangelização da cultura aponta diretamente à construção de uma *nova sociedade*, isto é, de estruturas que sejam “mais plenamente humanas” (DP 395) e que levem a “formas de integração justas” (DP 428) entre os homens.

*Segundo:* A formação de uma nova sociedade implica um *profundo salto qualitativo*, não apenas uma simples reforma;

*Terceiro:* Todo este projeto evangelizador, cultural e social tem como ponto decisivo a capacidade de se elaborar uma “síntese vital” (DP 436) de todos os “valores da nova civilização urbano-industrial”. (DP 436);

*Quarto:* A colaboração da Igreja na construção de uma sociedade que, para ser autenticamente “humanística” e “fraternal”, tenha Deus como “fundamento” e não o ateísmo (DP 436). O documento de Puebla, no seu todo, afirma enfaticamente Inspirado na antropologia integral que oferece o Evangelho, que o religioso não é um agregado, mas o mais profundo e autêntico do humano, e que somente a afirmação desta “dimensão vertical” do humano conduz, de modo eficaz, a um mundo mais fraterno em sua convivência social (DP 241), propondo dessa forma a união entre fé e vida, numa autêntica ação evangelizadora.

*Quinto:* A presença de Deus e dos valores religiosos na nova cultura não envolve, de forma alguma, ressaibos de “cristandade” ou de “nacional-catolicismo”, mas se dá como fruto da capacidade de *inspiração vital* que os cristãos sejam capazes de dar a essa cultura, a partir de seu testemunho.<sup>279</sup>

A idéia da evangelização libertadora recorre e impregna todo o documento de Puebla. De modo que o programa pastoral proposto por essa Conferência podia ser assim expresso: evangelizar libertando para a participação e comunhão. Isso implica uma evangelização e libertação integral que abarca todas as dimensões do ser humano, superando reducionismos e ambiguidades. A evangelização ficará mutilada se deixamos de fora o aspecto religioso transcendente. Contudo, também a mutilamos, de modo imperdoável, se não praticamos um tipo de evangelização que não transforme o homem em sujeito de seu próprio desenvolvimento individual e comunitário, se esquecemos

<sup>278</sup> Cf. ALESSANDRI, H. Op.cit., p. 85-89.

<sup>279</sup> Cf. ALESSANDRI, H. **O futuro de Puebla**, p. 84-88.



dependências e escravidões que ferem seus direitos fundamentais.<sup>280</sup> Trata-se, portanto, de uma missão especificamente cristã, por isso, devendo abarcar o ser humano em sua totalidade. Com a união entre evangelização e libertação se pretende superar todos os reducionismos espiritualista temporalistas: a evangelização não só se dirige ao homem interior e nem só as estruturas sociais, mas ao homem completo em nome deste humanismo total tantas vezes evocado por Paulo VI e João Paulo II.<sup>281</sup>

Puebla sugere uma evangelização integral também quando quer unir: a postura dos que sentem a necessidade de acentuar a especificidade cristã evangelizadora com a postura dos que sentem a urgência de seguir insistindo que o cristianismo não abarca somente o espiritual e o individual como também a promoção humana e sua dimensão estrutural, procurando salvar o que cada tendência tem de verdadeiro. A Igreja não pode perder o seu modo típico e original de servir ao ser humano.<sup>282</sup> “Seu modo próprio de servir é evangelizar; é um serviço que só ela pode prestar. Determina sua identidade e a originalidade de seu aporte”<sup>283</sup>; “A evangelização, que tem em conta todo o homem busca alcançá-lo em sua totalidade a partir de sua dimensão religiosa”.<sup>284</sup>

A missão da Igreja pode ser interpretada, em seu conjunto, no documento de Puebla como “evangelização libertadora”. O chamado a uma “evangelização libertadora integral” está presente explicitamente em todas as partes do documento e é capaz de explicá-lo e unificá-lo todo, coisa que cremos não seja capaz de se conseguir fazer com outras interpretações. O chamado a uma evangelização libertadora está em continuidade com a interpretação que a Igreja da América Latina faz em Puebla de sua própria história<sup>285</sup>, pois são muitos os grandes heróis da fé, os intrépidos lutadores em prol da justiça e evangelizadores da paz, e tantos outros defensores dos direitos dos mais pobres, que fazem parte de nossa história de evangelização.<sup>286</sup>

O documento de Puebla sugere uma evangelização global integradora, também na cultura, ao assinalar a incoerência entre a cultura de nossos povos,

<sup>280</sup> Cf. ALESSANDRI, H. **De Medellín a Puebla**, 116.

<sup>281</sup> Cf. COMBLIN, J. La Conferência Episcopal de Puebla In “**Mensaje**” (1979) 120.

<sup>282</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. **La Misión de La Iglesia**, p. 102

<sup>283</sup> Cf. DP 270.

<sup>284</sup> Cf. Ibid., 390.

<sup>285</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. Op.cit., p. 103.

<sup>286</sup> Cf. DP 7-9.

cujos valores estão marcados de fé cristã, e sua condição de injusta pobreza. Isso é um sinal acusador de que a fé não teve a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis pela organização social e econômica de nossos povos.<sup>287</sup>

Enfim, o tema da promoção e da libertação integral constitui um dos eixos centrais de todo o documento de Puebla, além de também constituir uma grande parte de todo o texto. Postula-se uma sociedade diferente das sociedades existentes hoje e um homem novo, gestado num processo de libertação integral, que inclua à dimensão espiritual e religiosa todas as demais dimensões da vida, como a econômica, a política, a cultural e outras. Esta é a principal marca da ação evangelizadora integral em Puebla.<sup>288</sup>

### 3.2.3

#### A Conferência de S. Domingo

Uma das dinâmicas fundamentais que está presente, e em muito determinou o documento de Santo Domingo inclusive o acontecimento em sua totalidade, foi a tensão entre a Igreja Universal e a Igreja Particular. Esta tensão provém das diversas maneiras de entender a identidade da Igreja latino-americana. Há de se aceitar que a América latina tem como que “duas almas”,<sup>289</sup> que estão presentes em todo o acontecimento de Santo Domingo, e que nos parece determinar em grande parte as posturas que se tomam em relação a quase todos os temas. Estas duas almas se apresentam no documento final da Conferência, como que pólos distintos: Pólos que privilegiam a *universalidade* – o anúncio de Jesus Cristo com uma cristologia mais doutrinal (SD 4-14), uma nova evangelização transmitida numa eclesiologia mais hierárquica (SD 11,55,58,61,67) e uma evangelização da cultura moderna mundial vista como ameaça para a tradicional cultura mestiça católica (SD 230,232,236,252); e pólos que, em sua expressão são mais *sensíveis à identidade particular da Igreja latino-americana*, e preferem um anúncio cristológico mais histórico (SD 159,178), uma eclesiologia mais de comunhão e participação (SD 52,74,75,142), uma promoção mais ligada à opção pelos pobres (SD 255) e às culturas indígenas e afro-americanas (SD 248-251). Estas presenças

<sup>287</sup> Cf. Ibid., 437.

<sup>288</sup> Cf. BOFF, L. Puebla: Ganhos, Avanços, Questões Emergentes In **REB** 39 (1979) 51.

<sup>289</sup> Cf. Expressão usada por MARTÍNEZ, V. M. **La Misión de la Iglesia**, p. 134 e também por VANZAN, P. **La conferencia di Santo Domingo**, p. 465-467.

não se dão separadamente em uma ou outra parte do documento. É mais justo dizer do predomínio mais ou menos claro de uma tendência sobre a outra nas diversas partes do documento.<sup>290</sup>

Outra forma de se analisar esta situação é dizer que houve em Santo Domingo, como que duas correntes em disputa pela orientação pastoral da Igreja no Continente. Uma que vê o cristianismo e a Igreja a partir do centro, e o julga com critérios de outro lugar, com outros padrões culturais e religiosos. Para esses, a experiência eclesial autóctone, constitui desvio dos objetivos propostos pelo Concílio. É preciso redirecionar o caminho da Igreja. Sua rota está errada. A outra é aquela corrente que, partindo da experiência das Igrejas particulares da América Latina, busca o caminho de uma evangelização autóctone Inculturada na realidade viva do continente, construindo uma Igreja-fonte, com face própria, com suas expressões autênticas e legítimas. Para esses é necessário continuar a recente tradição, enfrentando os novos desafios.<sup>291</sup>

Encontramos em Santo Domingo sinais de deslocamento significativo de enfoque em aspectos fundamentais da “tradição recente” da Igreja no Continente, como na linguagem, no método e nas linhas de força. A linguagem da “libertação”, presente em Medellín e Puebla, aparece raras vezes no sentido de promoção humana (SD 27, 34, 74, 123, 157, 243); O método seguido não é o “ver-julgar-agir”, que é marca da reflexão teológica da América Latina. Quanto as linhas de força, as preocupações de fundo dos mentores da conferência iam numa direção diversa das preocupações de um significativo número de participantes da Assembléia.<sup>292</sup>

A linha teológica dominante no Proêmio, na História e Nova Evangelização e também nas introduções do documento reflete um pensar teológico diferente da teologia latino-americana dos últimos anos, por ter caráter mais dedutivo, abstrato, desencarnado, pouco atento à história. E isto tem consequências em todos os âmbitos. Contudo, segundo Codina, o documento é também de muita riqueza e abre perspectivas no campo da promoção humana e da cultura. A opção

<sup>290</sup> Cf. MARTÍNEZ, V. M. **La misión de la Iglesia**, p. 134-135.

<sup>291</sup> Diante dessas “duas almas” ou “duas correntes” presentes na Conferência de Santo Domingo o “redirecionamento”, isto é, “outra direção, não contrária, mas diferente” foi a posição tomada pela conferência em seu documento final, privilegiando, dessa forma a dimensão religiosa e missionária da missão evangelizadora da Igreja e relativizando a dimensão sócio-política: CALIMAN, C. Conclusões de Santo Domingo, Roteiro de Estudo In **Convergência** 262 (1993) p. 233.

<sup>292</sup> Cf. CALIMAN, C. **Conclusões de Santo Domingo**, p. 234

pelos pobres é reafirmada e tratada com uma reflexão teológica de grande profundidade.<sup>293</sup>

A reflexão sobre a Evangelização no documento de Santo Domingo está sustentada por uma eclesiologia muito voltada para preocupações intra-eclesiais, que, a distancia do ideal proposto pelo Concílio Vaticano II, carece também de uma maior “irrigação” da Palavra de Deus. Esta reflexão carece também de ênfase naquilo em que a Igreja precisa mudar, nas atitudes novas que ela necessita assumir.<sup>294</sup>

Segundo o padre Comblin, a “Nova Evangelização” é apresentada em Santo Domingo praticamente sem inclusão da promoção humana e da inculturação. Isto sugere pensar que estas questões não afetam diretamente o essencial da evangelização. A retórica da libertação foi totalmente eliminada, o que caracteriza a grande diferença entre esta Conferência e a de Medellín e Puebla.<sup>295</sup>

Contudo, qual é a proposta de Santo Domingo no que diz respeito a uma ação evangelizadora integral?

Santo Domingo propõe renovar e dar continuidade as orientações pastorais do Concílio Vaticano II aplicadas nas conferências de Medellín e Puebla.<sup>296</sup>

Santo Domingo se compromete a trabalhar por uma nova evangelização de nossos povos; por uma promoção integral do povo latino-americano e caribenho, por uma evangelização inculturada.<sup>297</sup>

Apresenta uma reflexão cristológica embutida no eixo dos “‘sinais dos tempos’, que ajuda a superar o dualismo fé-vida, práxis-teoria”.<sup>298</sup>

Fundamenta a opção preferencial pelos pobres no agir do próprio Jesus ao mostrar na sinagoga de Nazaré que veio para “evangelizar os pobres”, (Lc 4,18-19), propondo que essa opção inspire toda a ação evangelizadora, seja comunitária, seja pessoal, estabelecendo também uma ligação entre opção preferencial pelos pobres e inculturação.<sup>299</sup>

<sup>293</sup> Cf. CODINA, V. Crônica de Santo Domingo In **Perspectiva Teológica**, 65 (1993) p. 87- 88.

<sup>294</sup> Cf. CALIMAN, C. . Op.cit., p. 246

<sup>295</sup> Cf. COMBLIN, J. A Nova Evangelização In “**Santo Domingo**”: Ensaio teológico-Pastorais. Petrópolis, RJ: Vozes, Ameríndia, 1993, p. 216.

<sup>296</sup> Cf. SD 290.

<sup>297</sup> Cf. Ibid., 302.

<sup>298</sup> Cf. CALIMAN, C. **Conclusões de Santo Domingo**, p. 236.

<sup>299</sup> Cf. MELO, A.A. Opção preferencial pelos pobres e excluídos: do Concílio Vaticano II ao documento de Aparecida In **REB** 68 (2008) 31-32.

Preocupa-se, explicitamente, com a coerência entre fé e vida.<sup>300</sup>

Assume a questão da “inculturação”, como seu grande propósito na evangelização. A questão da inculturação é a temática original de Santo Domingo, sua “marca registrada”, que, nesta Conferência, pode ser considerada em três níveis: a) *Inculturação do Evangelho nas culturas próprias do Continente*, que diz respeito a questão da tomada de consciência de que a realidade cultural do Continente não é só “latina”, mas “multi-étnica e pluricultural”, destacando-se as culturas indígenas e afro-americanas (SD 243-251); b) *Inculturação do Evangelho na cultura urbano-moderna*. Essa cultura tem se tornado um invólucro comum e homogêneo de todas as culturas, configurando certa “cultura universal”. Afirma que a questão urbana tem imposto uma redefinição de toda a pastoral em termos de uma pastoral orgânica ou de “planos de conjunto”, como também o redimensionamento de todas as pastorais particulares no interior dessa pastoral de conjunto (255-262); c) *O lugar dos meios de comunicação na evangelização*, constatando a limitação da Igreja em seu uso e alertando para que as casas de formação garantam uma “preparação suficiente”, nas “linguagens e técnicas” de comunicação (SD 279-286).<sup>301</sup>

Santo Domingo assume o comprometimento de trabalhar por uma evangelização inculturada em nome das Igrejas particulares da América Latina e do Caribe (SD 292 c), levando em conta que: Uma evangelização inculturada é um ganho que deve ser levado adiante não apenas pelo estudo do processo humano de inculturação, mas a partir da fé, por uma abordagem teológica específica. É o Espírito Santo que torna possível a inculturação do Evangelho nas diversas culturas. A inculturação, portanto, não pode ser tomada como uma mera tática de conquista espiritual, mas como uma “Kénosis”, que vai até às últimas consequências do misturar-se à massa dos pecadores e do despojamento de si mesmo; 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). Esta exigência supera a errônea compreensão de inculturação como tática de conquista.<sup>302</sup>

<sup>300</sup> Cf. SD 160-161

<sup>301</sup> Cf. BOFF, C.M. **O “Evangelho” de Santo Domingo**: os 10 temas-eixo do Documento da IV CELAM. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 19 a 23.

<sup>302</sup> Cf. CALIMAN, C. **Conclusões de Santo Domingo**, p. 248.

No que diz respeito à “inculturação da fé” e a “inculturação do Evangelho”, a conferência de Santo Domingo pode ser reconhecida como portadora de novidades que se enquadram na tradição proveniente do Concílio Vaticano II, da Conferência de Medellín e de Puebla.

Por fim, o documento apresenta com clareza o conceito, o conteúdo e as principais características da nova evangelização<sup>303</sup>, que deverão ser preenchidos ou acompanhados do testemunho de vida, da espiritualidade, do serviço, da ajuda econômica, do acolhimento na caridade...

O grande mérito na descrição da nova evangelização pelo Documento de Santo Domingo é ter destacado que a necessidade de uma evangelização que seja nova, não é uma decisão arbitrária, abstrata e voluntarista, mas uma exigência da realidade social e cultural (SD 24-26). A grande lacuna é não ter relacionado suficientemente testemunho e proclamação, acentuando a segunda e diluindo o primeiro como uma exigência metodológica ascética (p.ex. SD 29a; 71b; 76 a; 128c; 151).<sup>304</sup>

### 3.2.4 A Conferência de Aparecida

As Igrejas cristãs, diante de um continente de batizados e de pobres, se perguntam sobre o porquê da irrelevância desse batismo para a superação da pobreza e da miséria aqui existentes. Por que a imensa maioria dos católicos de nosso continente vive na pobreza, se Jesus veio para que todos tenham vida em abundância?<sup>305</sup>

As questões abordadas neste questionamento apresentado por P. Suess podem ser agravadas significativamente por algumas das “sombras” observadas pelo documento de Aparecida em nossa ação evangelizadora. São elas: (...) “o escasso acompanhamento dado aos fiéis leigos em suas tarefas de serviço à sociedade, particularmente quando assumem responsabilidades nas diversas estruturas de ordem temporal”; “(...) uma evangelização com pouco ardor e sem novos métodos e expressões” e com ênfase ritualista; Uma espiritualidade

<sup>303</sup> Cf. SD 24. 27. 28.

<sup>304</sup> Cf. TABORDA, F. **Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã**. Leitura crítica dos três conceitos e sua articulação no Documento de Santo Domingo, p. 4 – trabalho apresentado à Equipe de Reflexão Teológica da CRB, dezembro de 1992.

<sup>305</sup> Cf. SUESS, P. **Dicionário de Aparecida**: 40 palavras-chaves para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida. São Paulo: Paulus, 2008, p. 63; DA, 176.

individualista<sup>306</sup>; (...) “a situação de milhares de comunidades privadas da Eucaristia dominical, por longos períodos de tempo” e a “escassez de vocações ao ministério e à vida consagrada”<sup>307</sup>; “a persistência na evangelização, na catequese e, em geral, na pastoral, de linguagens pouco significativas para a cultura atual”.<sup>308</sup>

Para a ação evangelizadora na América Latina, a Igreja em Aparecida reafirmou e reassumiu a radical opção preferencial pelos pobres (DA 397-399), reassumiu as CEBs (DA 178-179) como “célula inicial da estrutura eclesial e também como foco de fé e de evangelização” (DA 178-179). Como fora em Medellín, retomou o uso do método “ver-julgar-agir” como instrumento de trabalho (DA 19), e reafirmou a necessidade, simultânea, da pessoa e das estruturas da sociedade, como condição para uma sociedade justa (DA 161; 398), dando, desse modo, prosseguimento a tradição latino-americana, que se expressou, oportunamente, nas Conferências Gerais anteriores do Episcopado (DA 9).<sup>309</sup>

Segundo A. Brighenti, as afirmações mais pertinentes à evangelização integral em Aparecida podem ser assim expressas: “Uma Igreja em estado permanente de missão”; “Uma missão não exclusiva, em perspectiva mundial”; a pobreza como mundo da insignificância; Os que vão para as seitas não estão querendo sair da Igreja, mas estão buscando sinceramente Deus; “Protagonismo da mulher”. Desse modo, além de reafirmar a tradição latino-americana, a conferência de Aparecida sepultou a cristandade, como já o havia feito o Concílio. Com isso nos trouxe a grata surpresa de que não “virou a página” para trás, entretanto a maior surpresa ainda foi a de ter “virado páginas” para frente.<sup>310</sup>

Na perspectiva de uma ação evangelizadora integral, assim pode se descrever os aspectos considerados mais significativos no documento de Aparecida:

<sup>306</sup> Cf. DA 100 c.

<sup>307</sup> Cf. Ibid., 100 e.

<sup>308</sup> Cf. Ibid., 100 d.

<sup>309</sup> BRIGHENTI, A. Critérios para a leitura do Documento de Aparecida In **Convergência** 404 (2007) 339; Padre Comblin afirma: “A meu ver, a Conferência de Aparecida ficará na história por dois motivos. Primeiro, porque reatou a continuidade com a tradição de Medellín e Puebla, renovando com muita insistência as opções daquele tempo”. Cf. COMBLIN, J. O papel histórico de Aparecida In **REB** 67 (2007) 883.

<sup>310</sup> Cf. BRIGHENTI, A. **Critérios para leitura do documento de Aparecida**, p. 351-352.

- a. A opção preferencial pelos pobres, em Aparecida, não é tratada de forma convencional. É assumida com nova força. Hoje queremos ratificar e potencializar a opção preferencial pelos pobres feita nas Conferências anteriores. E que, por ser preferencial, esta opção deverá atravessar todas as estruturas e atividades pastorais de nossa Igreja.<sup>311</sup> A ação pastoral da Igreja é chamada a uma atitude de atenção permanente em gestos concretos, para que ela não fique apenas no plano teórico ou meramente emotivo, e também concorra para a conversão do nosso consumismo individualista.<sup>312</sup> Segundo Aparecida, os pobres são sujeitos da evangelização e da promoção humana integral na família, com os vizinhos, no peregrinar da Igreja.<sup>313 314</sup>

A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica, por isso, os cristãos, como discípulos e missionários, são chamados a contemplar, nos rostos sofredores de seus irmãos, o rosto de Cristo que nos chama a servi-Lo.<sup>315</sup> Implica dizer que todo processo evangelizador envolve a promoção humana integral, que envolva todos os homens e o homem todo, numa autêntica libertação;

- b. As Comunidades Eclesiais de Base são reconhecidas pelos bispos reunidos em Aparecida como escolas que têm ajudado a formar cristãos comprometidos com sua fé, discípulos e missionários do Senhor. Elas são tidas também como expressão viva da opção preferencial pelos pobres, fonte e semente de variados serviços e ministérios a favor da vida na sociedade e na Igreja e sinal de vitalidade na Igreja particular;<sup>316</sup>
- c. O uso do método “ver-julgar-agir” como instrumento de trabalho significa explícita continuidade com as conferências gerais anteriores, permitindo que se articule sistematicamente a perspectiva cristã de ver a realidade; que se evidencie critérios que vem da fé e da razão para seu discernimento e valorização com sentido crítico; e em consequência, que

<sup>311</sup> Cf. DA 396.

<sup>312</sup> Cf. Ibid., 397.

<sup>313</sup> Cf. Ibid., 398.

<sup>314</sup> O texto chega até a usar a palavra “libertação”, antes proibida. É verdade que ela está matizada pelo adjetivo “autêntica”, (n. 399) ou “integral. Mas está aí, o que significa que doravante se pode usá-la de novo (n. 385): COMBLIN, J. O projeto de Aparecida In **Vida Pastoral** 258 (2008). 4.

<sup>315</sup> Cf. DA 393.

<sup>316</sup> Cf. Ibid., 178-179.



se projete o agir como discípulos missionários de Jesus Cristo.<sup>317</sup> O método, portanto, permite “Ver”: a realidade latino-americana e caribenha – entre a globalização e a pobreza.<sup>318 319</sup> Permite “julgar”: “em defesa da vida e da justiça, ante os sinais de morte”.<sup>320</sup> E agir de forma integral, unindo fé e vida.

- d. O documento assume desafios contemporâneos, como a ecologia e os problemas do meio ambiente. Usa a expressão de João Paulo II, para afirmar que “é necessário dar especial importância a mais grave destruição em curso da ecologia humana”.<sup>321</sup> Nossas florestas e a biodiversidade estão sendo depredadas, o que envolve a responsabilidade moral dos que a promovem, por colocarem em perigo a vida de milhões de pessoas sobre o planeta.<sup>322</sup> Aparecida aponta para uma evangelização integral quando: Propõe que os povos sejam evangelizados para que descubram o dom da criação sabendo contemplá-la, cuidando dela como casa de todos os seres e matriz da vida no planeta<sup>323</sup>; Propõe que a presença pastoral defenda as populações mais frágeis e ameaçadas pelo desenvolvimento predatório<sup>324</sup>; Propõe procurar um modelo de desenvolvimento alternativo Integral e solidário, que se fundamente no evangelho da justiça, da solidariedade e do destino universal dos bens;<sup>325</sup> Quando defende o esforço pastoral para a promulgação de políticas públicas que

---

<sup>317</sup> Cf. DP, Ibid., 19.

<sup>318</sup> O documento de Aparecida faz uma análise crítica e esclarecedora da realidade latino-americana e caribenha e dos juízos e dos critérios que se emitem em relação aos graves problemas sócio-econômicos, e de forma concreta, ao liberalismo e a globalização ( DA 61): ARÉVALO, J.A.G. *Fundamentación pastoral-educativa para la vida: aportes desde el Documento de Aparecida* In **Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, 1 (2012) 219; O método permite “discernir” os sinais dos tempos em meio às contradições”.

<sup>319</sup> O documento de Aparecida reflete a tremenda contradição existente na América Latina, por ser portadora da mensagem cristã e abrigar enormes injustiças e absurdas divisões entre ricos e pobres: Ibid., p. 220-221.

<sup>320</sup> A Igreja vem defendendo, em seus diversos documentos, a vida plena de todos os seres humanos, e procurando defender as expressões de vida em todos os níveis e momentos conjunturais: ARÉVALO, J.A.G. **Fundamentación pastoral-educativa para la vida**, p. 222-223; Ver ainda sobre a metodologia, em Aparecida, em LIBÂNIO, J.B. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 102-104 e TAVARES, S.S. Aparecida e o legado de Medellín In **REB** 69 (2009) 38-42.

<sup>321</sup> Cf. DA, 472

<sup>322</sup> Cf. Ibid., 473.

<sup>323</sup> Cf. Ibid., 474 a.

<sup>324</sup> Cf. Ibid., 474, b.

<sup>325</sup> Cf. Ibid., 474 c.

garantam a proteção, conservação e restauração da natureza;<sup>326</sup> Enfim, ao propor criar nas Américas uma consciência sobre a importância da Amazônia para toda a humanidade, como também uma atenção e ação pastoral de conjunto entre as Igrejas que estão na bacia amazônica, com a finalidade de criar um modelo de desenvolvimento que privilegia os pobres e sirva ao bem comum na Amazônia;<sup>327</sup>

- e. O modo como aborda e propõe a missão, como privilegiado meio de evangelização. “A missão da Igreja tem sua origem na missão do Filho e do Espírito Santo, segundo o desígnio do Pai. Por isso, o impulso missionário é fruto necessário à vida que a Trindade comunica aos discípulos”.<sup>328</sup> Cristo se manifesta como novidade de vida e missão em todas as dimensões da existência pessoal e social;<sup>329</sup>
- f. A pastoral urbana, naquilo que de específico ela apresenta como proposta para uma evangelização integral: A fé nos mostra que Deus vive na cidade, em meio a suas alegrias, desejos e esperanças, como também em meio as suas dores e sofrimentos. A presença de Deus deve ser buscada e contemplada na vida da cidade, mesmo que em seu cotidiano aconteçam sombras, como a violência, a pobreza, o individualismo, a exclusão e outras coisas semelhantes;<sup>330</sup>
- g. E a abordagem de questões como: promoção de uma globalização diferente<sup>331</sup>; a leitura orante, comunitária e libertadora da Palavra de Deus;<sup>332</sup>

Evangelizar, segundo do documento de Aparecida envolve promoção humana integral e autêntica libertação,<sup>333</sup> desautorizando qualquer tentativa puramente espiritualista sobre o homem.

A missão evangelizadora é integral, porque Cristo “acompanha o povo de Deus na missão de inculturar o evangelho na história” (DA 491). A missão do discípulo missionário, portanto, não é uma fuga da realidade para um mundo

<sup>326</sup> Cf. Ibid., 474, d.

<sup>327</sup> Cf. Ibid., 474, e.

<sup>328</sup> Cf. DA 347.

<sup>329</sup> Cf. Ibid., 13.

<sup>330</sup> Cf. Ibid., 514..

<sup>331</sup> Cf. Ibid., 64.

<sup>332</sup> Cf. Ibid., 249.

<sup>333</sup> Cf. Ibid., 399 -359, final. BEOZZO, J.O. Doze perspectivas-chave no Documento de Aparecida In **Convergência** 409 (2008) 150.

exclusivamente espiritual. Ela nos conduz ao “coração do mundo” (DA 148). Na realidade latino-americana, essa missão é sempre evangelizadora Integral, específica, contextual e universal. “Ela não pode estar separada da solidariedade com os pobres e sua promoção integral”.<sup>334</sup>

---

<sup>334</sup> Cf. DA 545, 550, 491; SUESS, P. Quinta Conferência-Quinta essência In **REB** 67 (2007) 912.

## A Evangelização Integral no contexto da nova evangelização na América Latina e Caribe.

No capítulo anterior, foi abordada a questão da concepção unitária e integral do ser humano e da ação evangelizadora, segundo a visão do episcopado latino americano e caribenho. Esta concepção é a principal base antropológica e pastoral para a ação da Nova Evangelização, na sua vocação de ser integral e em sua tarefa de ser transformadora da realidade, pela superação do dualismo pastoral.

Este terceiro capítulo tratará da evangelização integral como superação do dualismo pastoral no contexto da nova evangelização na América Latina e Caribe. Ele está dividido em duas partes distintas que se complementam entre si.

A *primeira parte* contém um brevíssimo histórico da expressão “Nova Evangelização”, relacionando-a com a “primeira evangelização” aqui realizada. Em seguida, serão apresentados seus propósitos e possíveis desafios a serem enfrentados, terminando com a discussão e apresentação de propostas de concretização pastoral da Nova Evangelização em nosso Continente. Esta discussão e apresentação terão como fontes inspiradoras a exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, do papa Francisco, a reflexão teológica e antropológica dos documentos das Conferências de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, e a reflexão teológico-pastoral latino-americana.

Na segunda parte deste capítulo serão abordados três seguimentos, considerado típicos da pastoral latino-americana. São eles: a *Religiosidade Popular*, as *Comunidades Eclesiais de Base* e a *Pastoral Catequética*. O objetivo desta abordagem é o de refletir na realidade concreta da vida da Igreja latino-americana a encarnação dos propósitos da evangelização integral como superação do dualismo pastoral.

Como foi visto, a visão dualista impressa na teologia e no pensamento pastoral dos conquistadores espanhóis comprometeu em profundidade a “integralidade” da primeira evangelização aqui realizada, gerando consequências nefastas e desastrosas para pessoas, povos e culturas. Traços fortes desta visão continuam impregnando a teologia e a pastoral da Igreja até nossos dias, impedindo que a fé cristã transforme a realidade concreta de nosso Continente.

A evangelização integral apresenta-se como a legítima possibilidade de superação do dualismo pastoral existente na Igreja. Ela será discutida, neste capítulo, com o enfoque teológico pastoral latino-americano e como proposta da Nova Evangelização para este Continente.

#### **4.1**

#### **A identidade da nova evangelização é ser integral**

##### **4.1.1**

##### **A “nova” e a “primeira” evangelização ocorrida na América Latina**

A criação original da expressão nova evangelização deve-se à Conferência de Medellín, em 1968, em que todo o Povo de Deus foi convidado a “alentar uma nova evangelização e catequese intensivas que atinjam as elites e as massas para obter uma fé lúcida e comprometida” (Mensagem final).<sup>335</sup> Na América Latina os principais pronunciamentos do papa João Paulo II a respeito da nova evangelização são no Discurso ao CELAM, Haiti, em 9 de março de 1983; na Homilia, em Santo Domingo, em 12 de outubro de 1984; na Homilia, em Viedma, Argentina, em 6 de abril de 1987; na Homilia, em Salto, Uruguai, em 9 de maio de 1988; na Homilia, em Santo Domingo, em 12 de outubro de 1988; no Discurso de Abertura da IV Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho, em Santo Domingo, em 12 de outubro de 1992.<sup>336 337</sup>

O papa Bento XVI promoveu em seu Pontificado, no ano 2012, o Sínodo dos Bispos que tratou da Nova Evangelização para a transmissão da Fé Cristã. Este Sínodo foi marcado por acontecimentos que estão intimamente ligados ao seu tema central, como a celebração dos cinquenta anos do Concílio Vaticano II, os vinte anos do Catecismo da Igreja Católica, a abertura do Ano da Fé e a

<sup>335</sup> O papa João Paulo II utilizou pela primeira vez a expressão “nova evangelização” em Nova Huta, na Polônia, em 9 de junho de 1981, quando afirmou: “deu-se início a uma nova evangelização, como se tratasse de um segundo anúncio, embora, na realidade, seja sempre o mesmo”. O papa também se referiu à nova evangelização em outros discursos e pronunciamentos feitos na Europa, como também em vários documentos pontifícios.

<sup>336</sup> Cf. ALMEIDA, A.J. Doze Teses sobre a Nova Evangelização In REB, 56,(1996) 398-399.

<sup>337</sup> Victor Codina também explica a origem e o uso subsequente pelo papa João Paulo II, da expressão “nova evangelização”, no artigo “Espiritualidade da Nova Evangelização” In **Convergência** 235 (1990) 402.

canonização de diversos santos de diversas etnias e culturas diferentes, exemplos de profunda vivência de fé.<sup>338</sup>

Em 24 de novembro de 2013, o papa Francisco publicou a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, em resposta à solicitação deixada pelos Padres Sinodais, no final do Sínodo sobre a Nova Evangelização. Nela, o Santo Padre recolhe a riqueza dos trabalhos do Sínodo e expressa suas preocupações atuais com a obra evangelizadora da Igreja.<sup>339</sup>

Não se pode negar que a Nova Evangelização na América Latina, nos 500 anos da primeira evangelização, tem como pano de fundo a primeira evangelização, que fora marcada intrinsecamente e de forma decisiva por contradições, que a envolveram em luzes e sombras.<sup>340</sup> Para J. Comblin, teólogo e pastoralista, a primeira evangelização na América ocorreu dentro de três grandes projetos, ou melhor, dois projetos formulados desde o início da conquista e um projeto de nova evangelização a partir do século XIX.<sup>341</sup> Contudo, para ele, a evangelização ocorrida neste período foi realizada realmente pelos pobres

<sup>338</sup> Cf. LIMA, L.A. O Sínodo dos bispos de 2012, o Ano da Fé e a Catequese: A Nova Evangelização para a transmissão da Fé Cristã In **Revista de Catequese**, 141 (2013) 7.

<sup>339</sup> “Os Padres Sinodais solicitam humildemente ao Santo Padre que considere a possibilidade de publicar um documento sobre a transmissão da fé cristã por meio de uma nova evangelização”: **A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã**, Sínodo dos bispos – XIII Assembleia Geral Ordinária, Proposta 1.

<sup>340</sup> “Sob o aguilhão das contradições e dilacerações dos tempos da colonização e no meio de um agigantado processo de dominações e culturas ainda não encerrado, a evangelização constituinte da América Latina é um dos capítulos relevantes da história da Igreja. Mas, mesmo em meio as este “aguilhão de contradições e dilacerações” dos tempos da colonização, apontados por Puebla, a Palavra de Deus não deixou de produzir frutos de santidade e de vida cristã, como também de suscitar vozes proféticas de pastores e religiosos, cujo fruto de seus testemunhos perduram até nossos dias: DP 6-9.

<sup>341</sup> Os três os grandes projetos de evangelização anteriores ao atual projeto de Nova Evangelização, apontados pelo padre Comblin, são: **o projeto de cristandade índia**, concebido primeiro pelo franciscano Francisco de los Angeles e prosseguido mais tarde pelos jesuítas, que era o de ir na frente dos conquistadores, e estabelecer reinos cristãos novos e autônomos, dependentes apenas do rei e do papa, mas não de conquistadores. O outro era **o projeto colonial**, concebido pelos reis, os governadores, os administradores, os conquistadores e de modo geral os grandes proprietários que formaram a classe dirigente da sociedade colonial. A evangelização para eles consistia na transposição nas terras novas das instituições eclesiais da metrópole: bispados, paróquias, conventos, sacramentos, catequese, organizações religiosas. O terceiro foi **o projeto da evangelização no século XIX**, que teve por finalidade aplicar para a América Latina os decretos e o espírito do Vaticano I e do pontificado de Pio IX, seguidos pelos de Leão XIII a América Latina e que resumidamente consistia em enfrentar os desafios da ignorância religiosa do povo, o relaxamento da disciplina religiosa, a falta de vocações e a ameaça das seitas e do comunismo: COMBLIN, J. A nova evangelização da América Latina e o caminho da reconciliação In **Convergência**, 217, (1988) 541-546) Rioldo Azzi fala da primeira evangelização na América e no Brasil como consequência da revolução comercial ao longo dos séculos XV e XVI. E dá para a segunda evangelização as seguintes datas simbólicas: início, a revolução liberal de 1848, em que foi preso o padre Antônio Diogo de Feijo, e término, 1942, ano da morte do cardeal D. Sebastião Leme. Mas sua influência se estendeu até os anos que precederam o Concílio Vaticano II: AZZI, R. A Segunda Evangelização do Brasil In **Convergência** 235 (1990) 434.

espanhóis e portugueses, trazidos pelos conquistadores para suas colônias: artesãos, operários, empregados, lavradores e tantos outros.

Diante das contradições e dilacerações ocorridas na aqui denominada “primeira evangelização” da América Latina, a correta consideração de uma Nova Evangelização consistirá numa ocasião providencial, um *Kairós*, para corrigir os erros e suprir as lacunas da primeira evangelização. Não basta que seja uma evangelização cronologicamente posterior à primeira. Há de ser qualitativamente nova.<sup>342</sup>

Para J. Comblin, a nova evangelização na América Latina verdadeiramente começou com a Conferência de Medellín (1968) que foi ratificada, ampliada e aprofundada em Puebla. Ela tem como principal característica a opção pelos pobres, enquanto também cristãos e evangelizadores; é feita pelo povo de Deus, pelo povo leigo, e começou num período de perseguições, numa era de mártires. Ela não precisa ser mais inventada ou fundada ou criada. Não necessitamos criar outro Medellín.<sup>343</sup>

Baseando-se no pensamento do padre Comblin, acredita-se que a compreensão da Conferência de Medellín como inauguradora da Nova Evangelização na América Latina, necessita ser estendida até a Conferência de Aparecida, provando desse modo, que a América Latina vivencia, na sua atualidade, o contexto de Nova Evangelização. As quatro Conferências do CELAM são, portanto, para a América Latina expressão desse momento de Nova Evangelização.

#### 4.1.2

#### O projeto unificado e integral da Nova Evangelização

O Sínodo sobre a Nova Evangelização, realizado no ano 2012, convida a pensar a “nova evangelização” como um projeto unificado, em continuidade com o Concílio Vaticano II, através dos pontificados dos papas Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI.<sup>344</sup> A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do papa Francisco, é um convite a uma nova etapa desse projeto evangelizador, que deverá ser marcada

<sup>342</sup> Cf. CODINA, V. Espiritualidade da Nova Evangelização In **Convergência**, 235, (1990) 405.

<sup>343</sup> Cf. COMBLIN, J. A Nova Evangelização da América Latina e o caminho da reconciliação In **Convergência** 217 (1988) 541 -548.

<sup>344</sup> Cf. CATÃO, F. A Nova Evangelização: Revalorização da Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja In **Revista de Catequese** 134 (2011) 6 e 7.

pela alegria do Evangelho, cheia de ardor e dinamismo, e indicadora dos caminhos para o percurso da Igreja nos próximos anos.<sup>345</sup>

Segundo padre Libânio, muitos serão os desafios a essa nova etapa de evangelização. E dentre eles se destacam: *o surgimento do “homem transnacional”*, que é o homem individualista de nossa sociedade moderna, centralizado em si mesmo, em sua própria pessoa;<sup>346</sup> *os desafios da miséria, da marginalização, da injustiça social*, concentradas em maiores taxas nos países de origem cristã e causadas por outros países, também chamados e proclamados cristãos;<sup>347</sup> *a realidade das guerras em curso; a vertiginosa corrida armamentista; o crescimento demográfico da humanidade*, especificamente nos países não cristãos; *a proliferação das seitas e novas Igrejas*; *a problemática, às vezes levantada pelas ciências*, no que diz respeito ao trato ético cristão da vida, e tantos outros.<sup>348</sup>

O caráter integral da nova evangelização, portanto, deverá ser garantido pela capacidade que evangelho tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa e não pelo fato deste evangelho ser difundido de forma ortodoxa. Leonardo Boff apresenta algumas razões que farão essa evangelização ser realmente nova: 1) É nova porque o sujeito principal dela são os pobres, evangelizadores de outros pobres e de toda a Igreja; 2) É nova porque está baseada mais no evangelho do que num corpo de doutrina, cristalizado nos catecismos; 3) É nova pelos novos destinatários, que são a cultura popular, os oprimidos, os negros, os menores abandonados e tantos outros desfavorecidos; 4) É nova porque se usam métodos novos, na linha da pedagogia do oprimido e da educação como prática de liberdade; 5) Nova porque nela se codificam novos conteúdos derivados da articulação da fé com a injustiça social; 6) Nova porque inaugura um novo modo de ser Igreja; 7) Nova porque gera uma

<sup>345</sup> Cf. EG 2.17.

<sup>346</sup> O indivíduo moderno, transnacional é alguém autocentrado. Coloca sua pessoa no centro de tudo. E essa pessoa busca a felicidade com todas as veras. E a felicidade consegue com a satisfação de suas necessidades familiares, profissionais, econômicas, etc.: LIBÂNIO, J.B. O desafio da evangelização no limiar do terceiro milênio In **Convergência**, 209, (1988) 24.

<sup>347</sup> O desafio apresentado à nova evangelização diante desse desastroso quadro de desigualdade e injustiças sociais e suas consequências, não se formula tanto em termos de expressão verbal dos dogmas, em ortodoxia mas, sobretudo, sob a maneira de como praticar a fé nas atividades *políticas*, econômicas e culturais. É um desafio de “ortopraxis: LIBÂNIO, J.B. **O desafio da evangelização no terceiro milênio**, p. 25.

<sup>348</sup> Cf. Ibid., p. 20 a 27



nova espiritualidade, que se faz presente em todas as dimensões da vida; 8) Nova porque cria uma nova relação da Igreja com o mundo.<sup>349</sup>

A nova evangelização, para ser verdadeiramente nova e integral não poderá repetir modelos esclerosados do passado e nem apresentar um modelo que não expresse a novidade perene da mensagem evangélica na contingência de um novo tempo e de um novo contexto de vida. A expressão “conversão pastoral”<sup>350</sup> é a tradução mais fiel da exigência evangélica de que para novos tempos é necessária uma nova evangelização.<sup>351</sup>

#### 4.1.3

#### **A Nova Evangelização, unitária e integral, no atual contexto Latino-Americano e Caribenho**

Uma evangelização para ser autenticamente nova, necessita ser integral, levando em conta a vida concreta do ser humano em todos seus aspectos e dimensões, superando dessa forma, todo tipo de dualismo.

A Nova Evangelização proposta pela Igreja, denominada pelo papa Francisco de “nova etapa evangelizadora”<sup>352</sup> deverá ser, portanto, tomada na América Latina como uma ação evangelizadora integral e transformadora, para superar toda forma de dualismo.

Para atingir esse objetivo, a proposta da Nova Evangelização na América Latina necessita levar em conta as questões concretas que afligem a vida dos habitantes deste continente. Deverá estar ciente da existência de um dualismo na prática da fé que faz desse continente, predominantemente cristão, uma terra de graves injustiças e profundas desigualdades sociais.

A proposta de ação evangelizadora da Exortação Apostólica “*Evangelii Gaudium*”, tomada na perspectiva dos documentos do CELAM e da teologia latino-americana, deve se tornar o caminho concreto de uma evangelização integral e transformadora para o continente latino-americano e caribenho. Desse

<sup>349</sup> Cf. BOFF, L. **AMÉRICA LATINA: da conquista à nova evangelização**, São Paulo, 1992: editora Ática, p. 100 a 103.

<sup>350</sup> A expressão “conversão pastoral” foi formulada pela Conferência de Santo Domingo, em 1992 e retomada na Conferência de Aparecida, em 2007: GONZÁLEZ DORADO, A. História de la nueva evangelización, América Latina In **Medellín** 73 (1993) 35-62.

<sup>351</sup> Cf. BRIGHENTI, A. Por uma evangelização realmente nova In **Perspectiva Teológica** 125 (2013) 85.

<sup>352</sup> Cf. O papa Francisco convida a todos para “uma nova etapa evangelizadora” marcada pela alegria, cheia de ardor e dinamismo: EG 1.17.

modo, a nova evangelização na América latina e Caribe terá como principal característica algumas implicações e marcas que serão imprescindíveis na constituição de sua identidade de evangelização integral. São elas: *O compromisso de transformação da realidade humana e social em favor de todos.*

A nova evangelização surge na América Latina como resposta aos problemas apresentados pela realidade de um continente no qual se dá um divórcio entre fé e vida ao ponto de produzir clamorosas situações de injustiça, desigualdade social e violência.<sup>353</sup>

Ela haverá de confrontar o dado histórico com suas contradições e potencialidades, com a proposta de Jesus. O caráter da boa Nova será garantido não tanto pelo fato de o evangelho ser difundido de forma ortodoxa, mas pela capacidade que ele tem de transformar a realidade ruim, desumana e opressora em realidade libertada, humana e boa. Quando isso acontece, a mensagem de Jesus está viva na prática das pessoas e das comunidades, ocorrendo, desse modo, a evangelização integral. A mensagem do Evangelho torna-se assim uma força para alcançar aqui uma vida terrena, humana e digna, e não só uma promessa de vida eterna. Nesta realidade estará ocorrendo a nova evangelização de forma “dinâmica”, “convincente” e integral.<sup>354</sup> E, por ela, a superação do dualismo pastoral e suas eventuais consequências.

Há, portanto, um laço indissolúvel entre o anúncio do Evangelho e o amor ao próximo.<sup>355</sup> É a partir do Evangelho que percebemos uma conexão íntima entre evangelização e promoção humana, a ser expressa e desenvolvida em toda a ação evangelizadora.<sup>356</sup> “Deus, em Cristo, não redime somente a pessoa individual, mas também as relações sociais entre os homens”.<sup>357</sup> A evangelização não seria completa, se ela não tomasse em consideração a interpelação recíproca entre o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social dos homens.<sup>358</sup> A citação de Rm 8,19, “a criação se encontra em expectativa ansiosa, aguardando a revelação dos filhos de Deus”, implica dizer que a criação significa, também, todos os aspectos

<sup>353</sup> Cf. SD 24,4.

<sup>354</sup> Cf. BOFF, L. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. São Paulo: Editora Ática, 1992, p. 99 – 103.

<sup>355</sup> Cf. EG 179.

<sup>356</sup> Cf. Ibid., 178.

<sup>357</sup> Cf. Ibid., 178.

<sup>358</sup> Cf. Ibid., 181.

da vida humana e todas as dimensões de sua existência. Nada do humano pode parecer estranho à missão do anúncio do Evangelho, como afirma a Conferência de Aparecida.<sup>359</sup>

A evangelização exige, portanto, uma promoção integral de cada ser humano. A religião não pode limitar-se ao âmbito privado e ser considerada apenas como meio de mandar almas para o céu. Deus deseja a felicidade de seus filhos também nesta terra. Por isso, a conversão cristã exige uma tomada de atitude transformadora diante da ordem social e do bem comum.<sup>360</sup> A religião não pode ficar na intimidade secreta das pessoas, sem influência na vida social e nacional. A fé cristã leva a preocupar-se com a saúde das instituições e da sociedade civil, a pronunciarmos sobre os acontecimentos que interessam o cidadão. Uma fé autêntica comporta sempre o desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela. Tomando as palavras de Bento XVI, o papa Francisco ainda afirma: a Igreja “não pode e nem deve ficar à margem na luta pela justiça”. Todos são chamados a preocupar-nos com a construção de um mundo melhor.<sup>361</sup>

*A unidade entre fé e práxis, oração e ação.*

A Nova Evangelização na América Latina não pode ser restauradora de uma nova Cristandade, espiritualista, na linha da nova teologia conservadora dos EEUU, dos movimentos pentecostais e carismáticos desencarnados, das seitas. Ela também não pode ser aqui enfocada com critérios eurocêntricos ou do Primeiro Mundo, trasladando para cá problemas que são próprios dessas realidades, sendo que o nosso problema central, enquanto latino-americanos é a fome, a alta mortalidade infantil, o analfabetismo, o desemprego, a violências das estruturas injustas e tantos outros semelhantes a esses.<sup>362</sup> Para o propósito de uma evangelização integral, não servem, portanto, “as propostas místicas desprovidas de um vigoroso compromisso social e missionário, nem os discursos e ações sociais e pastorais sem uma espiritualidade que transforme o coração”.<sup>363</sup> É necessária uma fé ligada à vida, a oração ligada à ação. A proposta do Evangelho é o Reino de Deus. “Na medida em que Ele conseguir reinar entre nós, a vida

<sup>359</sup> Cf. Ibid., 181.

<sup>360</sup> Cf. EG 182.

<sup>361</sup> Cf. Ibid., 183.

<sup>362</sup> Cf. CODINA, V. Espiritualidade da Nova Evangelização In **Convergência** 235 (1990) 404-405.

<sup>363</sup> Cf. EG 262.

social será um espaço de fraternidade, de justiça, de paz, de dignidade para todos. Por isso, tanto o anúncio como a experiência cristã tendem a provocar consequências sociais.<sup>364</sup> “A verdadeira esperança cristã, que procura o Reino escatológico gera sempre história”.<sup>365</sup> A abertura do homem a Deus não poderá afastá-lo das questões concretas da vida, mas ajudá-lo na formação de uma nova mentalidade política e econômica que concorrerá para a superação da dicotomia absoluta entre a economia e o bem comum social.<sup>366</sup> A comunidade da Igreja que não se ocupar e nem cooperar para que os pobres vivam com dignidade e haja inclusão de todos, “facilmente acabará submersa pelo mundanismo espiritual, dissimulando em práticas religiosas, reuniões infecundas ou discursos vazios”.<sup>367</sup>

#### *A opção preferencial pelos pobres*

É urgente resolver as causas estruturais da pobreza. E não as resolve com planos assistenciais de emergência. É preciso vencer a desigualdade. Ela é a principal raiz dos males sociais.

É preciso reestruturar o sistema econômico na perspectiva da dignidade de cada pessoa humana e do bem comum. Inspirado na ética, na solidariedade mundial, na distribuição dos bens, na criação de postos de trabalho, na dignidade dos fracos, na justiça. É necessário sanar as raízes profundas e não a aparência dos males do nosso mundo.<sup>368</sup>

Por isso, na América Latina e Caribe, a Nova Evangelização deverá fazer dos pobres o sujeito principal da evangelização, a partir de seu próprio potencial evangelizador, desde uma Igreja dos pobres, numa perspectiva integral, que vá além da catequese e da liturgia, impregnando com os valores evangélicos da fraternidade, justiça, solidariedade as estruturas sociais, econômicas, políticas, culturais da sociedade.<sup>369</sup>

---

<sup>364</sup> Cf. Ibid., 180.

<sup>365</sup> Cf. Ibid., 181.

<sup>366</sup> Cf. EG 205.

<sup>367</sup> Cf. Ibid., 207.

<sup>368</sup> Cf. Ibid., 204-205.

<sup>369</sup> Cf. CODINA, V. **Espiritualidade da nova evangelização**, p. 406

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica, do que cultural, sociológica, política ou filosófica.<sup>370</sup> O cristão é chamado a ouvir o clamor dos pobres.<sup>371</sup>

Esta opção não significa uma luta apenas para garantir a comida ou o “sustento” para todos, mas engloba também acesso aos cuidados de saúde, acesso ao trabalho, salário justo, enfim, a “prosperidade e civilização em seus múltiplos aspectos”.<sup>372</sup> “Desejo uma Igreja pobre para os pobres”, afirma o papa Francisco. Eles têm muito a nos ensinar, pois participam do *sensus fidei*, e nas suas próprias dores conhecem Cristo sofredor. Deixemo-nos evangelizar pelos pobres:

A nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica das suas vidas, e a colocá-los no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles: não só a emprestar-lhes a nossa voz nas suas causas, mas também a ser seus amigos, a escutá-los, a compreendê-los e a acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles.<sup>373</sup>

#### *A autenticidade e coerência no testemunho de vida*

A nova evangelização não pode parecer como uma fórmula abstrata. A carta aos Hebreus nos diz: “Lembra-vos dos vossos dirigentes, que vos ensinaram a palavra de Deus. Imitai a fé que eles tinham, tendo presente o modo como eles morreram”. (Hb 13,7). O estilo de vida do crente provoca a imitação da fé. Isto quer dizer que a eficácia da pregação só se resolve quando esta encontra realização visível num testemunho de vida. Na união de tais componentes configura-se a lógica da fé, que diz respeito à sua inteireza e unidade. Prescindir destes aspectos ou dividi-los esvaziaria o conteúdo da evangelização e da fé.<sup>374</sup>

“Primeira”, envolver-se, acompanhar, frutificar e festejar são as palavras de ordem para a Igreja e seus fiéis nessa nova etapa evangelizadora. Isso implica: tomar a iniciativa, ir à frente, ir ao encontro, procurar os afastados, e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos, oferecer misericórdia,

<sup>370</sup> “A preferência de Deus pelos pobres tem conseqüências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus”: EG 198.

<sup>371</sup> O papa Francisco recorre ao documento: Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome, da Conferência Nacional dos bispos do Brasil, (abril de 2002) Introdução, 2, para justificar essa sua alternativa: EG 188.

<sup>372</sup> Cf. EG 192.

<sup>373</sup> Cf. Ibid., 198.

<sup>374</sup> Cf. FISICHELLA, R. **A Nova Evangelização**: um desafio para sair da indiferença. São Paulo: Paulus, 2011, p. 60-61.

encurtar distâncias, abaixar-se, tocar a carne sofredora de Cristo no povo, contrair o “cheiro da ovelha”, acompanhar, conhecer, cuidar, festejar, celebrar.

“É preferível uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar em suas próprias seguranças,”<sup>375</sup> afirma o papa Francisco. A evangelização, para o evangelizador, não é tanto um “fazer”, mas um modo de “ser”. É todo o ser da pessoa e da comunidade eclesial que é envolvido numa autêntica e coerente atitude testemunhal, numa aproximação “corpo a corpo”, o que caracteriza uma evangelização unitária Integral e transformadora.

*A construção de um novo humanismo.*

A Nova Evangelização Inspirada na perspectiva da encíclica *Redemptor hominis*, não pode subtrair-se ao desafio de imprimir um horizonte de sentido que faça seu o tema do homem como imagem de Deus e tudo o que disso decorre. Nesta perspectiva, faz-se necessário construir um modelo de humanismo capaz de realizar a síntese necessária entre fruto da conquista dos séculos precedentes e a sensibilidade mais científica e tecnológica com a qual interpretamos o nosso presente. É preciso recriar o humanismo,<sup>376</sup> ou melhor, implantar no horizonte um neo-humanismo.<sup>377</sup>

O ser humano é fim em si mesmo, e nunca um meio para resolver outras dificuldades. Um ser humano é sempre sagrado e inviolável, em qualquer situação ou em cada etapa de seu desenvolvimento. O homem alcança a sua plenitude humana quando ele se torna mais do que humano, permitindo a Deus que o conduza para além de si mesmo, a fim de alcançar seu ser mais verdadeiro.

Toda a violação da dignidade da pessoa humana, olhada a partir da fé, clama por vingança junto a Deus e torna-se ofensa ao Criador do homem.<sup>378</sup> A Igreja não

<sup>375</sup> Cf. EG 24.42.43.

<sup>376</sup> O humanismo, de fato, suscitou no seu tempo um autêntico entusiasmo que tocou todos os âmbitos da atividade humana... O humanismo foi a capacidade de entender a mudança que se ia operando... Não foi uma visão fragmentada do mundo, mas unitária, também pela concepção do homem colocado no centro da criação: FISICHELLA, R. **A Nova Evangelização**: um desafio para sair da indiferença, p. 110-111; Cristianismo e Humanismo formam uma unidade. O verdadeiro, pleno e total humanismo é simplesmente idêntico ao cristianismo: RAHNER, K. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 155.

<sup>377</sup> Cf. FISICHELLA, R. **A Nova Evangelização**: um desafio para sair da indiferença, p. 108-114; “O cristianismo torna contingente toda e qualquer forma concreta de humanismo, isto é, leva-o a superar um humanismo de agora, por outro a ser criado, porque re-situa todo e qualquer humanismo dentro do futuro aberto e absoluto de Deus”: RAHNER, K. Op.cit., p. 169.

<sup>378</sup> Cf. EG 213.

muda sua posição sobre a questão do valor inviolável da pessoa humana.<sup>379</sup> A fraternidade mística, além de nos mostrar a grandeza do próximo nos faz ver Deus nele.<sup>380</sup> A preocupação com o encorajamento, a animação e a ajuda ao outro é testemunho de fé.<sup>381</sup> O humanismo assim proposto só é possível numa evangelização integral, que assuma a dimensão transcendente da vida como componente imprescindível da humanização.

*O reconhecimento do valor do “outro”.*

O valor do outro é reconhecido pela Nova Evangelização no amor salvífico de Deus que opera misteriosamente em cada pessoa, para além dos seus defeitos e das suas quedas.<sup>382</sup> Ele provém da confissão da fé num Deus que é Trindade de amor para cada um de seus filhos e filhas, conferindo-lhes dignidade infinita.<sup>383</sup> Provém da Palavra de Deus que nos ensina que, no irmão, está o prolongamento permanente da Encarnação para cada um de nós.<sup>384</sup> Provém do próprio *querigma*, ao revelar que no coração do evangelho aparece o compromisso com o outro.<sup>385</sup>

O outro tem a primazia que não pode ser negada, a primazia que é própria de todo ser humano.<sup>386</sup> Ele não pode ser reduzido e muito menos negado.<sup>387</sup> Reconhecer o valor do outro implica ajudá-lo a carregar sua própria carga <sup>388</sup> a unir-se a ele,<sup>389</sup> a abraçar o risco do encontro com seu rosto.<sup>390</sup> É ver, por uma fraternidade *mística*, a grandeza sagrada do próximo, e descobrir Deus em cada ser humano.<sup>391</sup>

A Nova Evangelização irá enfrentar o individualismo pós-moderno e globalizado mostrando que a relação com Deus promove e fortalece os vínculos interpessoais<sup>392</sup>; dizendo “não” à globalização da indiferença, que gera dualismo e exclusão<sup>393</sup>; dizendo “não” às decisões tomadas e aos trabalhos feitos como se os pobres e os outros não existissem, e “não” a um estilo de vida agarrado a

<sup>379</sup> Cf. Ibid., 214.

<sup>380</sup> Cf. Ibid., 92.

<sup>381</sup> Cf. Ibid., 99.

<sup>382</sup> Cf. EG 44

<sup>383</sup> Cf. Ibid., 178

<sup>384</sup> Cf. Ibid., 179

<sup>385</sup> Cf. Ibid., 170

<sup>386</sup> Cf. Ibid., 55

<sup>387</sup> Cf. Ibid., 55

<sup>388</sup> Cf. Ibid., 67

<sup>389</sup> Cf. Ibid., 87

<sup>390</sup> Cf. Ibid., 88

<sup>391</sup> Cf. Ibid., 92

<sup>392</sup> Cf. Ibid., 67

<sup>393</sup> Cf. Ibid., 87

seguranças e espaços de poder e de glória humana, em vez de dar a vida pelo outro na missão.<sup>394</sup> Somente uma ação evangelizadora integral dará conta das exigências evangélicas a respeito do outro em sua dignidade de pessoa humana. É nesta direção que se propõe caminhar a Nova Evangelização, especificamente no Continente Latino-Americano e Caribenho.

## 4.2

### A Evangelização integral e os seguimentos pastorais da Igreja

#### 4.2.1

#### A Religiosidade Popular em perspectiva da Evangelização Integral

#### O conceito de Religiosidade Popular

Não é fácil precisar em um conceito a religiosidade popular, por ser uma realidade demasiadamente variada e complexa. Ela não só abrange o catolicismo, mas todas as formas de religiosidade existentes entre nós. Incluindo também o catolicismo popular, os sincretismos afro-brasileiros, os remanescentes das religiões indígenas, etc.<sup>395</sup> A locução *religiosidade popular* tem a ver com a relação do ser humano com a divindade, seja ela cristã ou não, podendo ser considerada como a religiosidade natural; A locução *piedade popular* expressa mais o modo de o povo se manifestar no campo religioso, seja na liturgia ou em outras expressões; A expressão *catolicismo popular* é comumente usada na América Latina, referindo-se ao catolicismo vivido pelo povo a partir de sua evangelização.<sup>396</sup> Nesta pesquisa tais expressões foram utilizadas com sentido dado pelo autor pesquisado, crendo dessa forma que isto em nada alterará a intenção primeira deste trabalho de pesquisa.

A religiosidade popular é predominantemente afetiva. É intuitiva e muito concreta, não se regendo habitualmente pela lógica racional. Resiste a mudanças. Tem um profundo senso de Deus e de sua providência, chegando a certo “fatalismo” aparente. Ainda em relação a Deus, há sentimento de amor e sintomas de medo. Ele está ao mesmo tempo perto e longe, é simultaneamente indulgente e severo. O catolicismo popular é muito simbólico, dando muita importância às

<sup>394</sup> Cf. Ibid., 90

<sup>395</sup> Cf. GOIS, J. **Religiosidade popular-Pesquisas**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 11.

<sup>396</sup> Cf. BECKHÄUSER, A. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias**: desafios litúrgicos e pastorais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 81-82.



bênçãos, às imagens, aos lugares, às velas, a água benta e aos demais símbolos religiosos. A morte tem um profundo sentido religioso. A religiosidade popular é itinerante: “vai-se” a templos, a santuários, a lugares religiosos... O catolicismo popular tem uma grande capacidade de oração, de aceitação da vida, de sacrifício, de solidariedade... Em Cristo, em Maria e nos santos se vê mais o “poder” do que a “imitação”.<sup>397</sup>

Uma série de grandes traços são características próprias da religiosidade popular: O *mágico*; O *simbólico* e o *imaginativo*; O *místico*; O *festivo* e o *teatral*; O *comunitário*; O *Político*.<sup>398</sup>

Uma especial tomada de consciência do fenômeno da religiosidade popular na América Latina deu-se na conferência de Medellín. As correntes religiosas da época, que tendiam normalmente a ver a religiosidade popular, de forma pejorativa, como produto de subcultura podem ter se impactado diante do enfoque descritivo e crítico, mas positivo dado a ela por Medellín. O tema da religiosidade popular foi retomado pelo Sínodo de 1974, onde atingiu sua maturidade, não apenas em termos de América Latina, mas de Igreja Universal.<sup>399</sup>

Os bispos latino americanos, reunidos na Conferência de Puebla, deram a seguinte definição para a Religiosidade Popular:

Entendemos por religião do povo, religiosidade popular ou piedade popular<sup>400</sup> o conjunto de crenças profundas marcadas

<sup>397</sup> Cf. GALILEA, S. **Religiosidade Popular e Pastoral**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 16-18

<sup>398</sup> O *mágico*, entendido positivamente como o sentido do supra-racional, o intuitivo, como a superação de uma lógica aristotélica ou cartesiana de distinção e separação por outra de participação, comunicação e associação; O *simbólico e o imaginativo*, ou seja, o sentido da imagem, da associação de imagens, a fantasia criadora, etc; O *místico* entendido como a forte carga emotiva, vivencial, experiencial de todas as manifestações religiosas do povo, e também como o “alargamento da consciência” que nelas ou através delas se busca; *Festivo e Teatral*: a religiosidade do povo é eminentemente celebrativa e aprecia a expressividade do espetáculo total, da representação multicolorida, da encarnação pela qual converte em cenário uma rua, uma praça, um bairro, toda uma cidade...; O *comunitário* é o contexto, o âmbito principal da religiosidade popular. O povo se reúne em confrarias, irmandades, associações... para canalizar sua práxis religiosa; O *Político* – a religiosidade popular tem influído freqüentemente na manutenção de uma consciência de povo e, as vezes, de uma luta pela própria dignidade, emancipação e libertação: MALDONADO, L. Religiosidade Popular: Dimensões, Níveis, Tipos In **Concilium**, 206, (1986) 10-11.

<sup>399</sup> Cf. RIBEIRO, H. **Religiosidade popular na teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 85.

<sup>400</sup> Frei Alberto Beckhäuser aprofunda o entendimento desses conceitos, fazendo uma distinção entre “Piedade popular” e “Religiosidade Popular”, afirmando o seguinte: a locução *piedade popular* expressa mais o modo de o povo se manifestar no campo religioso, seja na liturgia, seja em outras expressões religiosas. Tradicionalmente, porém, ela expressa a manifestação religiosa do povo, considerada paralela à Liturgia. Tomada no sentido original da palavra latina *pietas*, de *pius*, significa a atitude fundamental do pai para com o filho e do filho para com o pai. Tem, portanto, uma dimensão de experiência religiosa na relação filial do ser humano com Deus. Já a

por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado. A religião do povo latino americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular”. (DP 444)

## A Religiosidade Popular e a evangelização

É marca da religiosidade popular uma intensa motivação “devocional”, que responde às necessidades da contingência humana, sendo que esta motivação impõe uma preeminência sobre as motivações evangélico-sacramentais, que tem seu ponto de partida na assimilação da Palavra de Deus e da natureza revelada dos sacramentos, que acentua a gratuidade e a doação na a relação com Deus, o seguimento de Jesus na vida concreta, a capacidade de encarar a fé nas realidades históricas e temporais.<sup>401</sup>

A religiosidade popular, por vezes, também limita o amadurecimento da fé, permanecendo ou muito “exterior” (ritual) ou com uma interioridade muito privatizada, sem compromisso ético, comunitário e social.<sup>402</sup>

A piedade popular necessita ser estudada com critérios teológicos e pastorais para descobrir seu potencial evangelizador. A América Latina está insuficientemente evangelizada. O povo, em sua maioria, exprime sua fé prevalentemente na piedade popular. Ela apresenta aspectos positivos e negativos. E dentre os aspectos negativos citados por Puebla está a desvinculação entre fé e vida.<sup>403</sup>

Os bispos da América Latina reunidos na Conferência de Puebla, por inspiração do discurso inaugural do papa João Paulo II, afirmam:

A religiosidade do povo em seu núcleo, é um acervo de valores que responde com sabedoria cristã às grandes incógnitas da

---

locução *religiosidade popular* tem a ver com religião, com a relação do ser humano com a divindade, seja ela cristã ou não. Fala-se assim em religiosidade natural, de religiosidade de qualquer ser humano. Expressa mais os conteúdos da fé do povo simples ou da religião do povo, em oposição à religião oficial ou institucionalizada, representada e transmitida pelo clero. É compreendida também como sendo a religião do povo, ou religião popular. Na América Latina, usa-se também a expressão *catolicismo popular*, referindo-se ao catolicismo vivido pelo povo a partir de sua evangelização: BECKHÄUSER, A. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias**: desafios litúrgicos e pastorais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 81-82.

<sup>401</sup> Cf. GALILEA, S. **Religiosidade Popular e Pastoral**. p. 14-15

<sup>402</sup> Cf. Ibid., p. 62

<sup>403</sup> Cf. DP., 910-914.

existência. A sapiência popular católica tem uma capacidade de síntese vital; engloba criadoramente o divino e o humano, Cristo e Maria, espírito e corpo, comunhão e instituição, pessoa e comunidade, fé e pátria Inteligência e afeto. Esta sabedoria é um humanismo cristão que afirma radicalmente a dignidade de toda pessoa como filho de Deus, estabelece uma fraternidade fundamental, ensina a encontrar a natureza e a compreender o trabalho e proporciona as razões para a alegria e o humor, mesmo em meio a uma vida muito dura. Essa sabedoria é também para o povo um princípio de discernimento, um instinto evangélico pelo qual capta espontaneamente quando se serve na Igreja ao Evangelho e quando ele é esvaziado e asfixiado com outros interesses!<sup>404</sup>

O papa Francisco classifica a piedade popular como verdadeira expressão da atividade missionária espontânea do povo de Deus. Trata-se de uma realidade em que o protagonista é o Espírito Santo.<sup>405</sup> Recorre ao Documento de Aparecida para falar das riquezas que o Espírito Santo explicita na piedade popular, por sua iniciativa gratuita, reconhecendo sua força ativamente evangelizadora como obra do próprio Espírito. Considera a Religiosidade Popular como um lugar teológico a que devemos prestar atenção na hora de pensar a evangelização.<sup>406</sup> Retoma as palavras do papa Paulo VI de Bento XVI, sobre o valor da piedade popular.<sup>407 408</sup>

### **A Religiosidade popular como lugar da evangelização integral**

Como empreender um possível caminho para que a Religiosidade Popular se torne força e meio para uma evangelização integral, que supere o dualismo na práxis da fé cristã em nosso Continente?

Mesmo reconhecendo o grande valor da Religiosidade Popular na vida de fé do povo latino americano e caribenho, faz-se necessário também reconhecer a necessidade da superação de alguns dualismos existentes em sua forma de crer e de vivenciar a fé. Algumas atitudes teológicas e pastorais são imprescindíveis para superação desse dualismo. São elas:

<sup>404</sup> Cf. Ibid., 448;

<sup>405</sup> Cf. EG 122.

<sup>406</sup> Cf. Ibid., 124, 126.

<sup>407</sup> Cf. EG 123.

<sup>408</sup> O papa Paulo VI disse que “ela traduz em si certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar” e ( *Evangelii Nuntiandi*, 48.38) e Bento XVI, trata a Religiosidade Popular como um “precioso tesouro da Igreja Católica” e que nela “aparece a alma dos povos latino-americanos”: Bento XVI, Discurso na Sessão inaugural da V Conferência geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe (13 de maio de 2007) 446-447.

*A passagem da fé num Jesus “des-humanizado” para a fé num Jesus humanizado.*

O teólogo latino americano, Segundo Galilea afirma que o catolicismo latino-americano é marcado pela fé em um Jesus des-humanizado. Para ele, a catequese ibérica trouxe para a América uma cristologia inclinada a acentuar com muita intensidade a divindade de Jesus, sem deixar claro o dogma de sua humanidade.<sup>409</sup> Esta situação que se prolongou na evangelização da América Latina descuidou-se, portanto, das disposições humanas, das culturas, do desenvolvimento, da libertação e dos valores encarnativos, mesmo que em meio a tudo isso não deixasse de existir o profetismo da caridade e do auxílio aos necessitados. Na mentalidade popular, a devoção à cruz é passiva. Está isolada da trajetória histórica de Jesus, que culmina com a crucificação. É mais compaixão do que seguimento.<sup>410</sup> O empreendimento de uma evangelização integral passa pela superação desse dualismo, que se dará no aprofundamento exegético e hermenêutico da teologia da encarnação, como forma de superação da fé num Jesus “des-humanizado”. Não se pode pretender um Cristo puramente espiritual, sem carne nem cruz, e sem compromisso com o outro.<sup>411</sup>

*A aproximação do devocionalismo popular da originalidade da sacramentalidade cristã.*

O “devocionalismo” pode ser apontado como linha-mestra da religiosidade popular, como sua motivação espiritual e como a sua expressão predominante. Quanto mais o devocionalismo se distancia do que é próprio dos sacramentos cristãos (tomados em sentido bem amplos), tanto mais tende para identificar a religião com os ritos religiosos, e o culto a Deus com o ritual. Ao procurar a Deus mais nos ritos e não tanto na vida, na história, o devocionalismo popular impõe sobre si um dualismo de rito e vida, de sagrado e profano. O importante é executar o rito, sem a preocupação com a preparação pessoal e com a mudança de vida. Neste sentido, o rito repousa sobre coisas (água, lugares, imagens, etc.) e

---

<sup>409</sup> O cristianismo da Península Ibérica tem suas origens num contexto de defesa da fé cristã contra o arianismo. Para superar este erro e defender-se dele, o catolicismo hispânico acentuou fortemente a divindade de Jesus, descurando a sua dimensão humana. Isto levou a fé ibérica e latino americana a uma consciência muito forte de que “Cristo é Deus”, mas afastou o povo de sua humanidade e dos valores encarnativos da presença do Filho de Deus entre nós. O Cristo irmão, solidário e modelo a ser imitado, se desvanece: GALILEA, S. **Religiosidade Popular e Pastoral**, p. 65-66.

<sup>410</sup> Cf. Ibid., p. 65-67

<sup>411</sup> Cf. EG 88-89.

não tanto sobre atitudes. A evangelização integral cuidará da superação do dualismo rito e vida, aproximando o devocionalismo à natureza dos sacramentos cristãos (que são ritos de fé e participação na páscoa de Cristo). Os ritos tornam-se, pois, relativos à vida. A religião não está só nos ritos, mas, sobretudo, na vida, onde também encontramos a Deus. Os ritos são momentos densos, privilegiados e decisivamente salvadores, mas dentro da vida cristã. Neste nível do devocionalismo, os ritos não se apóiam em “coisas”, mas em “atitudes”. Atitudes para com Deus, para com os irmãos e para com as mudanças da sociedade.<sup>412</sup> Quanto mais o devocionalismo popular se aproximar do original da sacramentalidade cristã, mais superará o dualismo sagrado-profano, rito-vida, pela sua atitude interior de seguir a Cristo, presente de modo diferente em ambas as dimensões e que as unifica.<sup>413</sup>

*A evangelização do “ethos” espiritual.*<sup>414</sup>

Não se pode falar em evangelizar as culturas e a religiosidade sem falarmos das motivações e dos valores que geram suas manifestações, se não quisermos correr o risco de permanecer na superfície, isto é, permanecer em suas manifestações externas. O fato religioso e cultural não são as práticas, os costumes, tendências ao ritual e ao devocional, mas as motivações, as atitudes, os valores (ou deficiências) que geram essas manifestações e que, por sua vez, são condicionadas pelas mesmas. Falar de motivações, de atitudes e de valores é falar de mística ou de espiritualidade. A espiritualidade é a dimensão mais importante de toda fenomenologia religiosa. Neste sentido, evangelizar a cultura popular é injetar valores evangélicos na motivação das práticas externas. Assim se estará purificando e cristalizando pelo interior do “ethos” religioso, a espiritualidade. O ponto de partida é sempre o “ethos” das pessoas e dos grupos, e neste caso a espiritualidade católico-popular,<sup>415</sup> tornando essa uma importante tarefa para a ação evangelizadora integral.

<sup>412</sup> A partir do coração do Evangelho, reconhecemos a conexão íntima que existe entre evangelização e promoção humana, que se deve necessariamente exprimir e desenvolver em toda a ação evangelizadora: Ibid., 178.

<sup>413</sup> Cf. GALILEA, S. **Religiosidade Popular e Pastoral**, p. 71-74.

<sup>414</sup> Segundo Galilea dedica todo um capítulo de sua obra “Religiosidade popular e pastoral” à “Religiosidade popular como espiritualidade” afirmando que, depois de ter percorrido todo um caminho histórico-cultural e teológico da religiosidade popular, seria agora mais apropriado falar não de catolicismo ou de religiosidade popular, mas de *espiritualidade popular* ( “ethos” cristão do povo): Ibid., p. 75-88.

<sup>415</sup> Cf. Ibid., p. 76-77.

A piedade popular, enquanto expressão do ethos espiritual é o melhor ponto de partida para a cura e a libertação das fragilidades da cultura popular dos povos católicos, como o machismo, o alcoolismo, a violência doméstica, crenças fatalistas ou supersticiosas, etc.<sup>416</sup>

A prática religiosa dualista na religiosidade popular tem suas motivações internas, (*ethos espiritual*) provindas dos condicionamentos da própria cultura e das condições em que cresceu. Superar esse dualismo significa evangelizar suas motivações espirituais mais profundas em cada pessoa e em cada grupo Inculcando nelas o sentido evangélico da fé cristã, tarefa, por excelência, da ação evangelizadora integral.

*O reconhecimento, a valorização e a promoção da mística dos pobres, presente na religiosidade popular.*

Assim ela (a religiosidade popular) traduz em si uma certa sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar; ela torna as pessoas capazes de terem rasgos de generosidade e predispõe-nas para o sacrifício até ao heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; ela comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante, etc. Ela, depois, suscita atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida cotidiana, desapego, aceitação dos outros.<sup>417</sup>

“As formas próprias da religiosidade popular são encarnadas, porque brotaram da encarnação da fé cristã numa cultura popular”.<sup>418</sup> Dessa forma, a Religiosidade Popular, enquanto portadora da mística dos pobres, torna-se, para a evangelização integral, lugar privilegiado de superação do dualismo.

*O reconhecimento, a valorização e a promoção dos aspectos positivos da religiosidade popular.*

Este pode ser considerado um imperativo pastoral básico, para sobre ele promover a evangelização integral:

A piedade popular apresenta aspectos positivos como: senso do sagrado e do transcendente; disponibilidade para ouvir a Palavra de Deus; marcada piedade mariana; capacidade para rezar; sentido de amizade, caridade e união familiar; capacidade

---

<sup>416</sup> Cf. EG 69.

<sup>417</sup> Cf. EN 48.

<sup>418</sup> Cf. EG 90.

de sofrer e reparar; resignação cristã em situações irreparáveis, desprendimento das coisas materiais.<sup>419</sup>

Tais aspectos são claros sinais do Reino que expressam forte disposição a uma fé ligada à vida. Este sinais, quando reconhecidos, valorizados e promovidos serão importantes bases de sustentação para uma ação evangelizadora integral e de superação de todo e qualquer dualismo pastoral.

*O reconhecimento, a valorização e a promoção de tudo aquilo que na linguagem da religiosidade popular diz respeito a globalidade da pessoa.*

Frei Alberto Beckhäuser, ao analisar a descrição da religiosidade popular no documento de Puebla<sup>420</sup>, afirma:

Ela (a religiosidade popular) se manifesta por uma linguagem que atinge a globalidade da pessoa. Entram todos os sentidos: a vista, o ouvido, o movimento, a ação e especialmente o tato. O povo gosta de tocar. Entram os sentimentos, as emoções, o coração. É avesso ao conceitual abstrato. O memorial se realiza não tanto pela palavra, pelas leituras, mas pela ação.<sup>421</sup>

Tomando a linguagem como processo global de comunicação da pessoa e como porta de entrada para se chegar ao seu “ethos”, a evangelização integral tem aqui outro caminho de superação do dualismo pastoral na Religiosidade Popular.

*A clarificação e a purificação de suas motivações e práticas para uma eficaz evangelização*

“A autêntica piedade popular, baseada na Palavra de Deus, encerra valores evangelizadores que ajudam a aprofundar a fé do povo”.<sup>422</sup> “Para constituir um elemento eficaz de evangelização, a piedade popular precisa duma constante purificação e clarificação, e levar, não só a pertença à Igreja, mas também à vivência cristã e ao compromisso com os irmãos”.<sup>423</sup> A vivência cristã e o compromisso com os irmãos são fatores sem os quais a evangelização não se torna eficaz. “Quem deseja viver com dignidade e em plenitude, não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem”.<sup>424</sup> A constante purificação

<sup>419</sup> Cf. DP 913.

<sup>420</sup> Cf. Ibid., 454-456.

<sup>421</sup> Cf. BECKHÄUSER, A. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias**, p. 96.

<sup>422</sup> Cf. DP 935.

<sup>423</sup> Cf. Ibid., 937.

<sup>424</sup> Cf. EG 9.

e clarificação da piedade popular nesta dimensão assinala, na evangelização integral, um caminho de superação do dualismo pastoral.

*A promoção da perspectiva de libertação das servidões e a promoção da libertação para o crescimento do ser.*

Essas duas perspectivas estão muito presentes no documento de Puebla ao referir-se a religiosidade popular. A carga de fraternidade, contida na religiosidade popular, exige pelo seu próprio dinamismo expressar-se numa estrutura social que corresponda à fraternidade, tornando-se assim denunciadora de tudo aquilo que não condiz a tal condição de fraternidade.<sup>425</sup>

[...] A religiosidade popular da América Latina por seu essencial conteúdo fraterno é a mais formidável pressão libertadora sobre as estruturas injustas que oprimem os povos desse continente [...] A religiosidade popular é refúgio, reserva e mola propulsora de libertação.<sup>426</sup>

Estas afirmações reconhecem o “fator potencialmente libertador”<sup>427</sup> contido na religiosidade popular, que se tornará evidenciado com a superação do dualismo. A promoção e o desenvolvimento deste fator concorre para a libertação e a promoção do crescimento de todos os homens e toda a sociedade, sucedendo dessa forma a unidade da fé com a vida.

#### 4.2.2

### **As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Perspectiva da Evangelização Integral**

#### **O surgimento das Comunidades Eclesiais de Base.**

As CEBs surgiram num clima de grande renovação na Igreja. Três fatores intra eclesiais caracterizaram esse tempo: os Movimentos pré-conciliares, destacando-se a Ação Católica, com suas ramificações de especialização<sup>428</sup>; O Concílio Vaticano II (1962-1965), que refletiu com profundidade o mistério da

<sup>425</sup> Cf. RIBEIRO, H. **Religiosidade Popular na teologia latino-americana**, p. 143.

<sup>426</sup> Cf. ALLIENDE, J. Religiosidad popular em Puebla: madurez de uma reflexión *Apud* ALLIENDE, J.; LOZANO, J. **Puebla: religiosidad popular**, p. 24.

<sup>427</sup> A expressão “fator potencialmente libertador” é usada por Segundo Galilea ao elaborar a seguinte pergunta: “... supondo-se que a religiosidade popular seja um fator que não se pode ignorar na práxis da libertação, isto se deve somente a motivos táticos ou antes porque se trata de *fator potencialmente libertador*?”. GALILEA, S. O debate sobre a religiosidade popular na teologia da libertação latino-americana In **Concilium** 156 (1980) 54.

<sup>428</sup> São ramificações da Ação Católica a JEC, a JOC, a JUC.



Igreja e sua missão no mundo, lançando grandes princípios orientadores da renovação do corpo eclesial; E a Conferência de Medellín, de 26 de agosto a 8 de setembro de 1968, com a intenção de aplicar a perspectiva conciliar à situação da América Latina.<sup>429</sup> O contexto “extra eclesial” quando do surgimento das CEBs pode ser, em linhas gerais, caracterizado pela crise do sistema capitalista e do modelo de cristandade e a retomada do poder pelas classes hegemônicas e a articulação da Igreja com as classes populares.<sup>430</sup>

A CEB é um fenômeno multifacetado. A Conferência de Medellín cita o termo CEB pelo menos em 23 parágrafos diferentes, sem defini-lo com exatidão. Nas tentativas de definição encontramos a descrição de CEB mais como uma tentativa de descrição de uma realidade essencialmente dinâmica, diferente e nova, do que uma fórmula rígida com o risco de cristalizar assim seu rico conteúdo.<sup>431</sup>

Segundo o pensamento de Frei Beto, podemos descrever da seguinte forma as CEBs: CEBs são Comunidades porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram numa mesma área geográfica. A relação que vigora entre elas normalmente são primárias, afetivas, nominais e interpessoais.<sup>432</sup> CEBs são Eclesiais porque são congregadas na Igreja como núcleos básicos de comunidade de fé, esperança e caridade.<sup>434 435</sup>

<sup>429</sup> Estes três eventos, percebidos mais como processos do que como fatos ou episódios isolados, são, a um tempo, fonte inspiradora e produto desta realidade eclesial: AZEVEDO, M.C. **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 256.

<sup>430</sup> “Na década de 60 do século passado, o sistema capitalista passou por uma profunda crise, relacionada com o colapso do desenvolvimentismo, que não foi capaz de transformar a sociedade, mas, pelo contrário, agravava ainda mais as suas contradições sociais: a riqueza como enriquecimento injusto; a pobreza como empobrecimento iníquo”. “... A crise dos anos 60 e a ascensão de movimentos populares que questionavam toda uma organização sócio política deram margem à implantação de Estados militares repressivos, ideologicamente inspirados pela teoria da “Segurança Nacional”: MATOS, H.C.J. **CEBs: Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé**, p. 23.

<sup>431</sup> Cf. MATOS, H.C.J. **CEBs: Uma interpelação para o ser cristão hoje**. São Paulo: Paulinas, 1985. P. 44.

<sup>432</sup> Cf. BETTO. **O que é CEB?** São Paulo: 1981, p. 16s.

<sup>433</sup> É sem dúvida, um mérito da CEB conservar ou refazer o tecido societário original no local onde moram pessoas que, de uma forma ou de outra, compartilham idênticas condições de vida... “Voltando-nos ao próprio ministério de Jesus, verificamos que toda sua pregação consiste em reforçar os aspectos comunitários entre os homens”: MATOS, H.C.J. Op.cit., p. 45-46.

<sup>434</sup> As CEBs não pretendem ser uma “nova Igreja”, mas ser, isso sim, a Igreja de Cristo à qual fazem um forte apelo à revisão e à conversão: CNBB, **CEBs no Brasil**. São Paulo: 1981. p. 15.

<sup>435</sup> Uma definição teológica, eclesial, pedagógica e comunitária da palavra “base” é dada por Leonardo BOFF em **CEBs: a Igreja inteira na base** In **REB** 43 (1983) 463-464. Marcelo de Carvalho Azevedo, teólogo brasileiro descreve, a partir da realidade brasileira, o significado dos termos “Comunidade”, “Eclesial” “Base”, afirmando que cada uma das três palavras contém em si mesma uma opção; toma posição em relação a outras opções e traduz assim um pressuposto básico

## A Comunidade Eclesial de Base e a evangelização.

Na CEB, a fé se constitui como a “porta de entrada” da problemática social. A CEB, pelo seu dinamismo a serviço do Reino, faz transparecer que seu significado vai além dos limites propriamente religiosos. A CEB representa um fermento transformador na sociedade com perspectiva escatológica. Desse modo, a fé se constitui como a grande “porta de entrada” para a problemática sócio-cultural e econômica – política que, junto a outras dimensões, só serão entendidas plenamente a partir da própria fé.<sup>436</sup>

O significado social e político das CEBs evidencia os traços marcantes da unidade entre fé e vida existente em seu interior. É um povo crente que tem a religião como “força libertadora”, em que a fé cristã vai se tornando elemento inspirador do processo libertador na sociedade. Nas CEBs se encontra e se vive concretamente uma conaturalidade entre fé e libertação.<sup>437</sup>

É nas CEBs que a “massa” se torna povo, possibilitando que o não-homem ignorado e desprezado na sociedade oficial “dos grandes” entre numa dinâmica de recuperação de sua tríplice dimensão humana: sua relação filial com Deus, sua relação de senhor para com o mundo e seu reconhecimento como parte de um povo em vias de libertação.<sup>438</sup>

O processo de “conscientização” que vai se instalando nas CEBs adquire “mãos e pés” na atuação política. A nível popular, não existe uma distinção rígida entre política e fé, porque tudo forma uma realidade única. A política é um desdobramento natural da fé. É uma decorrência da mesma.<sup>439</sup> A conscientização sócio-política, em plena sintonia com uma fé operante, se traduz em gestos e ações concretas.

---

em relação a outras opções e traduz assim um pressuposto básico das CEBs no país, ao mesmo tempo que é um programa de ação”: AZEVEDO, M.C. **Comunidades Eclesiais de base e inculturação da fé**, p. 71 – 105.

<sup>436</sup> Cf. MATOS, H.C.J. **CEBs: uma interpelação para o ser cristão hoje**, p. 101.

<sup>437</sup> Cf. BOFF, L. A Igreja inteira na base In **REB** 43 (1983) 469.

<sup>438</sup> Cf. MATOS, H.C.J. Op.cit., p. 110-111.

<sup>439</sup> Antes, entendíamos política como simplesmente votar, acompanhar políticos em campanha eleitoral, algo sujo de que não se tinha interesse e que não se conhecia por dentro. Hoje, isto é, depois de nossa participação nas CEBs, política significa esforço para trabalhar e lutar pelo bem da comunidade. Interessar-se pelos problemas, conscientizar-se e ajudar a escolher o candidato e não vender o próprio voto. Política é reunir para discutir, participar das discussões: LIBÂNIO, J.B. Igreja In **REB** 41 (1981) 295.

Sob vários binômios podemos formular e desenvolver a articulação entre fé e vida, como por exemplo: binômio fé-justiça; Abba-Reino; Evangelho-história; comunhão com Deus-comunhão com os homens; Igreja-mundo; mística-política, e tantos outros. Apesar de tantas acusações que lhes são feitas, a imensa maioria das CEBs está vivendo de maneira inédita e criativa a fecunda tensão entre fé e vida.<sup>440</sup>

### **A Comunidade Eclesial de Base como promotora da evangelização integral.**

O que dizer das Comunidades Eclesiais de Base como lugar da ação evangelizadora integral? De que modo a Comunidade Eclesial de Base concorre para uma vivência unitária e integral da fé cristã?

- a. No contexto das CEBs a fé cristã é o elemento inspirador do processo libertador na sociedade.

Doravante, a fé confessada na religião cristã não continuará a ocultar as iniquidades da sociedade nem se prestará mais a acalmar os opressores de má consciência, mas começa a produzir frutos do Reino de Deus que são verdade, justiça e fraternidade. É verdade, nas CEBs se encontra e se vive concretamente uma conaturalidade entre fé e libertação.<sup>441</sup>

O citado autor resume assim seu pensamento: “A dimensão libertadora não é agregada à religião, mas é extraída dela”,<sup>442</sup> tornando-se, dessa forma, parte constituinte da religião. Sendo assim, a fé separada da libertação perde a sua principal característica de fé cristã. Existe um laço indissolúvel entre a recepção do anúncio salvífico e um efetivo amor fraterno.<sup>443</sup> É nisto que a Comunidade Eclesial de Base se torna lugar de uma ação evangelizadora integral.

- b. O testemunho de uma autêntica vida fraterna é o elemento primordial da evangelização e condição essencial para a verdadeira eficácia da pregação.<sup>444</sup> Ele comprova a conversão verdadeira ao evangelho.

<sup>440</sup> Cf. BARREIRO, A. As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização In *Perspectiva Teológica* 64 (1992) 344.

<sup>441</sup> Cf. BOFF, L. A Igreja inteira na base In **REB** 43 (1983) 469.

<sup>442</sup> Cf. Id. Comunidades Eclesiais In **Convergência** 14 (1981) 434.

<sup>443</sup> Cf. EG 179.

<sup>444</sup> Cf. DP 971.

O cabal cumprimento da “hipoteca social”, a comunhão cristã de bens materiais e espirituais; a colaboração em ações comunitárias de promoção humana e uma vasta gama de obras de caridade, cujo mínimo se possa exigir é a justiça, associada à maior liberdade diante de critérios e poderes pervertidos, testemunham e sustentam a unidade e a vida da fé cristã.<sup>445</sup>

A fé sem obras é morta, afirma S. Tiago. (Tg. 2,17) Neste sentido Inúmeras iniciativas como: hortas comunitárias, cooperativas, farmácia popular, os mutirões, as Associações de Moradores, etc.<sup>446</sup> testemunham o resultado de uma evangelização integral, que une fé e práxis.

c. As CEBs estimulam seus membros à prática da libertação, própria da mensagem cristã, para a transformação da sociedade. Normalmente não cabe à CEB uma ação política direta. Esta deve ser feita através de organismos específicos como partidos políticos e sindicatos. À CEB cabe dar a força, a coragem, as ideias que vêm da oração e da reflexão bíblica para o desenvolvimento e a sustentação dessa ação.

A distinção entre o papel da CEB e o papel dos outros organismos sociais e políticos como os sindicatos e os partidos, garante a autonomia de cada uma dessas instâncias, clareando suas próprias identidades. A unidade da mensagem cristã se dá, dessa forma, no homem ou na mulher, cristão ou cristã, membro da CEB, que é ao mesmo tempo cristão ou cristã e militante do partido político ou do sindicato. Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez afirmam que as CEBs comprovam que se pode ser homem de fé e, ao mesmo tempo, comprometido com o destino da sociedade; que é possível esperar e crer na eternidade sem tirar os pés do chão firme e empenhar-se na luta por um amanhã melhor, ainda aqui dentro de nossa história.<sup>447</sup>

c. As utopias populares não se perdem em abstratas considerações filosóficas, mas apresentam uma forma bem concreta e até modesta:

Quando, nos encontros (de CEBs), pedia-se como eles imaginavam uma sociedade nova, justa, na forma de uma árvore boa que dá bons frutos, eles enumeravam entre os bons frutos: água, bons salários, renda baixa (a porcentagem da renda da

<sup>445</sup> Cf. Ibid., 975.

<sup>446</sup> Experiências vividas pela Comunidade Eclesial de Base de Palmeiras, Paróquia São José de Mimoso do Sul, diocese de Cachoeiro de Itapemirim, segundo relato do coordenador do Conselho Comunitário, Sr. João Batista Moraes.

<sup>447</sup> Cf. BOFF, L. **Igreja: carisma e poder**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1981, p. 491; GUTIÉRREZ, G. **Beber no próprio poço**. Petrópolis, RJ: 1984, p. 40.

colheita a ser paga ao dono da terra), empregos, escolas, fé verdadeira, etc. Como se vê, acrescenta Clodovis Boff, nada de impossível, nada de grande e esplêndido. O povo quer uma vida digna – apenas isso. Claro: felicidade plena e eterna – isso é lá no céu.<sup>448</sup>

A CEB é semente de uma nova sociedade, sinal e semente de um mundo novo. Através de suas práticas sob a luz do Evangelho, as CEBs ensaiam, em miniatura, o que pode ser uma “sociedade alternativa”, de participação, igualdade, fraternidade, valorização dos pequenos, etc. Todo o processo da CEBs encerra considerável dose de utopia que expressa o “poder ser” e as possibilidades humanas reais, mas historicamente não concretizadas, projetadas no futuro e aí, então, plenamente realizadas.<sup>449</sup> A mensagem cristã que inspira as utopias de uma “sociedade alternativa”, as pessoas de fé que são inspiradas e que buscam efetivar essas utopias, e a própria sociedade alternativa, enquanto um sonho a ser realizado, dizem respeito ao concreto da vida das pessoas. Não se trata aqui de um ideal vago, espiritualizado, desencarnado, embora não se negue a própria transcendência de todo e qualquer ideal. Trata-se de um ideal concreto, como também de um homem situado historicamente e, também culturalmente. As CEBs expressam a integralidade da fé em sua unidade com a vida.

- d. A espiritualidade nas CEBs é constituída essencialmente pela ligação fé e vida. Só podemos falar de uma “espiritualidade latino-americana” a partir da encarnação do projeto do Evangelho numa realidade concreta e historicamente situada. Assim afirma Gustavo Gutiérrez:

A fé e a esperança no Deus da vida, que se aninham na situação de morte e de luta da vida vivida pelos pobres e oprimidos da América Latina: este é o poço do qual teremos de beber se quisermos ser fiéis a Jesus.<sup>450</sup>

“A espiritualidade ou ‘maneira de ser cristão da CEB’ é constituída essencialmente pela ligação *fé* e *vida* numa indissolúvel unidade existencial,”<sup>451</sup> provinda da pessoa de Jesus, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, síntese da unidade da mensagem cristã.

<sup>448</sup> Cf. BOFF, C. Uma Igreja popular In **REB** 41 (1981) 736.

<sup>449</sup> Cf. MATOS, H.C.J. **CEBs**: uma interpelação para o ser cristão hoje, p. 124-125.

<sup>450</sup> Cf. GUTIÉRREZ, G. **Beber do próprio poço**, p. 45.

<sup>451</sup> Cf. MATOS, H.C.J. Op.cit., p. 152.

e. Um dos frutos muito belos e promissores das CEBs é a superação da dicotomia entre a oração e compromisso. Muitos são os testemunhos da experiência de oração unida à vida. Assim declaram os membros das CEBs: “Tudo o que acontece é motivo para rezar”. “Oração é na prática”. “Rezar não é só rezar ao levantar, ao dormir e nas refeições; vai muito além: é transmitir a vida para outras pessoas no dia a dia. Falar com o companheiro para dividir a marmita com quem não tem é rezar”. “Eu rezo quando tô na Igreja e quando tô denunciando as injustiças e o salário baixo, porque aí não rezo para mim, mas rezo para os outros”. “Quando o povo consegue uma vitória, é aí que ele chega no auge da reza”.<sup>452</sup> Tantos outros testemunhos poderiam ser aqui elencados. Eles demonstram que o amor e o louvor a Deus não devem ser expressos só no culto, mas também nos acontecimentos da vida do dia a dia, olhando os fatos da vida com os olhos da fé.<sup>453</sup> Busca-se a oração na ação, dentro da ação e com a ação, sem que ela se esgote nisso, mantendo sempre seu caráter de absoluta transcendência, irredutível a qualquer categoria humana.<sup>454</sup>

f.

Na compreensão das CEBs não há compartimentos estanques entre a mensagem e o testemunho, entre a oração e o compromisso, entre a *Ecclesia cum/coram Deo* e a *Ecclesia cum/coram hominibus*. Quando o Evangelho é acolhido como o anúncio do dom absolutamente gratuito do amor de Deus, os que acolhem sabem que ele opera ao mesmo tempo a comunhão dos homens com Deus e dos homens entre si.<sup>455</sup>

Todas as dimensões da vida são tomadas pelo “transbordamento” do Evangelho como dom de Deus, não havendo lugar para a separação entre a vida e a fé. A vida se torna uma oração e a oração se torna vida. A transformação das relações entre o homem e Deus e dos homens entre si decorre da fé. Esta práxis contém em si a unidade da fé cristã;

g. A Palavra de Deus é o ponto de referência e a fonte da força e da alegria que sustentam e dinamizam as CEBs. Assim se expressou um bispo que participou do V Encontro Intereclesial:

<sup>452</sup> Todos estes testemunhos são tirados de RIBEIRO DE OLIVEIRA In **REB**, (1983), 97.

<sup>453</sup> Cf. BARREIRO, A. **As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização**, p. 348.

<sup>454</sup> Cf. MATOS, H.C.J. Op.cit., p. 139.

<sup>455</sup> Cf. BARREIRO, A. Op. cit. p. 345.

A cada passo do Encontro, pudemos verificar que a Palavra de Deus é o ponto fundamental de referência das CEBs. É à luz da Palavra de Deus e guiados pelo Espírito Santo que procuram ver e interpretar os acontecimentos.<sup>456 457</sup>

Assim se expressa o documento *Comunidades Eclesiais de base na Igreja do Brasil*, elaborado pela CNBB:

As CEBs “reconhecem serem convocadas e alimentadas pela Palavra, sobre a qual refletem sob a ação do Espírito Santo em vista à conversão pessoal e social”. (...) O povo mesmo das comunidades nem conseguiria separar Deus e a salvação em Jesus Cristo de toda a sua luta e caminhada.<sup>458</sup>

A encarnação da Palavra de Deus nos acontecimentos e nas lutas da vida das pessoas e da sociedade é mais um testemunho que comprova a existência de uma ação evangelizadora integral no “jeito de ser Igreja” nas CEBs.

#### 4.2.3

#### A Pastoral Catequética em Perspectiva da Evangelização Integral

##### Traços históricos da pastoral catequética

A missão da Catequese foi deixada por Cristo à sua Igreja. Ela nunca deixou de consagrar suas energias a essa missão, considerando-a como uma de suas tarefas primordiais, envidando todos os esforços para fazer discípulos, para ajudar os homens a acreditarem que Jesus é o Filho de Deus e, pela fé, terem vida em seu nome, e para educá-los e instruí-los nesta vida, edificando assim o Corpo de Cristo.<sup>459</sup>

A maneira mais alta de traduzir na vida a mensagem de Cristo Ressuscitado (1 Cor 11,17-29) encontrou lugar, no tempo dos Apóstolos, na vivência fraterna na comunidade, celebrada principalmente na Eucaristia. A comunidade era o lugar, por excelência, de se viver a doutrina dos apóstolos, recebida do próprio Cristo. Pouco a pouco, essa doutrina foi sendo formulada nos “*Símbolos da Fé*”, nas próprias *doxologias* e nas *orações*. Aos poucos foi se constituindo uma

<sup>456</sup> Cf. SEDOC 16 (1983/84) 317.

<sup>457</sup> Veja depoimentos semelhantes em BARREIRO, A. As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização In *Perspectiva Teológica*, 64 (1992) 347.

<sup>458</sup> Cf. CNBB. *Comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. Documentos da CNBB, 25. São Paulo: Paulinas, 1982, nº 32, 68.

<sup>459</sup> Cf. CT 1.

catequese prolongada, com o objetivo de levar os convertidos à iniciação na vida cristã. O “catequisando” era introduzido pela catequese à vida cristã dentro da comunidade. Catequese e comunidade caminhavam juntas. A vida da comunidade fazia parte do conteúdo da catequese. Esta primeira fase da catequese como iniciação à fé e à vida da comunidade se estende do século I ao século V, aproximadamente.<sup>460</sup>

Na cristandade, período que vai mais ou menos do século V ao século XVI, a sociedade inteira, em todos os seus aspectos, se considerava animada pela religião cristã.

A catequese passou, então, a consistir não tanto numa iniciação à comunidade de fé, como na fase anterior, mas um processo de imersão nessa cristandade. O ambiente cristão se fazia presente na sociedade inteira, por isso a educação da fé se realizava também pela participação numa vida social, profissional e artística, marcada pelo religioso. A catequese se fazia, então, por um processo de imersão na cristandade.<sup>461</sup>

A partir do século XVI, a catequese assumiu o caráter de um aprendizado mais individual, em que não era tão marcante a ligação com a comunidade.<sup>462</sup> A catequese era concebida como memorização, explicação e aplicação à vida de sumário ou compêndios da doutrina cristã, redigidos geralmente sob forma de perguntas e respostas, contendo as verdades da fé necessárias à salvação, os mandamentos a serem praticados e os meios sobrenaturais que podiam ser postos em ação (graça e sacramentos). São inegáveis os valores e os benefícios desse modelo catequético, contudo são também visíveis suas limitações. Dentre elas podemos apontar: a linguagem abstrata, a pobreza bíblica e litúrgica, o método dedutivo, a pedagogia magisterial e depositária, etc. Esse modelo de catequese estava também ligado a uma época que contava com a homogeneidade e a unidade do ambiente de cristandade.<sup>463</sup>

No final do século XIX nasce o assim chamado “movimento catequético” como uma resposta à necessidade de rever e atualizar os diversos componentes da

---

<sup>460</sup> Cf. CR 4-8.

<sup>461</sup> Cf. Ibid., 8-9.

<sup>462</sup> Cf. Ibid., 10-19.

<sup>463</sup> Cf. ALBERICH, E. **A Catequese na Igreja hoje**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983, p. 10.



obra da catequese. Desenvolveu muitas idéias e iniciativas até as vésperas do Concílio Vaticano II.<sup>464</sup>

O Concílio Vaticano II representa uma nova época para a Catequese. Ele representa o fim oficial do período do “catecismo” aos moldes do que vinha sendo praticado. Representa uma época fecunda, extremamente rica de realizações, de busca de caminhos novos, cheia de entusiasmo e criatividade. Sob seu impulso vieram à tona dimensões novas na catequese, como a instância antropológica, a centralidade bíblica, a dimensão sócio-política, a prioridade dos adultos, a incidência da comunicação e do audiovisual, a redescoberta da comunidade, etc. Contudo, apesar de tanta fecundidade, foi também um período trabalhoso e problemático. Não faltaram as situações de conflito e de desânimo, as polêmicas e as contestações, as crises de pessoas e instituições. E o preço a pagar por uma época de profundas transformações e mudanças.<sup>465</sup>

Uma síntese catequética foi sendo composta desde o pós Vaticano II até aproximadamente os anos 80, do século passado. A serviço de uma síntese catequética pode-se citar:: O Diretório Catequético Geral da Sagrada Congregação para o Clero (1971), O II Congresso Internacional Catequético de Roma, o “Ordo initiationis christianae adultorum” e sobretudo o Sínodo dos Bispos de 1974 e de 1977, com as respectivas Exortações Apostólicas conclusivas, a “Evangelii Nuntiandi” e a “Catechesi Tradendae”.<sup>466</sup>

### **A Catequese no contexto latino-americano**

Em 1968, na semana anterior à Conferência de Medellín, aconteceu a Semana Catequética de Medellín, que visava principalmente a aplicação dos conceitos do Concílio Vaticano II às circunstâncias do nosso continente. O que o Concílio propôs dentro de uma perspectiva personalista e mais européia, a Semana de Medellín recolocou na perspectiva histórica e latino-americana. Os

---

<sup>464</sup> O movimento catequético encontra em algumas nações o terreno mais favorável para um reexame substancial da realidade catequética, sob o influxo de novas correntes teológicas e pedagógicas, usando novos meios de análise e interpretação. Na Europa, esse movimento viveu dois grandes momentos: o primeiro, mais pedagógico, (com preocupação com o *método* de ensino religioso e pelo influxo das novas idéias *pedagógicas* e *psicológicas*) vai do fim do século XIX, até a Segunda Guerra Mundial; o segundo, mais teológico e pastoral, (caracterizado pelo problema do *conteúdo* ou *mensagem* da catequese) pode ser situado entre a Segunda Guerra Mundial e o Concílio Vaticano II: Ibid., p. 11-12.

<sup>465</sup> Cf. Ibid., p. 14.

<sup>466</sup> Cf. Ibid., p. 14.

grandes temas desta semana foram: “A catequese de um homem situado no continente, dentro do contexto político-social de opressão, necessitado de libertação”; “a unidade profunda de todo o plano de Deus”<sup>467</sup>, a situação concreta do homem faz parte do conteúdo da catequese. Depois disso, no Brasil, mesmo em meio a algumas experiências de renovação, houve por quase um década, um grande desânimo na catequese, por vários motivos, e a grande maioria dos catequistas continuavam trabalhando com o antigo catecismo, sem muito se questionar. A Semana Internacional de Catequese em Roma e a publicação do Diretório Catequético Geral (1971) não tiveram quase nenhum impacto, particularmente no Brasil. Talvez o que tenha reacendido essa chama foi a publicação da Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi, de Paulo VI e o anúncio do tema do sínodo de 1977.<sup>468</sup> A catequese no Brasil passou também por diversas fases, em que os principais acentos recaíram sobre o conteúdo, o método, sujeito e, mais recentemente, sobre o objetivo da catequese. Foi longo o caminho feito para se chegar ao documento 26, elaborado pela CNBB, publicado em 1983.<sup>469</sup>

Na América Latina, a catequese vem procurando realizar-se em estreita ligação com a realidade da vida, para a construção de uma comunidade de fé. O redirecionamento da catequese para o compromisso libertador nas situações concretas na América Latina, deveu-se à Conferência de Medellín (1968) e, mais tarde, sua confirmação na Conferência de Puebla<sup>470</sup>.

### **A Pastoral Catequética como lugar privilegiado da evangelização integral.**

Israel José Nery, explicando a história do documento “Catequese Renovada: orientações e comentários”, afirma que a catequese Renovada, enraizada no patrimônio da fé cristã em confronto com as necessidades do mundo de hoje, passa a ser uma ação pela qual um grupo humano (buscando ser comunidade) vai tomando consciência do processo libertador integral que Deus instaurou na História, realizando-o em plenitude em Jesus Cristo Redentor, e do qual a Igreja é

<sup>467</sup> CROC 70

<sup>468</sup> Cf. GEEURICKX, J. História do documento In **Revista de Catequese** 24 (1983) 9-10.

<sup>469</sup> Cf. Ibid., p. 12-14.

<sup>470</sup> O documento de Puebla faz uma avaliação do ponto de vista histórico, a partir de Medellín, e afirma como aspecto positivo da catequese: o “esforço sincero para integrar a vida com a fé, a história humana com a história da salvação, a situação humana com a doutrina revelada, a fim de que o homem consiga sua verdadeira libertação”: DP 978-979.

sacramento e germe ao longo dos séculos. Como passo necessário, esse grupo (já comunidade de fé) se compromete com esse processo libertador integral, aprofundando sua experiência de fé, seu amor e sua esperança através do confronto permanente, orgânico, sistemático das exigências de Deus, em seu Plano salvífico, com as necessidades dos homens ao longo da história.<sup>471</sup>

[...] A catequese é chamada a levar a força do Evangelho ao coração da cultura e das culturas (Cf. CT 53), isto é, não somente a encarná-la na história pessoal de cada homem, mas também na própria história da humanidade. (Cf. CR, 78).

A Pastoral Catequética é, portanto, chamada a levar o evangelho ao coração da cultura. Fazendo uma analogia ao conceito hebraico de coração,<sup>472</sup> levar o evangelho ao coração da cultura significa, para a pastoral catequética, encarná-lo no centro das decisões dessa cultura, de onde deverá brotar a autêntica resposta ao apelo da Palavra de Deus e de sua vontade, como nos exorta a Evangelii Nuntiandi:

(...) para a Igreja não se trata de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio d salvação<sup>473</sup>.

Desse modo, a Pastoral catequética se apresenta como um imprescindível lugar da evangelização integral, ao tocar o coração da cultura com a mensagem cristã.

A catequese é chamada a fidelidade a Deus e ao homem, não como sendo duas preocupações diferentes, mas como uma única atitude espiritual.<sup>474</sup> “A lei da fidelidade a Deus e da fidelidade ao homem: uma única atitude de amor”.<sup>475</sup> A confiança no que fazer de Deus e no que fazer dos homens é o ponto de partida da

<sup>471</sup> Cf. NERY, I. J. Significado do Documento In **Revista de Catequese** 24 (1983) 7-8.

<sup>472</sup> O coração, para o hebreu, não constitui apenas um órgão do corpo, mas sim, o centro de responsabilidade perante a Palavra de Deus e centro de decisão perante a vontade divina. Cf. O FIORENZA, F. P.; METZ, J. B. O homem enquanto criatura In **Mysterium Salutis**, Volume II /3. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972, p. 35.

<sup>473</sup> Cf. EN 19.

<sup>474</sup> Cf. CR 79.

<sup>475</sup> Cf. CT 55.

fé cristã. É uma confiança geradora de uma fé integral, em Deus e no homem.<sup>476</sup> A resposta da catequese ao chamado dessa dupla confiança, com todas as conseqüências que dela provém, é o indicativo de uma evangelização integral na ação pastoral. “Fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo”.<sup>477</sup>

Os temas fundamentais para uma catequese renovada desenvolvem nos três eixos apontados por Puebla: A verdade sobre Jesus Cristo, a verdade sobre a Igreja e a verdade sobre o Homem, culminando com os compromissos do cristão.<sup>478</sup> “*Cristo*, nossa esperança, está no meio de nós, como enviado do Pai, animando com seu Espírito a Igreja e oferecendo sua palavra e sua vida ao homem de hoje, para levá-lo à sua libertação integral”<sup>479</sup>; “*A Igreja*, mistério de comunhão, povo de Deus a serviço dos homens, continua sendo evangelizada através dos tempos e levando a todos a Boa Nova”.<sup>480</sup> “*O Homem*, por sua dignidade de imagem de Deus, impele ao comprometimento em favor de sua libertação e realização total em Cristo Jesus. A verdadeira grandeza do homem e sua realidade mais profunda só são reveladas e reconhecidas em Cristo. O “Filho de Deus quis participar com este próprio homem das alegrias, dos trabalhos e sofrimentos desta vida e da herança de uma vida eterna”.<sup>481</sup> Analisando os novos assentos de Medellín a Puebla, Hernán Alessandri afirma que, em Puebla, a Igreja olha mais globalmente que nunca o nosso continente. E a partir do mais profundo de si mesma, de sua originalidade evangélica, quer dinamizar o mais profundo da América Latina, para converter o coração dos homens latino americanos e sua cultura ao Evangelho.<sup>482</sup> Neste sentido, pode-se afirmar que a catequese, seguindo em seu conteúdo a inspiração de Puebla, é chamada a desenvolver o processo libertador integral do homem, realizado plenamente em Jesus Cristo, sendo a Igreja seu sacramento e germe ao longo dos séculos, superando toda e qualquer forma de dualismo.

<sup>476</sup> Cf. JORGE, J. S. **Puebla, libertação do homem pobre**. São Paulo: Loyola, 1981, p. 70-71.

<sup>477</sup> Cf. EG 23.

<sup>478</sup> Cf. CR. III parte.

<sup>479</sup> Cf. DP 166.

<sup>480</sup> Cf. Ibid., 167.

<sup>481</sup> Cf. DP 169.

<sup>482</sup> Cf. ALESSANDRI, H. De Medellín a Puebla: los nuevos acentos In **Puebla: grandes temas**, I parte, CELAM, 38, p. 109.

Outro sinal de evangelização integral é o Princípio de Interação como método na catequese. Ele é tido como um relacionamento mútuo e eficaz entre a experiência<sup>483</sup> de vida e a formulação da fé; entre a vivência atual e o dado da Tradição. De um lado, a experiência da vida levanta perguntas; de outro, a formulação da fé é busca e explicitação das respostas a essas perguntas. De um lado, a fé propõe a mensagem de Deus e convida a comunhão com ele, que ultrapassa as buscas e as expectativas humanas; de outro, a experiência humana é questionada e estimulada a abrir-se para esse horizonte mais amplo.<sup>484</sup> O relacionamento mútuo entre experiência e formulação da fé não é apenas um aspecto interessante do documento catequese renovada. É, sobretudo, seu esquema básico.<sup>485</sup> Interação na catequese não se trata de simplesmente justapor experiência e formulação<sup>486</sup>; ou de opô-las, como se fossem rivais.<sup>487</sup> Trata-se, segundo o papa Paulo VI, de uma “interpelação recíproca”.<sup>488</sup> Assim expressa o papa: “A evangelização não seria completa se não tomasse em consideração a interpelação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social dos homens”.<sup>489</sup> Dá-se a interação quando há influência mútua, reciprocidade, dar e receber em troca, de tal modo que a existência de um é condicionada pela do outro.<sup>490</sup>

O Sínodo dos Bispos, Roma, 1977, proposição 18, tratou a questão da interação ao falar das dicotomias que muitas vezes apresentam um Evangelho dividido e fragmentado, isto é, às vezes com uma dimensão apenas doutrinal, outras vezes acentuando unilateralmente o vivencial. A superação deste dualismo, proposta pelo Sínodo, não é um meio termo de uma terceira saída ou de uma solução de compromisso, mas que essa dicotomia seja superada através de uma certa tensão dialética entre os dois pólos, de modo que estes se fecundem mutuamente. O critério teológico, base desta posição, segundo a Proposição do

---

<sup>483</sup> Quando falamos de experiência em catequese, não nos referimos a meras práticas, tentativas, ensaios. Sempre supomos: - um relacionamento imediato com a realidade (pessoal/interpessoal, familiar, sócio-político-religiosa); - relacionamento que se dá na própria vivência, não meramente através de estudos; - uma interpretação deste relacionamento. Cf. GREN, W. Interação entre experiência e mensagem na catequese In **Revista de Catequese**, 24, (1983) 30.

<sup>484</sup> Cf. CR, 113.

<sup>485</sup> GREN, W. Op.cit., p. 28.

<sup>486</sup> Cf. CR 117.

<sup>487</sup> Cf. CR 116-117.

<sup>488</sup> Cf. Ibid., 114.

<sup>489</sup> Cf. EN 29; DM Cat. 6.

<sup>490</sup> Cf. GREN, W. **Interação entre experiência e mensagem na catequese**, p. 3.

Sínodo é o mistério do Verbo Encarnado, que assumiu a condição humana em sua pessoa divina.<sup>491</sup>

A interação está presente nas formas mais diversas em todo o processo da Catequese Renovada, como princípio orientador. E isto faz da Catequese uma evangelização integral e um autêntico instrumento de superação do dualismo pastoral.

---

<sup>491</sup> Cf. Ibid., p. 33.

## 5 CONCLUSÃO

Esta pesquisa foi desenvolvida no intuito de fazer uma leitura da proposta de evangelização integral na ação pastoral da Igreja na América Latina e Caribe. Seu principal objetivo foi o de investigar o caráter unitário e integral da Mensagem cristã”, em vista da superação do dualismo pastoral que se apresentou na América Latina e Caribe, desde sua primeira evangelização e que, em certo sentido, permanece até nossos dias.

A pesquisa desenvolveu-se em três capítulos, onde foi possível abordar um considerável número de questões concernentes ao trabalho a que se propôs. A questão tratada no *primeiro capítulo* pode ser resumida em dois núcleos: a referência à Palavra de Deus das Sagradas Escrituras, como fonte garantidora da visão unitária e integral da pessoa e da fé, e a amostragem da penetração do dualismo na teologia cristã e suas nefastas consequências na primeira evangelização efetuada pelos europeus que para cá vieram com o intuito de conquistar e colonizar a América. O *segundo capítulo* refletiu os documentos das Conferências de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, como marco referencial básico na construção do projeto de uma evangelização integral, que supere o dualismo pastoral na América Latina e no Caribe. O *terceiro capítulo*, baseado na reflexão teológica pastoral latino-americana e caribenha e na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, foi uma proposta de “concretização pastoral” na atualidade latino-americana, de tudo o que foi refletido nos capítulos anteriores. Esse capítulo pode ser resumido em dois núcleos: o primeiro deles deve ser considerado como um breve conjunto de atitudes pastorais de conotação integral, proposto a partir do pensamento da teologia latino-americana e o pensamento da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. O segundo núcleo é composto de uma reflexão sobre a Religiosidade Popular, as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral Catequética que, entendidas como três seguimentos de muita relevância na vida pastoral da Igreja, se tornam três “lugares”, provavelmente os mais propícios, para uma profícua e eficaz efetivação de uma ação evangelizadora integral em todas as suas dimensões.

Avaliou-se como muito positivo, nesta pesquisa, o propósito de se estabelecer uma unidade entre a reflexão científica teológica e a prática pastoral,

em vista de uma evangelização de caráter unitário e integral. Esta unidade, em certo sentido, é a superação de uma forma de dualismo pastoral, que quando permanece, torna infecunda tanto a reflexão teológica quanto a vida concreta da pastoral.

Dentre tantas conclusões a que se pode chegar, destaca-se aquelas que são consideradas as mais pertinentes na ação evangelizadora e na vivência das comunidades eclesiais:

O dualismo existe de forma muito real na nossa ação evangelizadora, escondido, num grande número de vezes, nas raízes dos discursos homiléticos, das pregações, das liturgias, das diversas formas de catequese, no jeito de organizar a vida econômica paroquial e a própria pastoral. Por existir na raiz, o dualismo sobrevive de forma escondida, camuflada, impercebível, sendo esse seu perigo maior. Esse modo de existir determina o jeito de ser da ação pastoral, como também suas consequências na ação evangelizadora. Num grande número de vezes, sofre-se tais consequências, sem perceber sua verdadeira causa;

O dualismo pastoral promove uma “conciliação às avessas”. Consegue conciliar violência, fome, miséria, consumismo, concentração de riqueza, pobreza e tantas outras mazelas, com o discurso e a prática de pessoas, religiões e igrejas de inspiração cristã, numa convivência de “paz”;

O dualismo pastoral, com seu jeito de pensar e conceber a vida e a fé cristã, gera atitudes inibidoras da força transformadora da mensagem cristã. Nesse sentido, enfraquece e desarticula o potencial transformador do Evangelho, podendo torná-lo, até mesmo Infecundo;

A evangelização unitária e integral é a resposta a ser dada para a superação do dualismo em todas as suas formas, permitindo ao crente integrar a fé cristã à vida humana em todas as suas dimensões;

A Nova Evangelização para ser realmente nova necessita ser integral, empenhando-se constantemente na superação do dualismo pastoral. Se ele permanecer no seio da Nova Evangelização, poderá comprometê-la completamente em sua eficácia, tornando-a infecunda. Sua superação é a grande “novidade” que a Nova Evangelização, enquanto evangelização integral, tem a oferecer à Igreja e à sua pastoral;

A Igreja, na sua atualidade, dispõe de uma riquíssima reflexão teológica pastoral para a implantação de uma evangelização integral na realidade de todas



as culturas e povos, e mais especificamente na realidade latino-americana e Caribenha. São elas, principalmente, as Exortações Apostólicas *Evangelii Nuntiandi* e *Evangelii Gaudium*, e os documentos das quatro Conferências Episcopais aqui realizadas. Toda ação pastoral a ser proposta pela Nova Evangelização na América Latina tem nestas reflexões sua principal fonte teológica de inspiração e orientação;

Na América Latina, a “identidade” da Nova Evangelização é a oferecida pelas Conferências Episcopais do CELAM. Elas são a aplicação da pastoral integral proposta pelo Concílio Vaticano II na realidade Latino-Americana e Caribenha. Todas foram realizadas em plena comunhão com a Igreja Universal, marcadas inclusive, pela presença dos Santos Padres, os papas, e recebendo deles a total aprovação;

Urge ampliar e aplicar a reflexão teológica pastoral desenvolvida a partir das Conferências Episcopais do CELAM na ação evangelizadora desempenhada pela Igreja latino-americana e Caribenha. A aplicação desta reflexão consiste, acima de tudo, em fazê-la chegar a todos os seguimentos pastorais da Igreja, como também às suas diversas estruturas, impregnando-as com o caráter unitário próprio da evangelização integral;

O ensejo da Nova Evangelização requer, na atualidade, que na América Latina a reflexão teológico pastoral, desenvolvida a partir dos documentos das Conferências Episcopais, atualize a proposta da ação evangelizadora integral na perspectiva da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* que, por sua vez, é a mais nova palavra da Igreja Universal a respeito do anúncio do evangelho no mundo atual;

Urge fazer chegar o novo vigor missionário a todas as realidades da Igreja, concorrendo para que tudo nela se torne força evangelizadora; Urge promover a Religiosidade Popular na perspectiva de uma evangelização integral fundamentada na Palavra de Deus das Sagradas Escrituras; Urge repensar pastoralmente a realidade das Comunidades Eclesiais de Base na perspectiva dos tempos atuais, com seus novos desafios sociais, políticos, econômicos e culturais; Urge incrementar e, até mesmo, reelaborar toda forma de conteúdo da reflexão teológica e da catequese que não esteja de acordo com os princípios de uma evangelização unitária e integral; Urge evangelizar com novos métodos que

possibilite a promoção do “outro” como protagonista de uma História humana integral;

O grande desafio pastoral, na atualidade, não é a questão da aceitação ou da rejeição da questão religiosa. O “religioso” está em “alta”, presente e atuante nas muitas esferas da vida social, política, cultural, como nos meios de comunicação, na música, etc. Tem crescido a “olhos vistos” o número dos participantes e membros das Igrejas cristãs, especificamente no Brasil. O maior desafio à pastoral é o de evangelizar o “religioso” vivido e manifestado pela pessoas e pelas próprias Igrejas cristãs, naquilo que ele apresenta de dicotômico e dualista, e que compromete a unidade e integralidade da autêntica vivência da fé cristã;

A “conversão pastoral” proposta pelo documento de Aparecida suscita uma radical mudança na estrutura e na prática pastoral dos diversos seguimentos da Igreja na direção da evangelização integral. Isso implica dizer que a Igreja, em todas as suas formas de expressão, deverá estar a serviço de uma evangelização encarnada em tudo aquilo que diz respeito à vida concreta de cada pessoa humana. Isso implica dizer que o próprio seguimento pastoral da Igreja deverá ser também evangelizado na unidade e integralidade;

Tem-se consciência dos limites do propósito desta pesquisa. A realidade histórica e atual da América Latina e Caribe é muito mais ampla e complexa, em todos os seus aspectos. A primeira evangelização aqui ocorrida tem sido objeto de estudo de muitos teólogos pesquisadores, o que tem produzido uma vasta reflexão histórica e pastoral.

A preocupação com o corpo humano tem se tornado cada vez mais visível em nossos tempos, através do cuidado com a saúde, com a alimentação, com exercícios, academias, estéticas, etc. Valerá a pena um estudo específico para averiguar o grau de promoção da unidade e integralidade humana desencadeado por esse fenômeno.

Fica também em aberto, a possibilidade de uma pesquisa específica sobre a relação da prática da fé cristã e o trato com a natureza, destacando o seu “uso” e “exploração”, numa sociedade de consumo.

O idealizador desta pesquisa é sabedor de que a evangelização integral no contexto de Nova Evangelização é de toda a Igreja, por isso, ela é também proposta a outras realidades, a outros povos e lugares, a outros Continentes. Essas

realidades com suas demandas e desafios poderão ser objeto de estudo a ser também pesquisados.

O caráter “novo” da “Nova Evangelização” é dado pela sua integralidade. É na integralidade da Nova Evangelização que reside a autêntica “encarnação” da mensagem cristã na realidade humana, propiciando dessa forma a constante renovação do mundo e de suas estruturas.

A evangelização integral é uma tarefa dinâmica e permanente. Ela encarna a própria dinamicidade do Evangelho. Sempre será “Nova”, por ser a própria mensagem da “Boa Nova”, o Evangelho. Ela será mais fecunda quanto mais for encarnada.

## 6

## Referências Bibliográficas

### 6.1

#### Documentos Pontifícios

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II. **Catechesi Tradedae**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**: sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1976.

\_\_\_\_\_. **Populorum Progressio**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

### 6.2

#### Documentos Eclesiásticos

CELAM. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_. **Conclusões da Conferência de Puebla**: texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_. **Conclusões da Conferência de Santo Domingo**: Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã. São Paulo: Paulinas, 2006.

\_\_\_\_\_. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2011.

CNBB. **Catequese Renovada**: orientações e conteúdo, doc. 26. São Paulo: Paulinas, 1999.

\_\_\_\_\_. Estudos da CNBB, 53. **Textos e Manuais da Catequese**. São Paulo: Paulus, 1987.

\_\_\_\_\_. Estudos da CBBB, 25. **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil**

**Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos, declarações. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SÍNODO DOS BISPOS – XIII Assembléia Geral Ordinária. **A Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã** Instrumento laboris. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_. **A Nova Evangelização para a Transmissão da Fé Cristã:** Homílias e Pronunciamentos do papa Bento XVI. Mensagem ao Povo de Deus e Propostas dos Padres Sinodais. Brasília,DF: Edições CNBB, 2013.

### 6.3

#### Livros

ALBERICH, E. **A Catequese na Igreja de hoje.** São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983.

ALESSANDRI, H. **O Futuro de Puebla:** repercussão social e eclesial. São Paulo: Paulinas, 1982.

AQUINO, R. S. L. **História das Sociedades Americanas.** Rio de Janeiro: Record, 2002.

AZEVEDO, I. B. **As Cruzadas Inacabadas:** Introdução à História da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro: Gêmeos, 1980.

AZEVEDO, M. C. **Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da Fé.** São Paulo: Loyola, 1986.

BECKHÄUSER, A. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias:** desafios litúrgicos e pastorais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BETO, F. **CEBs rumo à Nova Sociedade.** São Paulo: Paulinas, 1983.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BOFF, C.M. **O “Evangelho” de Santo Domingo:** os 10 temas-chave do Documento da IV CELAM. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BOFF, L. **América Latina:** da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_. **Igreja Carisma e Poder.** Petrópolis: Vozes, 1981.

COMBLIN, J. **Antropologia Cristã:** a libertação na história. tomo I, série III. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

DONGHI, T. H. **História da América Latina.** São Paulo: Paz e Terra, 2005.

DUSSEL, E. D. **Caminhos de Libertação Latino-Americana:** História, Colonialismo e Libertação, Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1985.

FISICHELLA, R. **A Nova Evangelização: um desafio para sair da indiferença.** São Paulo: Paulus, 2012.

FOHRER, G. **Estruturas Teológicas do Antigo Testamento;** Tradução de Álvaro Cunha São Paulo: Academia Cristã, 2006.

\_\_\_\_\_. **História da Religião de Israel**; tradução de Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã Ltda/Paulinas, 2006.

GALEANO, E. **As Veias abertas da América Latina**; Tradução de Galeano de Freitas. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1978.

GALILEA, S. **Evangelização na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **Religiosidade Popular e Pastoral**. São Paulo, Paulinas, 1978.

GERALDI, H.; RALPH, P. (Orgs.) **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

GOIS, J. D., **Religiosidade Popular: pesquisas**. São Paulo: Loyola, 2004.

GUTIÉRREZ, G. **A Força Histórica dos Pobres**. Petrópolis, R.J: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. **Beber do próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 1984.

HOORNAERT, E. **História do Cristianismo na América Latina e no Caribe**. São Paulo: Paulus, 1994.

IANNI, O. **O Labirinto Latino-Americano**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JORGE, J.S. **Puebla, libertação do homem pobre**. São Paulo: Loyola, 1981.

KONINGS, J. **A Bíblia, sua história e leitura: uma introdução**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

LA PEÑA, J. L. de. **Criação, Graça e Salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.

LAS CASA.B. **O paraíso perdido. Brevíssima relação da Distribuição das Índias**. LP&M, Porto Alegre: 1985.

LIBÂNIO, J. B. **Em torno de Puebla – II** In Síntese 15 (1979) 53-69.

\_\_\_\_\_. **Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida**. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fé e Política: autonomia específica e articulação mútua**. São Paulo: 1985.

MARTÍNEZ, V. M. **La misión de la Iglesia: um estudio sobre el debate teológico y eclesial em América Latina (1955-1992), con atención AL aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús**. Tesi Gregoriana, série teologia. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

MATOS, H. C. J. **CEBs – Uma interpelação para o ser cristão hoje**. São Paulo: Paulinas, 1985.

MONDIN, B. **Curso de Filosofia: os filósofos do ocidente**, vol. II. São Paulo: Paulinas, 1982.

MUÑOZ, R. **Evangelho e libertação na América Latina: A teologia pastoral de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1981.

NETO, L. **Fé cristã e cultura latino-americana: uma análise a partir das Conferências de Puebla e Santo Domingo**. Roma: Editrice pontificia Università Gregoriana, 1988.

PANNEMBERG, W. **Teologia Sistemática**, vol II. Santo André, SP: Academia Cristã/Paulus, 2009.

PEÑA, J. L. S. **Criação, Graça, Salvação**. São Paulo: Loyola, 1988.

PIXLEY, J. **A História de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

RAD, G. V. **Teologia do Antigo Testamento**; vol. I e II; Tradução de Francisco Catão. São Paulo: Aste/targumim, 2006.

RAHNER, K. **Teologia e Antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: Filosofia pagã antiga**. São Paulo: Paulus, 2033.

REGAN, D. **Experiência Cristã das Comunidades de Base (mistagogia)**. São Paulo: Paulinas, 1995.

RIBEIRO, H. **Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

ROSA, W. **O dualismo na Teologia Cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RÚBIO, A.G. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2011.

SEGUNDO, J. L. **Que Mundo? Que Homem? Que Deus? – Aproximação entre ciência filosófica e teológica**. São Paulo: Paulinas, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teologia Aberto para Leigo e Adulto III: a nossa idéia de Deus**. São Paulo: Loyola, 1975.

ZILLES, U. **Antropologia Teológica**. São Paulo: Paulus, 2011.

TODOROV, T. **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1999.

VAZ, H. L. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2000.

TABORDA, F. **Nova Evangelização, promoção humana, cultura cristã: leitura crítica dos três conceitos e sua articulação no documento de Santo Domingo**. Trabalho apresentado à Equipe de Reflexão Teológica da CRB, 1992.

SUESS, P. **Dicionário de Aparecida**: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida. São Paulo: Paulus, 2008.

#### 6.4 Artigos

ALESSANDRI, H. De Medellín a Puebla: los nuevos acentos In **Puebla**: grandes temas, I parte, CELAM, 38, p. 61-110.

ALMEIDA, A. J. Doze Teses sobre a Nova Evangelização In **REB** 56 (1996) 398 – 410.

ARÉVOLA, J.A.G. Fundamentación pastoral-educativa para la vida: aportes desde el Documento de Aparecida In **Pistis & Praxis**: Teologia e Pastoral ,1 (2012), 215-238.

ÁVILA, F. B. Em torno a Puebla In **Síntese** 15 (1979) 47-51.

AZZI, R. A Segunda evangelização do Brasil In **Convergência** 235 (1990) 433-447.

BARREIRO, A. As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização In **Perspectiva Teológica** 64 (1992) 331-356.

BASTOS, I. V. Irmã Irany: Em Medellín teve a América Latina seu Concílio In **Grande Sinal** 9.

BEOZZO, J. O. Doze perspectivas-chave no *Documento de Aparecida* In **Convergência** 409 (2008) 150-161.

\_\_\_\_\_. Inculturação, Evangelização e Libertação em Santo Domingo In **REB** 53 (1993) 801-82.

BOFF, C.M. A originalidade Histórica de Medellín In **Convergência** 317 (1998) 569-574.

\_\_\_\_\_. Lições da Primeira Evangelização In **REB** 52 (1992) 517-537.

\_\_\_\_\_. Uma Igreja Popular: impressões de uma visita a Crateús (CE) In **REB** 41 (1981) 728-744.

BOFF, L. CEBs: a Igreja inteira na base In **REB** 43 (1983) 459-470.

\_\_\_\_\_. Comunidades Eclesiais In **Convergência** 14 (1981).

\_\_\_\_\_. Puebla: Ganhos, avanços, questões emergentes In **REB** 39 (1979) 43-51.

\_\_\_\_\_. Uma Igreja popular In **REB** 41 (1981).

BRIGHENTI, A. Critérios para a leitura do Documento de Aparecida: o pré-texto, o con-texto e o texto In **Convergência** 404 (2007) 335-353.



- \_\_\_\_. O gnosticismo na Igreja antiga e na atualidade In **REB** 67 (2007). 625-648.
- \_\_\_\_. Para que nossos povos tenham vida: finalidade de todo itinerário formativo In **Medellín**, 142 (2010) 227-250.
- \_\_\_\_. Por uma evangelização realmente nova In **Perspectiva Teológica** 125 (2013) 83-106.
- \_\_\_\_. Vaticano II – Medellín: Intuições básicas e eixos fundamentais In **REB** 273 (2009) 5-101.
- CALIMAN, C. Conclusões de Santo Domingo: Roteiro de Estudo In **Convergência** 262 (1993) 224-248.
- CATÃO, F. A Nova Evangelização: revalorização da Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja In **Revista de Catequese** 134 (2011) 6-15.
- \_\_\_\_. Teologia subjacente ao Documento de Aparecida: uma novidade com relação às conferências anteriores ? In **Revista de Catequista** 120 (2007) 30-40.
- CHEUICHE, A. C. El hombre a la luz de Puebla In **Colección PUEBLA** 8 , 7-24.
- CODINA, V. Crônica de Santo Domingo In **Perspectiva Teológica** 65 (1993) 77-98.
- \_\_\_\_. Espiritualidade da Nova Evangelização In **Convergência** 235 (1990) 402-412
- COELHO, M. M. O “evangelho da vida” em Aparecida In **Teologia em Questão** 12 (2007) 19-32.
- COMBLIN, J. A Nova Evangelização da América Latina e o caminho da reconciliação In **Convergência** 217 (1988) 541-551.
- \_\_\_\_. A Nova Evangelização In **Santo Domingo: Ensaio Teológico-Pastoral**. Petrópolis, RJ: Soter/Vozes/Ameríndia, 1993, 206-224.
- \_\_\_\_. La Conferência Episcopal de Puebla In **Mensaje** (1919), 120.
- \_\_\_\_. O Projeto de Aparecida In **Vida Pastoral** 258 (2008) 3-10.
- DELHAYE, P. A dignidade da pessoa In **A Igreja no Mundo de Hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967.
- DORADO. G. A História de la Nueva Evangelización, América Latina In **Medellín** 73 (1993) 35-62.
- DURÁN, J. R. S. Aparecida ao serviço da vida: “O valor da lei natural” In **Revista Trilhas** 19 (2008) 11-19.

DUSSEL, E. D. Religiosidade Popular como opressão e libertação – hipóteses para sua história e atualidade na América Latina In **Concilium** 206 (1986) 74-83.

FELLER, V. G. A Antropologia Cristã no Documento de Santo Domingo In **Encontros Teológicos** 14 (1993) 28-32.

\_\_\_\_\_. A Antropologia Cristã no Magistério Episcopal Latino-Americano In **Encontros Teológicos** 45 (2006) 55-89.

FIORENZA, F. P; METZ, J. B., **O homem enquanto criatura** In **Mysterium Salutis: Compêndio de Dogmática Histórico-salvífico**, vol II/3. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.

GALILEA, S. O debate sobre a Religiosidade Popular na Teologia da Libertação Latino-Americana In **Concilium**/156 (1980) 52-59.

GEEURICKX, J. História do Documento In **Revista de Catequese** 24 (1983) 9-14.

GRUEN, W. Interação entre experiência e mensagem na catequese In **Revista de Catequese** 24 (1983) 27-36.

KELLER, M. A. Evangelización y Liberación: el desafio de Puebla In **Nuevo Exodo** 1. Madrid: Editorial “Bíblia y Fe”, 1987, 242-253.

KLOPPENBURG, B. La verdad sobre el hombre In **Colección PUEBLA**, 5-50.

LIBÂNIO, J. B. Medellín, trinta anos depois In **Convergência** 311 (1998) 143-151.

\_\_\_\_\_. O desafio da Evangelização no limiar do terceiro milênio In **Convergência** 209 (1988) 19-32.

LIMA, L. A. de. O Sínodo dos bispos de 2012, o Ano da Fé e a Catequese: A Nova Evangelização para a transmissão da Fé Cristã In **Revista de Catequese** 141 (2013) 6-21.

MELO, A.A. Opção Preferencial pelos Pobres e Excluídos In **REB** 269 (2008) 21-39.

MIRANDA, M. F. Cultura e Evangelização no Documento de Aparecida In **Perspectiva Teológica** 110 (2008) 77-85.

MOLDONADO, L. Religiosidade Popular: Dimensões, Níveis, Tipos In **Concilium** 206 (1986) 6-14.

MORÁS, F. Evangelização das classes médias e solidariedade com os pobres: o legado de Medellín In **REB** 58 (1998) 787-821.

NERY, I. J. Significado do Documento In **Revista de Catequese** 24 (1983) 6-8.

OLIVEIRA, P. A. R. Oprimidos: A opção pela Igreja In **REB** 41 (1981) 643-653.

OLIVEIROS, R. Visão da Pessoa Humana e da Sociedade: Antropologia teológica no documento de Santo Domingo In **Santo Domingo: Ensaio Teológico-Pastorais** (1993) 225-263. Petrópolis, RJ: Soter/Vozes/Ameríndia, 1993.

PIRÔNIO, E. Interpretación Cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina In **Segunda Conferencia General de CELAM**. La Iglesia em la actual transformación de América Latina à la luz del Concílio, 5ª Ed. Tomo I.

SANTOS, B. A identidade da Igreja Latino-Americana de Medellín a Santo Domingo In **Revista de Cultura Teológica**, 2 (1993) 7-65.

STRIEDER, I. O Homem como ser corporal In **Síntese: nova fase**, 19 (1992) 93-112.

SUESS, P. A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas: lógica e testemunhas da cristandade colonial In “**Culturas e Evangelização**” 95-113. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. Liberdade e Servidão In **REB** 47 (1987) 16-45.

\_\_\_\_\_. **Medellín e os sinais dos tempos**: Recuperar perspectivas de esperança a partir da realidade dos pobres In **Convergência** 347 (2001) 532-547.

\_\_\_\_\_. Quinta Conferência-quinta essência: a missão como paradigma-síntese de Aparecida In **REB** 67 (2007) 908-928.

TAVARES, S. S. Aparecida e o legado de Medellín In **REB** 69 (2009) 38-42.

TEPEDINO, A. M. De Medellin a Aparecida: marcos, trajetórias, perspectivas da Igreja Latino-americana In **Atualidade Teológica** 36 (2010) 376-394.

WAGUA, A. Antiga e Nova Evangelização dos Índios In **REB** 47 (1987) 5-15.