

# O DOCUMENTO DE MEDELLÍN: Uma ousadia que continua fazendo caminho

\* Doutor em Ciências  
Teológicas e Religiosas.

Agenor Brighenti\*

## **Resumo:**

*Brighenti situa o momento histórico do Documento de Medellín em primeiro lugar em sua relação com o Vaticano II e ao mesmo tempo relacionado aos desafios da situação eclesial e social da América Latina. Quarenta anos mais tarde o A. vê que Aparecida resgata os elementos mais significativos de Medellín: CEBs, Igreja dos pobres, de todos e no mundo, a importância da evangelização e a dimensão profética da fé. Além disto, ele julga que a matriz da teologia da libertação perpassa todo este tempo e dá à Igreja a fisionomia que ela tem hoje.*

## **Palavras-chave:**

*Documento de Medellín; Igreja: América Latina; História da Igreja: América Latina.*

## **Abstract:**

*The Medellín Document is a synthesis of the Latin-American meeting of bishops and it had a very special meaning in the Latin American Church's life. Brighenti after 40 years of that meeting try to understand the way this Document was born, having in mind mainly, its relationship with Vatican II Council and the social and ecclesiastical historical moment at that days. Alongside with this, Brighenti sees the Aparecida Document as a way in which the Church recover the most important dimensions of Medellín Document: Ecclesiastical Basic Communities, the Church of and with the poor, the special meaning of the Evangelization and the prophetic voice of Faith. Moreover, Brighenti sees Libera-*

tion Theology as a kind of theological thread present all along the last four decades of the Latin American Church history.

**Key words:**

*Medellín Document; Church: Latin America; Church History: Latin America.*

O Concílio Vaticano II nos ajudou a tomar consciência de que o mundo é constitutivo da Igreja. Não é o mundo que está na Igreja, mas é a Igreja que está no mundo.<sup>1</sup> É verdade que a Igreja, como *fermento na massa* (Mt 13,33), busca impregnar o mundo dos mistérios de Deus e, portanto, a Igreja faz o mundo. Mas, também é verdade que o mundo faz a Igreja. É do mundo que a Igreja tira não só as mediações de sua ação evangelizadora e as estruturas de sua configuração histórica, como sua própria agenda, na medida em que se propõe ser resposta, à luz da fé, às perguntas reais postas pelo contexto em que se ela encontra inserida. A Igreja dá e recebe do mundo, influencia e é influenciada por ele.

É nesta perspectiva que se pode entender *Medellín*. Primeiramente, *Medellín* é muito mais do que um Documento, como também é mais do que um evento intra-eclesial, por mais que se propusesse a um posterior serviço extra-eclesial. *Medellín* não só está inserido num contexto sócio-eclesial concreto e particular, como também, em parte, é fruto deste contexto. Em outras palavras, *Medellín* só poderia ter nascido no contexto e no momento em que nasceu.<sup>2</sup> Dez anos mais tarde e *Medellín* não teria sido possível, nem do ponto de vista social e muito menos do ponto de vista eclesial. Ainda que seja um evento e um documento que transcenda seu tempo, *Medellín* é de seu tempo e, profeticamente, bem ancorado em seu tempo.

Por isso, ao re-visitarmos *Medellín* 40 anos depois, pelo menos três fatores precisam ser levados em conta para captarmos seu espírito. Primeiro, do ponto de vista social, *Medellín* não teria sido possível se não fosse o momento de profundas transformações e de crise e, ao mesmo tempo, de otimismo e esperança, reinante na década de 60 do século passado. Só em momentos de crise ou de vazios são possíveis mudanças e saltos qualitativos, pois, se é verdade que uma crise pode ser fator de deterioração e morte, pode também ser um momento pascal, de passagem para um futuro crescentemente melhor. Segundo, do ponto de vista eclesial, *Medellín* só foi possível, por um lado, graças a segmentos da Igreja no Continente estreitamente sintonizados com os desafios do contexto social e, por outro, graças à reviravolta provocada pelo Concílio Vaticano II, a práticas eclesiais inovadoras e a um grupo de bispos visionários que se propuse-

<sup>1</sup> Cf. L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*. Santander, Sal Terrae, 1986, p. 27.

<sup>2</sup> Cf. C. PALACIO, Trinta anos de teologia na América Latina. In SUSIN, L. C. (Ed.), *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo, SOTER/Loyola, 2000, p. 53.

<sup>3</sup> Cf. J. O. BEOZZO, Medellín: vinte anos depois (1968-1988). Depoimentos a partir do Brasil. Em *REB* 192 (1988), pp. 771-805, aqui p. 784. É reconhecido o papel preponderante que exerceram, neste momento, bispos como Dom Hélder Câmara, no Brasil; Dom Manuel Larraín e o Cardeal Silva Henríque, no Chile; Dom Proaño, no Equador; Dom Samuel Ruiz e Mendes Arceo, no México; Dom Bogarim, no Paraguai; Dom Geraldo Valencia, na Colômbia; Dom José Damert e o Cardeal Landázuri, no Peru. Veja-se também J. COMBLIN, Medellín: vinte anos depois — Balanço temático. Em *REB* 192 (1988), p. 816.

<sup>4</sup> Um bem eclesial, como um Documento, um Concílio ou as conclusões de uma Conferência só são válidos quando recebidos pelo *sensus fidelium*, uma das instâncias da Tradição da Igreja.

<sup>5</sup> Cf. L. BOFF, *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 17.

<sup>6</sup> Título e conteúdo do sugestivo livro de AMERINDIA, *Aparecida, renacer de una esperanza*. Bogotá, Indo-american Press, 2007.

ram à ousadia de fazer uma *recepção criativa* do Concílio no contexto sócio-eclesial da América Latina e Caribe.<sup>3</sup> Da mesma forma como o Vaticano II, de certa forma, foi antecipado pelos movimentos de renovação que o antecederam, *Medellín* foi preparado, sobretudo, por práticas de amplos segmentos de cristãos inseridos no seio de uma sociedade em ebulição.

Mas, há um terceiro fator que tornou possível *Medellín* e que não pode ser negligenciado. Além do contexto social e dos atores aludidos, fator igualmente importante é o tempo, tomado em seu caráter processual, que se encarregaria de mostrar, que a aventura de *Medellín*, não se tratava de uma tarefa fácil, mas antes de um longo caminho, marcado por riscos e conflitos, buscas e entraves, sonhos e quimeras.<sup>4</sup> Tal como o Vaticano II, que não quis ser um simples *ponto de chegada*, no dizer de Paulo VI,<sup>5</sup> também *Medellín* se auto-concebeu como um *ponto de partida* de um processo de construção gradativa de uma tradição latino-americana autóctone. Em uma Carta ao Congresso de Teologia Pós-conciliar, datada de 21 de setembro de 1971, o Papa Paulo VI dizia que *a tarefa do Concílio Vaticano II não ficou totalmente concluída com a promulgação dos documentos. Estes, como ensina a história dos Concílios, representam mais um ponto de partida, que uma meta alcançada. É preciso ainda que toda a vida da Igreja se impregne e se renove com o vigor e o espírito do Concílio; é preciso que a semente de vida lançada pelo Concílio sobre o campo da Igreja chegue à sua plena maturidade*. Era hora de deixar de ser uma *Igreja reflexo*, de abandonar as costumeiras posturas miméticas de além mar, para plasmar-se um rosto próprio e articular uma palavra própria. Eram sonhos, sim, mas alimentados por uma esperança ativa, ainda que esbarrariam na repressão dos governos ditatoriais que se instalariam gradativamente no Continente e encontrariam em *Puebla* um freio e, em *Santo Domingo*, seu estancamento. Nestes últimos 40 anos, por causa de sua fé inquieta, não foram poucas as vozes silenciadas, os profetas colocados sob suspeita pelo Estado e também pela Igreja. Em muitos casos, redundou no sangue derramado de nossa constelação de mártires das causas sociais, escandalosamente nenhum deles ainda canonizado. Seria preciso esperar *Aparecida*, para o *renascer de uma esperança*,<sup>6</sup> o resgate de uma tradição, que em meio a um tempo de involução eclesial e entrincheiramento identitário, espera contra toda esperança.

## 1. O CONTEXTO SOCIAL DE UMA OUSADIA ECLESIAL

*Medellín* é uma ousadia eclesial que, do ponto de vista de seu contexto social, só foi possível, graças à *década revolucio-*



nária dos anos 60, marcada pela *irrupção dos pobres* e do *Terceiro Mundo*, fruto da crise do *desenvolvimentismo*. Mas, como apreender a mensagem emanada por este contexto, se o diagnóstico não podia ser deduzido diretamente da revelação?<sup>7</sup> No diálogo entre Igreja e mundo, preconizado pelo Vaticano II, *toma-se consciência que as ciências são uma mediação indispensável*. Apoiados nelas, se traz para o interior do discurso teológico a mediação das ciências humanas e do social, que permite superar a ótica desenvolvimentista reinante. O *mito do progresso* e o *utopismo*, gerados na Europa do pós-guerra, haviam criado na América Latina em seu recente processo de industrialização, especialmente nos meios intelectuais e nos setores populares, um clima de mudança e de expectativas de conquistas. Governos de corte populista canalizavam estes anseios num programa nacionalista-desenvolvimentista. O subdesenvolvimento é concebido como uma etapa prévia ao desenvolvimento. Para avançar, tratava-se de saber combinar três fatores, como haviam feito os países ricos: capital, tecnologia e mercado.

Entretanto, uma análise da situação, de tipo estrutural, se encarregaria de mostrar que o subdesenvolvimento dos países subdesenvolvidos não era um mero atraso histórico,<sup>8</sup> mas antes um sub-produto do desenvolvimento dos países desenvolvidos, como diria a *Populorum Progressio*.<sup>9</sup> Constata-se que os ideais da civilização moderna, alicerçados no *mito do progresso*, era desejo da maioria, mas conquista e privilégio de uns poucos. Além do conflito Leste-Oeste (mundo coletivista marxista e mundo capitalista), havia um conflito Norte-Sul, entre países industrializados detentores do poder sobre o capital, a tecnologia e as regras do mercado, e países dependentes, numa relação espécie de neocolonialismo. Conseqüentemente, para o *Terceiro Mundo*, em lugar de simplesmente abrir-se ao capital, à tecnologia e ao mercado do *Primeiro Mundo*, era preciso romper com a dependência, tal como acenava a *Teoria da Dependência*, elaborada pela Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL).<sup>10</sup> A teoria demonstrava que, dentro do quadro das relações estabelecidas entre Norte e Sul, quanto mais desenvolvimento no Sul, mais dependência do Norte, mesmo abrindo-se à nova fase do capitalismo de então, que iniciava seu processo de globalização pela expansão das empresas multinacionais. Era verdade que estas empresas traziam capital, tecnologia e mercado, mas também era verdade que, se grande era a entrada de capital, maior era sua evasão, prolongando a sangria das *veias abertas da América Latina*.<sup>11</sup> No contexto da época, tratava-se de um diagnóstico importante, pois, se colocava as bases da passagem de uma postura desenvolvimentista, para uma perspectiva libertadora, que foi determinante para *Medellín*. Os cristãos tomam

<sup>7</sup> Cf. J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*. São Paulo, Loyola, 1978, p. 84 (original castelhano *Liberación de la teología*. Buenos Aires/México, Caros Lohlé, 1975).

<sup>8</sup> Cf. G. ARROYO, Pensamiento latino-americano sobre el desarrollo y la dependencia externa. In Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y transformación social en América latina*. Encuentro de El Escorial 1972.

<sup>9</sup> Cf. E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla*. Uma década de sangue e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972. São Paulo, Loyola, 1981, p. 70-78. ALBERIGO, G. — J.-P. JOSSUA (Eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid, Cristiandad, 1987, p. 228.

<sup>10</sup> Cf. F. H. CARDOSO, Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência. Em *ESTUDOS* 1, CEBRAP, São Paulo 1979. Sobre a questão da dependência, causaram grande impacto os estudos da CEPAL e as publicações de sociólogos como Celso Furtado, Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, E. Faletto, etc. A este respeito, ver também, F. H. CARDOSO — E. FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1969; F. HIMKELAMMER, *El subdesarrollo de América Latina: un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires, Paidós, 1970; F. HIMKELAMMER, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Eudeba, 1970.

<sup>11</sup> Só para lembrar o sugestivo trabalho de Eduardo Galeano, que o consagrou mundialmente.

consciência que, à luz da fé, uma situação de opressão exige libertação e que, por sua vez, também diz respeito à salvação.

A nova consciência desencadearia no Continente uma mobilização popular sem precedentes, com a participação de amplos segmentos da Igreja, clamando por profundas transformações. A adesão de segmentos intelectuais das classes médias dava a impressão geral de que as mudanças não só eram possíveis como iminentes. Naqueles anos, intensificaram-se os trabalhos de educação popular, de conscientização e formação política,<sup>12</sup> que vão enriquecer também a Igreja. Descobre-se que a evangelização passa também pela conscientização e a organização política. Mas, as mudanças não foram fáceis e nem rápidas. A *Aliança para o Progresso* de J. Kennedy seria substituída pela *Força Inter-americana de Paz* de Johnson, que patrocinou golpes militares em quase todos os países do Continente, levando a cabo uma sanguinária repressão da mobilização popular. Os militares respaldavam seus regimes de exceção na *Ideologia da Segurança Nacional*,<sup>13</sup> que se propunha defender a *civilização ocidental cristã*, leia-se o sistema capitalista, da ameaça do ateísmo marxista. Nesta luta, todos os meios são justificáveis, independente de princípios éticos ou da declaração dos direitos humanos. Independência e libertação são vistas como portas abertas ao marxismo.<sup>14</sup> Mas, foi enfrentando a repressão e o martírio que a Igreja foi descobrindo sua missão de *defensora dos pobres e advogada da justiça*, companheira de caminho de toda a humanidade. Organizações como as *ligas camponesas*, sindicatos de trabalhadores, movimentos estudantis e a educação popular nos moldes da *pedagogia do oprimido* de Paulo Freire,<sup>15</sup> se encarregariam de dar organicidade à resistência.

As ditaduras militares foram longas, com amplo suporte de capital estrangeiro e forte endividamento externo. Os *milagres econômicos*, como o *milagre brasileiro* dos anos 70, desembocaram na *década perdida* dos anos 80. Viu-se crescer a brecha entre ricos e pobres, agravando a situação sócio-política. O golpe contra Allende no Chile, a ascensão e queda do sandinismo na Nicarágua e, sobretudo, a queda do Muro de Berlim no final dos anos 80, foram momentos duros, que provocaram nos empenhados na busca de um mundo solidário, um sentimento de orfandade, intensificado pela ascensão do neoliberalismo. Na América Latina, o fim das ditaduras correspondeu à passagem do poder dos militares a governantes civis, que assumem a implantação do novo modelo econômico, sob o comando do Fundo Monetário Internacional (FMI), da Organização Mundial do Comércio (OMC), do Clube de Paris, do Fórum Econômico Mundial de Davos e, sobretudo, sob as diretrizes da política externa dos Estados Unidos. Seriam quase três décadas de abertu-

<sup>12</sup> Cf. J. COMBLIN, Medellín: vinte anos depois — Balanço temático, op. cit., p. 812.

<sup>13</sup> Cf. J. COMBLIN, *A ideologia de segurança nacional*. O poder militar na América Latina. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

<sup>14</sup> Cf. L. A. GOMEZ DE SOUZA, *AJUC: os estudantes e a política*. Petrópolis, Vozes, 1984. Ver, também, L. E. WANDERLEY, *Educar para transformar: Educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis, Vozes, 1984.

<sup>15</sup> A pedagogia ou *método Paulo Freire* é explicitada por ele em P. FREIRE, *A Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970; P. FREIRE, *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.



ra aos mercados externos, de privatizações, inclusive dos recursos naturais, de aumento do endividamento externo e interno, que levaria a uma crise da democracia representativa, dado que na realidade ela representa a burguesia. Em meio a isso, poucos viram na *Queda das Torres Gêmeas*, símbolos do capitalismo, um ataque ao sistema como o fim da história.<sup>16</sup> Mas não os atores do Fórum Social Mundial, que articulam uma sociedade civil planetária, em prol de um *outro mundo possível*, não só urgente como necessário. Na América do Sul, a emergência nos últimos anos de governos de corte popular, que buscam reverter o *Estado mínimo* e responder às demandas sociais, não deixa de ser expressão de que o sonho de uma América Latina onde caibam todos continua vivo. *Aparecida* faz renascer esta esperança.

## 2. A RENOVAÇÃO DO VATICANO II, AINDA QUE TARDIA

*Medellín* só foi possível, além de seu contexto social, graças também ao contexto eclesial de então. Foram muitas as buscas e realizações, iniciativas e acontecimentos no campo eclesial que confluíram em *Medellín* e passaram a ser constitutivos de suas conclusões. A começar pela Ação Católica, mais propriamente a Ação Católica Especializada,<sup>17</sup> em especial a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), que já havia incidido sobre o Concílio Vaticano II, sobretudo na teologia do laicato.<sup>18</sup> Na América Latina, foram os jovens de Ação Católica que tematizaram as principais questões relativas à relação fé e política. Também foi dos quadros dos assistentes eclesiásticos da Ação Católica que provieram grande parte dos bispos da geração-Medellín, que se destacariam pelo seu preparo teológico-pastoral, liderança, testemunho de pobreza e presença pública da Igreja.<sup>19</sup>

Também não se pode deixar de nomear toda uma geração de teólogos jovens, formados nas melhores universidades europeias, não só sintonizados com o Concílio Vaticano II, mas sobretudo com as questões levantadas pelos cristãos inseridos no social. Encontros para discernir e buscar possíveis respostas começaram ainda durante o Concílio, como foi o caso da reunião de teólogos latino-americanos, realizada em Petrópolis (Brasil), em março de 1964, seguida das de Havana, Bogotá e Cuernavaca em 1965 e das de Montreal e Chimbote (Peru) em 1967. Muitos destes teólogos estavam ligados à CLAR, que até os inícios dos anos 70, pôde trabalhar estreitamente com o CELAM.<sup>20</sup>

Como elementos do contexto eclesial de *Medellín*, poderíamos ainda nomear as iniciativas e práticas das comunidades eclesiais de base, pioneiras em São Paulo e Fortaleza

<sup>16</sup> Cf. F. FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992.

<sup>17</sup> Ação Católica especializada foi criada por J. Cardijn, na Bélgica, o fundador da Juventude Operária Católica. Oficializada em 1927, na América Latina, ela teve seu apogeu nos anos 50, para entrar em declínio nos anos 60. Foi das práticas da juventude, nos meios específicos de vida, que J. Cardijn plasmou o método ver-julgar-agir e que se foi fazendo a passagem da neo-cristandade para uma presença transformadora dos cristãos, no seio de uma sociedade autônoma. Também foi a Ação Católica que resgatou o espaço do leigo na Igreja, superando toda dicotomia em relação ao clero, bem como entre Igreja e mundo.

<sup>18</sup> É conhecida a obra que recolhe também a contribuição da Ação Católica e que teve grande influência sobre o Concílio. Cf. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*. Paris, Cerf, 1953.

<sup>19</sup> A título de ilustração, poderíamos citar alguns bispos brasileiros, oriundos da Ação Católica, que tiveram grande influência na Conferência dos Bispos, tais como dom Hélder Câmara, Dom Antônio Frago, Dom Cândido Padim, Dom Luciano Mendes de Almeida, Dom Marcelo Pinto Carvalheira, etc.

<sup>20</sup> Sobre a reviravolta ocorrida no CELAM, a partir de 1972, na Assembléia de Sucre/Bolívia, veja-se, F. HOUTART, *Le Conseil Épiscopal d'Amérique latine accentue son changement*. Em *ICI*, 481 (1975), pp. 10-24.

<sup>21</sup> Cf. J. COMBLIN, *Medellín: vinte anos depois — Balanço temático*, op. cit., p. 817.

<sup>22</sup> Falando da *Populorum Progressio*, G. Gutiérrez afirma que ela constitui a ponte entre Vaticano II e Medellín. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina*, op. cit., p. 228.

<sup>23</sup> Idem, p. 806.

<sup>24</sup> Cf. E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, op. cit., pp. 70-78; G. GUTIÉRREZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina*, op. cit., p. 228.

(Brasil), em San Miguelito (Panamá), em Riobamba (Equador) ou Santiago do Chile, já em 1962 presentes no Plano de Pastoral da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB).<sup>21</sup> Não esquecendo também da pessoa do Papa Paulo VI, por sua influência na convocação de Medellín, de quem Mons. Manuel Larraín era muito próximo; influência também na agenda da Conferência, pela publicação da encíclica *Populorum Progressio*, que incidiu diretamente no espírito de *Medellín*;<sup>22</sup> sem esquecer sua presença na inauguração da Conferência, aludindo, em seu Discurso Inaugural, à *nova era* que a Igreja na América Latina estava iniciando,<sup>23</sup> o que contribuiu para o clima de liberdade e responsabilidade autóctone que reinou durante os trabalhos.

Não é o caso, aqui, de abordar cada um destes fatores, todos importantes na contextualização do espírito de *Medellín*. Mas, por mais importantes que sejam, nenhum deles e nem todos juntos se equiparam ao significado e impacto do Concílio Vaticano II, do qual a Igreja na América Latina e o Caribe se propuseram em *Medellín* fazer uma *recepção criativa*. Todos nós conhecemos o papel que exerceram, sobre o maior evento eclesial do século XX, os movimentos de renovação bíblica, litúrgica, teológica, ecumênica, catequética, etc. Mas, ao falar do Vaticano II, não se pode deixar de mencionar, sobretudo na forma como o Concílio repercutiu em *Medellín*, a nova sensibilidade eclesial do Papa João XXIII.<sup>24</sup>

Por um lado, o Papa se propõe levar a cabo um *aggiornamento* da Igreja em relação ao mundo moderno, frente ao qual se havia adotado uma postura apologética de cinco séculos. Na realidade, o Concílio Vaticano II deveria ter sido o Concílio de Trento. Não foi assim e, infelizmente, as grandes conquistas da humanidade, sobretudo nos últimos séculos, deram-se fora da Igreja e, em grande medida, contra a Igreja, mas fundadas em valores evangélicos. Por outro lado, João XXIII, de modo particular através de duas encíclicas sociais — *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), põe a descoberto a desigualdade entre hemisfério Norte e hemisfério Sul, não como uma fatalidade histórica, mas fruto de uma injustiça estrutural, que precisa ser urgentemente reparada, sob pena de acirrarem-se os conflitos mundiais. Lembremo-nos que se está em plena *guerra-fria* e apenas se havia saído da *crise dos mísseis* entre Estados Unidos e Cuba. É nesta perspectiva, que o Papa, na convocação do Concílio, vai falar da necessidade de *uma Igreja dos pobres, para ser a Igreja de todos*, preocupação que Paulo VI retomaria, logo após o Concílio, na encíclica *Populorum Progressio*, em que qualifica o subdesenvolvimento dos países subdesenvolvidos como o subproduto do desenvolvimento dos países desenvolvidos (n. 8).



Em sua denominada *volta às fontes* bíblicas e patrísticas, o Vaticano II constituiu-se no horizonte de uma arrojada renovação eclesial.<sup>25</sup> O Concílio fez uma ruptura radical com o eclesio-centrismo do catolicismo medieval e com o clericalismo e a romanização do cristianismo tridentino. Elaborou uma nova *auto-compreensão da Igreja, em diálogo com o mundo moderno* e em espírito de serviço, especialmente aos mais pobres. Entre as intuições e eixos fundamentais do Concílio, que estão na base da tradição latino-americana, podemos citar:

<sup>25</sup> Cf. J. COMBLIN, Medellín: vinte anos depois — Balanço temático, op. cit., p. 813.

A distinção entre Igreja e Reino de Deus (LG 5). O Reino é mais amplo do que a Igreja, que é uma de suas mediações, ainda que privilegiada. Enquanto servidora do Reino, seu raio de atuação, portanto, vai além de suas próprias fronteiras.

- a) A Igreja Católica, mediadora da salvação de Jesus Cristo, se dá na Igreja Local (LG 23). A diocese não é uma parcela, mas porção da Igreja universal, pois nela está a Igreja toda, ainda que não se constitua em toda a Igreja. A Igreja é *Igreja de Igrejas*. É a legitimação de uma Igreja autótone, com rosto próprio.
- b) O primado da Palavra na vida e missão da Igreja (DV 21). Ela mesma é fruto desta palavra acolhida e feita vida. Portanto, evangelizar não é sacramentalizar, mas, antes tudo, ser testemunha e profeta da Palavra salvadora de Deus.
- c) A afirmação da base laical da Igreja (LG 7). Há uma radical igualdade em dignidade de todos os ministérios, pois todos se fundam no mesmo e único batismo. A Igreja é, portanto, Povo de Deus, uma comunidade toda ela ministerial.
- d) A unidade da fé tecida em torno ao *sensus fidei* — o sentir comum da fé dos fiéis (LG 31-32). Nele se insere também o magistério, em espírito de colegialidade, inclusive o papa, um *primum inter paris*.
- e) A Igreja, que não é deste mundo, mas que está no mundo e existe para a salvação do mundo (GS 92). Cabe-lhe, portanto, ser uma presença de serviço, numa postura de diálogo, buscando, juntamente com toda a humanidade, respostas ao desafio da edificação de um mundo justo e solidário para todos.

Evidente que, por mais avançadas e arrojadas que sejam estas teses, já no seu término, a Igreja na América Latina tinha a clara sensação de que o Vaticano II era um Concílio não só feito pela Igreja européia, como era, em grande medida, um Concílio mais para o Primeiro do que para o Terceiro Mundo. Haviam ficado na penumbra questões importantes as causas da pobreza no mundo, a relação entre evangelização e promoção humana, a forma de presença da Igreja e dos cristãos na sociedade, Igreja



autóctone, a necessidade de um pluralismo teológico e disciplinar, Igreja e profetismo, etc. Dar resposta a estas questões pendentes, é ao que *Medellín* irá propor-se com sua *recepção criativa* do Vaticano II na América Latina e o Caribe.

### 3. A OUSADIA DE MEDELLÍN, RESGATADA POR APARECIDA

O que o Concílio representa para a Igreja no mundo, o *evento Medellín* significa para a Igreja na América Latina, na medida em que se propôs aterrizar as intuições e eixos fundamentais do Vaticano II em nosso próprio contexto, periférico e empobrecido. *Medellín* dá à Igreja na América Latina uma palavra própria, uma fisionomia autóctone, deixando de ser uma *Igreja reflexo* ou caixa de ressonância de uma suposta *Igreja universal*, para constituir-se numa fonte inspiradora e programática para as suas Igrejas Locais. A auto-compreensão da Igreja, em estreita fidelidade às intuições básicas e aos eixos teológico-pastorais do Concílio Vaticano II, foi mola propulsora de uma presença eclesial em perspectiva profética e transformadora, engendrando no Continente o que temos de mais precioso — os milhares de mártires das causas sociais. Estes continuam alimentando e sustentando o espírito de *Medellín*, num Continente onde a vida se vê cada vez mais ameaçada por sinais de morte, oriundos de um modelo social excludente, frente ao qual também se ergueu a tradição latino-americana. A tradição latino-americana, que começa com *Medellín*, não é propriamente algo novo, mas *conseqüência* e *desdobramento* das intuições e eixos fundamentais do Vaticano II<sup>26</sup> no contexto de um Continente marcado pela injustiça e a opressão.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Cf. J. O. BEOZZO, *Medellín: vinte anos depois* (1968-1988), op. cit., p. 792-793.

<sup>27</sup> Cf. J. SOBRINO, *El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana*. In FLORISTÁN C. - TAMAYO, J.-J. (Eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid, Cristiandad, 1985, pp. 105-134; G. GUTIÉRREZ, *La recepción del Vaticano II en América Latina* op. cit., pp. 213-237.

<sup>28</sup> Cf. P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, *A Igreja que se encontrou em Aparecida*. Em *REB* 268 (2007), pp. 772-800; J. B. LIBÂNIO, *Conferência de Aparecida*. Em *REB* 268 (2007), pp. 816-842; J. COMBLIN, *O papel histórico de Aparecida*. Em *REB* 268 (2007) pp. 816-842.

Neste esforço de contextualização de *Medellín*, além de trazer à tona, como já fizemos, alguns aspectos do contexto social e eclesial que o tornaram possível, também é importante situá-lo em relação ao Concílio e à tradição latino-americana, que ele inaugurou. Para simplificar a tarefa, limitemo-nos a tomar sete eixos fundamentais do Vaticano II, mostrando o modo como *Medellín* fez a recepção de cada um deles e, em que medida, na seqüência — Puebla, Santo Domingo e Aparecida — os assume ou, eventualmente, avança ou retrocede em relação aos mesmos.<sup>28</sup>

#### 3.1. *Koinonía* e Comunidades Eclesiais de Base

Superando o binômio clero-leigos, o Vaticano II concebeu a Igreja como a comunidade dos batizados, na comunhão da radical igualdade em dignidade de todos os ministérios (LG 31-

32). Não há dois gêneros de cristãos, mas um só, numa comunidade toda ela ministerial. Tirando conseqüências desta nova postura, para *Medellín*, a comunhão eclesial, real e palpável, acontece nas comunidades eclesiais de base (Med 7,4),<sup>29</sup> célula inicial da estruturação eclesial, foco de evangelização (Med 15,10). *Trata-se de comunidades de tamanho humano, ambientais, inseridas na sociedade, numa perspectiva profética e transformadora.*<sup>30</sup> Para *Puebla*, as CEBs são *expressão da opção preferencial da Igreja pelo povo simples* (DP 643), mas advertindo, o que o censor introduz também em *Aparecida*, que *membros de comunidades ou comunidades inteiras, atraídos por instituições puramente leigas ou ideologicamente radicalizadas, vão perdendo o autêntico senso eclesial* (DP 630). *Santo Domingo* adverte que seus animadores devem estar em comunhão com o respectivo pároco e o bispo (SD 61). Em *Aparecida*, as CEBs resgatam cidadania eclesial, re-assumidas nas duas categorias de *Medellín*, como célula inicial da estruturação eclesial e foco de evangelização (DA 178). Elas demonstram seu compromisso evangelizador entre os mais simples e afastados, expressão visível da opção preferencial pelos pobres (DA 179).<sup>31</sup>

### 3.2. Sujeito eclesial e sujeito da missão

O Vaticano II, ao afirmar a base laical da Igreja, fundada no tríplice ministério da Palavra, da Liturgia e da Caridade, faz da comunidade dos fiéis o sujeito eclesial, operando a passagem do binômio *clero-leigos* para o binômio *comunidade-ministérios* (LG 31). Para *Medellín*, se a comunidade dos batizados é o sujeito eclesial, então, é também a comunidade, como um todo, o sujeito da ação evangelizadora (Med 6,13; 9,6). Por isso, é preciso passar de uma pastoral de conservação, alicerçada na sacramentalização, para uma ação com ênfase na evangelização (Med 6,1; 6,8). Passar da paróquia tradicional, uma estrutura centralizadora e clerical, a comunidades de serviço, no seio da sociedade, de forma propositiva e transformadora (Med 7,13). *Puebla* veria nos jovens um sujeito privilegiado na comunidade eclesial, que precisa optar por eles (DP 1186-1187) e, *Santo Domingo*, colocaria os leigos como os protagonistas da evangelização (SD 103). Para *Aparecida*, a Igreja como um todo precisa estar em estado permanente de missão, de modo que *cada comunidade seja um poderoso centro irradiador da vida em Cristo* (DA 362). Com *Medellín*, afirma a necessidade urgente de passar de uma pastoral de conservação a uma pastoral decididamente missionária (DA 370). Para isso, há duas implicações: a conversão pastoral (DA 365) e uma renovação eclesial (DA 367).

<sup>29</sup> Cf. J. COMBLIN, *Medellín: vinte anos depois — Balanço temático*, op. cit., p. 812. Para orientação do leitor: LG — *Lumen Gentium*; DV — *Dei Verbum*; GS — *Gaudium et Spes*; Med — *Documento de Medellín*; DP — *Documento de Puebla*; SD — *Documento de Santo Domingo*; DA — *Documento de Aparecida*.

<sup>30</sup> Cf. M. AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo, Loyola, 1986.

<sup>31</sup> Cf. R. OLIVEROS, *Igreja particular, paróquia e CEBs em Aparecida*. In AA. VV., *V Conferência de Aparecida*. Renascer de uma esperança. São Paulo, Paulinas, 2008, pp. 183-193; V. CODINA, *A eclesiologia de Aparecida*. In AA. VV., *V Conferência de Aparecida*, op. cit., pp. 138-145.



### 3.3. Igreja dos pobres e Igreja pobre

Ao convocar o Concílio, João XXIII conclamava sermos *uma Igreja dos pobres para ser a Igreja de todos*.<sup>32</sup> Para *Medellín*, não basta uma Igreja dos pobres. A ação evangelizadora, enquanto testemunho de Jesus, *que sendo rico se fez pobre para nos enriquecer com sua pobreza*, passa pela visibilidade de uma Igreja pobre. É impossível evangelizar, sem dar testemunho, muito menos estar com os pobres, sem solidarizar-se com sua situação, fazendo-se um com eles (Med 14,7). *Puebla* veria com alegria que numerosos setores da Igreja têm feito um mais sério e realista compromisso com os pobres (DP 1136), o que exige conversão e purificação constante, para uma identificação cada vez mais plena com Cristo pobre e com os pobres (DP 1140). *Santo Domingo* recomenda impulsionar, nos diversos níveis e setores da Igreja, uma pastoral social que parta da opção preferencial pelos pobres (SD 200). Para *Aparecida*, na mesma perspectiva, nosso tempo e nosso contexto de exclusão, exige uma Igreja samaritana, pois ela não pode estar alheia aos grandes sofrimentos, que padece a maioria de nossa gente, que frequentemente são pobreza escondidas (DA 176). A Igreja na América Latina precisa continuar sendo, com maior afinco, companheira de caminho de nossos irmãos mais pobres, inclusive até o martírio (DA 396).<sup>33</sup> Ela está convocada a ser *advogada da justiça e defensora dos pobres*, diante das intoleráveis desigualdades, que clamam aos céus (DA 395). O encontro com Jesus nos pobres é uma dimensão constitutiva da fé cristológica e nos faz solidários com seu destino (DA 257).

<sup>32</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La Iglesia de los pobres en el Vaticano II*. Em *CONCILIUM* 124 (1977), pp. 73-79.

<sup>33</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Aparecida: a opção preferencial pelo pobre*. In AA.VV., *V Conferência de Aparecida*, op. cit., pp. 123-137.

### 3.4. Opção pelo ser humano e opção pelos pobres

O Vaticano II, rompendo com uma fé metafísica e abstrata, fala de Deus a partir do ser humano e busca servir a Deus, servindo o ser humano. Na ação evangelizadora, portanto, opta pelo ser humano (GS 3). Para *Medellín*, dada a situação de exclusão tão escandalosa aos olhos da fé em nosso Continente e a predileção de Deus pelos excluídos, é preciso optar antes pelos pobres (Med 14,9),<sup>34</sup> que estão numa situação de *não-homem*.<sup>35</sup> Opção pelos pobres, entretanto, significa fazer do pobre não um objeto de caridade, mas sujeito de sua própria libertação, ensinando-lhe a ajudar-se a si mesmo (Med 14,10). *Puebla* iria explicitar, fundamentar e reafirmar a opção pelos pobres de *Medellín* (DP 382, 707, 733, 769, 1134, 1217), assim como *Santo Domingo*, ainda que este matizando-a com adjetivos — *opção*, mas que seja expressão de um amor aos pobres, *preferencial*, mas que signifique que não é *nem exclusiva nem excludente* (SD 178). *Aparecida*

<sup>34</sup> Cf. J. COMBLIN, *Medellín: vinte anos depois — Balanço temático*, op. cit., p. 811.

<sup>35</sup> Expressão de Enrique Dusel, concebendo o pobre como *alteridade negada*.

ratifica e potencializa a opção pelos pobres, dado que ela *radica na fé cristológica* (DA 392).<sup>36</sup> Mas, para que seja preferencial precisa atravessar todas as estruturas e prioridades pastorais (DA 397). *Preferencial não é mera prioridade*. É antes uma ótica, desde a qual se vai a todos na perspectiva dos pobres. Por isso, *adverte, evite-se toda atitude paternalista* (DA 397), *procurando, a partir dos pobres, a mudança de sua situação, pois eles são sujeitos da evangelização e da promoção humana integral* (DA 399).<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, Aparecida: a opção preferencial pelo pobre, op. cit., p. 123-137; 127-128.

<sup>37</sup> Idem, p. 126-127.

### 3.5. Sujeito social e lugar social

O Vaticano II conclamou a Igreja inserir-se no mundo, dado que, embora não seja deste mundo, ela está no mundo e existe para o mundo (LG 50, GS 40). Mas, *Medellín* se perguntará: inserir-se dentro de que mundo? Do mundo da minoria dos incluídos ou da maioria dos excluídos? Em conseqüência, a opção pelo sujeito social — o pobre — implica igualmente a opção pelo seu lugar social.<sup>38</sup> A evangelização, enquanto anúncio encarnado, precisa do suporte de uma Igreja sinal, compartilhando a vida dos pobres (Med 14,15) e sendo uma presença profética e transformadora (Med 7,13). Para *Puebla*, acercarmo-nos ao pobre para acompanhá-lo e servi-lo, fazemos o que Cristo fez ao fazer-se nosso irmão, pobre como nós (DP 1145). *Santo Domingo* se propõe apoiar e assumir o ser e a presença dos religiosos na Igreja Local, sobretudo quando sua opção pelos pobres leva-os a compromissos de inserção mais comprometida (SD 92). Para *Aparecida*, a opção pelo sujeito social — o pobre — e seu lugar social, faz dos cristãos também agentes da criação de estruturas que consolidem uma ordem social, econômica e política, inclusiva de todos (DA 406).<sup>39</sup> Constata que, se muitas estruturas atuais geram pobreza, em parte se deve à falta de fidelidade a compromissos evangélicos de muitos cristãos com especiais responsabilidades políticas, econômicas e culturais (DA 501).

<sup>38</sup> Para Gustavo Gutiérrez, no Vaticano II, os conflitos sociais são tocados em termos gerais da presença da miséria e da injustiça no mundo. Não vai às causas, apontando para a relação ricos-pobres, desenvolvimento-subdesenvolvimento, primeiro-terceiro mundo. Cf. J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid, San Pablo, 1994, p. 48.

<sup>39</sup> Cf. S. TORRES, A Pastoral Social em Aparecida. In AA. VV., *V Conferência de Aparecida*, op. cit., p. 241-254.

### 3.6. Evangelização e promoção humana

O Vaticano II superou todo dualismo entre matéria-espírito, corpo-alma, sagrado-profano, história e meta-história (GS 45). Em conseqüência, para *Medellín*, como não há duas histórias, mas uma única história de salvação que se dá na história profana, a obra da salvação é uma ação de libertação integral e de promoção humana (Med 2,14,a; 7,9; 7,13; 8,4; 8,6; 11,5). Toda libertação é já uma antecipação da plena redenção em Cristo (Med 4,9). A missão evangelizadora abarca também as estruturas: *não teremos Continente novo, sem novas e renovadas estru-*



turas (Med 1,3; 1,5). Para *Puebla*, sem confundir progresso terrestre e crescimento do Reino de Deus, a obra da Igreja é sempre uma ação de promoção de libertação integral da pessoa humana, em sua dimensão terrena e transcendente (DP 475). *Santo Domingo*, com *Medellín*, veria a promoção humana como a passagem de condições menos humanas a condições mais humanas, até chegar ao pleno conhecimento de Jesus Cristo (SD 162). Para *Aparecida*, a promoção da vida plena em Cristo, na perspectiva do Reino, nos leva a contribuir com a dignificação de todos os seres humanos, não só dos cristãos. Necessidades urgentes nos levam a colaborar, conseqüentemente, com outras pessoas, organismos ou instituições, para organizar estruturas mais justas, no âmbito nacional e internacional (DA 384).

### 3.7. *Diakonía* histórica e profetismo

Para o Vaticano II, a Igreja precisa exercer uma *diakonía* histórica, ou seja, um serviço no mundo (GS 42), que contribua com o progresso e o desenvolvimento humano e social (GS 43). Pos sua vez, *Medellín*, em sua opção pelos pobres e seu lugar social, faz da *diakonía* um serviço profético. Afirma que a missão evangelizadora se concretizará na denúncia da injustiça e da opressão, constituindo num sinal de contradição para os opressores (Med 14,10). E adverte, ao mesmo tempo em que encoraja, que o serviço profético pode levar ao martírio, expressão da fidelidade à opção pelos pobres. Com *Medellín* surge um novo perfil da vocação à santidade — o testemunho dos mártires das causas sociais, expressão da vivência da fé cristã na fidelidade à opção pelos pobres, em uma sociedade injusta e excludente. *Puebla* se alegraria com a intensificação da função profética, sobretudo de pastores que buscam ser voz dos que não têm voz, testemunhando a mesma predileção do Senhor pelos pobres e os que sofrem (DP 268). *Santo Domingo* afirma que a função profética da Igreja deve mostrar sempre a verdadeira valentia e total liberdade frente a qualquer poder deste mundo (SD 50). Para *Aparecida*, o empenho da Igreja na América Latina em favor dos pobres redundou em perseguição e morte de muitos, que consideramos testemunhas da fé, nossos santos e santas, ainda não canonizados (DA 98).

## 4. A PERSPECTIVA UNIVERSAL DE UMA TEOLOGIA PARTICULAR

A ousadia eclesial latino-americana, além de uma *recepção criativa* do Vaticano II, que teve em *Medellín* o começo da teci-

tura de uma *tradição autóctone*, passa também pela elaboração de uma teologia própria — a teologia da libertação. Por um lado, em suas intuições e eixos temáticos, ela dá suporte a *Medellín* e, por outro, se amplia e ganha cidadania eclesial, apoiada nele.<sup>40</sup> A teologia da libertação não é simplesmente consequência de *Medellín*. Na verdade, ela foi gestada antes, entre o início do Concílio Vaticano II (1962) e a realização da Conferência de Medellín (1968), sobretudo em torno ao processo de preparação da Conferência, promovido pelo CELAM,<sup>41</sup> e a diversos encontros de teólogos latino-americanos. Em 1967, ocorreu o encontro de Buga/Colômbia, que se ocupou da universidade católica e da pastoral universitária. Em 1968, realizou-se o encontro de Melgar/Colômbia, sobre a missão *Ad gentes*, especialmente enfocada aos indígenas.

Para Medellín, não se publicou um documento de trabalho, mas houve um *Documento Básico para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, que recolhe as contribuições destas reuniões preparatórias e serviu de ponto de partida para a Assembléia.<sup>42</sup>

#### 4.1. Matriz

A teologia da libertação é uma maneira não convencional de fazer teologia,<sup>43</sup> pois antes de ter sido resultado de um projeto arquitetado, surgiu da necessidade de pensar, à luz da fé, os angustiantes problemas de uma pastoral responsável, como exigência de relacionar consciência viva da Igreja e reflexão teológica. A temática de tal reflexão, consequentemente, seria ditada pelos desafios e pelas urgências pastorais de comunidades eclesiais situadas de maneira muito realista, numa sociedade estruturalmente injusta. Trata-se da eclosão de uma *nova consciência* na Igreja da América Latina, resultadô de uma nova sensibilidade da fé em relação com a situação política e social do Continente. A Ação Católica e os cristãos inseridos na sociedade em uma perspectiva crítica e transformadora, já haviam alertado para a insuportável contradição entre um Continente que se denominava cristão e a injustiça estrutural reinante. Era preciso dar resposta a uma pergunta crucial: como ser cristão nesse contexto de injustiça e opressão? Como falar de Deus num mundo de crucificados, diriam algum dos teólogos idealizadores desta nova maneira de fazer teologia.<sup>44</sup>

A teologia da libertação, que surge em torno a *Medellín*, seria incompreensível fora destas circunstâncias. Antes de qualquer elaboração mais sofisticada, ela foi necessidade vital de pensar teologicamente a experiência viva e concreta da comunidade eclesial. De uma experiência que era, ao mesmo tempo,

<sup>40</sup> Cf. J. COMBLIN, Medellín: vinte anos depois — Balanço temático, op. cit., p. 823.

<sup>41</sup> Departamentos do Celam promoveram importantes as reuniões de trabalho. Em 1966, em Baños/Equador, esteve na agenda: pastoral de conjunto, educação, ação social e leigos; em Mar del Plata/Argentina, esteve em pauta a aplicação da *Populorum Progressio* na América Latina.

<sup>42</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Ponencia (I Reunión de Teólogos latinoamericanos celebrada en Petrópolis em 1964)*, mimeo, Centro Bartolomé de las Casas, Lima 1964; seguido dos de Havana, Bogotá e Cuernavaca, em 1965; e os de Montreal e Chimbote/Peru, em 1967. Para mais informações veja-se: E. DUSSEL, *Teología da Libertação*. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis, Vozes, 1999 (original: *Teología de la liberación: Un panorama de su desarrollo*. México, Potrerillos, 1995).

<sup>43</sup> Cf. C. PALACIO, Trinta anos de teologia na América Latina, op. cit., p. 52.

<sup>44</sup> Para J. Sobrino, há uma relação essencial entre *pobreza e teologia da libertação*, uma relação intrínseca, na medida em que se trata de *ver o pobre desde Deus e de ver Deus desde o pobre*. Cf. J. SOBRINO — LOIS, J. — RIVERA, J. S. *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*. Madrid, PPC, 1998, p. 9.



experiência de Deus e responsabilidade por uma realidade humana e social, marcada pela exclusão das maiorias. Mais ainda, de uma tomada de consciência de que a situação social é inseparável de uma experiência espiritual, isto é, de uma exigência de conversão, consequência de uma maior fidelidade ao Deus cristão, ao Deus que, em Jesus Cristo, *sendo rico, se fez pobre, para enriquecer-nos com sua pobreza*.

Esta foi a matriz da teologia da libertação, como se pode perceber, um *momento segundo*, de inteligência reflexa de uma experiência eclesial concreta,<sup>45</sup> mas indispensável como como esforço de iluminação de uma experiência de fé desconcertante e complexa. A evolução posterior e, sobretudo, os embates aos quais esta nova maneira de fazer teologia foi submetida deixaram na penumbra este dado simples e à primeira vista sem grande importância, mas sem o qual, é impossível compreender sua originalidade e interpretar algumas de suas características que só depois seriam objeto de debates e desgastantes embates. Para simplificar a questão, limitemo-nos a algumas breves considerações sobre três características principais desta maneira não convencional de fazer teologia.

<sup>45</sup> J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, op. cit., p. 79.

#### 4.2. Características

Em primeiro lugar, está a vida da comunidade eclesial inserida no mundo como *lugar natural* da teologia. Com isso, se afirma que não só a teologia é inseparável da consciência viva da Igreja, como também que a vida e a experiência de uma Igreja situada precedem à teologia. Conseqüentemente, a teologia deverá ser sempre um *ato segundo*, o esforço para transpor ao conceito a experiência vivida a partir da fé ou o esforço de elevar a dor dos oprimidos ao conceito da fé. Em outras palavras, a teologia é o momento teórico da vida e do agir de comunidades eclesiais, numa realidade marcada pela opressão. Uma teologia contextualizada original, não necessariamente pelo seu método e muito menos pelo seu produto final, mas antes pela experiência eclesial que a sustenta. O essencial deste paradigma teológico, não é a teologia, mas a libertação,<sup>46</sup> a experiência encarnada da fé, num contexto marcado pela injustiça e a opressão. É a partir dali que nasce a teologia como inteligência da fé, de maneira deliberada, intencional e reflexa *em, desde e para* o contexto desta experiência de fé. O seu *particular* não está na teologia enquanto tal, em sua semântica ou em sua sintaxe, mas na experiência eclesial da qual ela vive e para a qual quer apontar caminhos que sejam resposta a desafios concretos. Em última instância, a teologia da libertação inova em relação a outras teologias por mudar de lugar e de função.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> A práxis não é só critério de verificação da fé, mas um momento interno do conhecimento teológico, convertendo-se em perspectiva hermenêutica da reflexão da fé, uma palavra teológica primeira, em mediação do conhecimento teológico, a mediação prática. O valor da práxis não é meramente ético, mas epistemológico, cf. J. J. TAMAYO, *Presente y futuro de la teología de la liberación*, op. cit., p. 53.

<sup>47</sup> Cf. C. PALACIO, *Trinta anos de teologia na América Latina*, op. cit., p. 54.

Em segundo lugar, na matriz da teologia da libertação está a importância atribuída à práxis e o conseqüente recurso à mediação sócio-analítica, sem a qual seria incompreensível este ponto de partida. Para a comunidade eclesial, a tomada de consciência de uma realidade histórica e social era, ao mesmo tempo, o lugar de uma experiência espiritual, de um encontro com Deus que exigia conversão e responsabilidade e de um discernimento analítico, dado que o conhecimento do contexto desta experiência não pode ser deduzido inteiramente da revelação.<sup>48</sup> Ainda que na prática, a articulação da linguagem das ciências humanas e sociais com a linguagem da fé e da revelação tenha esbarrado num certo *bilingüismo* ou paralelismo, hoje, graças à teologia da libertação, passou a fazer parte do *habitus theologicus* o recurso da mediação sócio-analítica no labor teológico.<sup>49</sup>

Em terceiro lugar, a teologia da libertação, como resposta situada em um contexto social e eclesial determinado, só podia ser uma *teologia particular*.<sup>50</sup> Isso não deixou de gerar problemas, pois significava, ao abrir espaço para a reflexão própria de uma Igreja particular, também abrir uma brecha na concepção monolítica de uma suposta teologia universal, que se auto-considera única e válida em toda parte. Mas, a experiência da Igreja na América Latina era prova de que a resposta às necessidades de uma *Igreja particular* só poderia ser dada por uma teologia particular, que assumisse o ponto de vista dessa situação, ou seja, pensar a totalidade da fé a partir de um ponto de vista particular e específico, embora não único e exclusivo. Ora, isso modificava não só o método tradicional de fazer teologia, como não podia deixar de afetar igualmente a maneira de apresentar os conteúdos da fé. Neste sentido, a experiência da Igreja latino-americana é pioneira e paradigmática. É uma contribuição providencial para que a Igreja como um todo possa tomar consciência do que significa levar a sério a *particularidade* de uma Igreja, com todas as suas conseqüências. Não seria exagerado afirmar, que foi por meio da Igreja na América Latina, particularmente da teologia da libertação, que temas como *opção preferencial pelos pobres, pecado social ou estrutural, salvação como libertação integral* etc., foram reconhecidos como exigências do Evangelho e, portanto, parte integrante da ação evangelizadora. Com isso, a teologia da libertação, pelo fato de ter conquistado o direito de cidadania eclesial, representa uma das primeiras realizações de um pluralismo teológico de fato.<sup>51</sup>

A teologia da libertação foi elaborada em condições pouco favoráveis. Ela não teve o tempo necessário para amadurecer naturalmente. Estruturou-se pressionada de dentro e de fora e foi obrigada a dar frutos antes do tempo. Nasceu, cresceu e se desenvolveu em pouco mais de dez anos, concretamente entre

<sup>48</sup> J. L. SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, op. cit., p. 84.

<sup>49</sup> Cf. J. NOEMI, Rasgos de uma teologia latinoamericana. In CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá, Centro de Publicaciones, 1996, p. 57.

<sup>50</sup> Particularidade não só de contexto, mas de ótica, pois, desde os pobres se abarca a totalidade da teologia, veja-se J. SOBRINO — J. LOIS — J. S. RIVERA, *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, op. cit., p. 38.

<sup>51</sup> C. PALACIO, Trinta anos de teologia na América Latina, op. cit., p. 56.



<sup>52</sup> Cf. CNBB, *Instrução sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo, Paulus, 1986, pp. 7-14; CNBB, *Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*. In CNBB, *Instruções sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo, Paulus, 1986, pp. 42-100; A. LORSCHIEDER, *Observações a respeito da Instrução sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação*. Em REB 176 (1984), pp. 700-708; J. L. SEGUNDO, *Estudio crítico sobre la teología de la liberación, respuesta a J. Ratzinger*. Barcelona, Cristianisme i Justícia, 1986.

<sup>53</sup> Cf. L. BOFF, *Ecología. Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro, Rocco, 1995; L. BOFF, *Ecología, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo, Ática, 1996; L. BOFF, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. La emergencia de un nuevo paradigma. Madrid, Trotta, 2000; L. BOFF, *Cuidar la tierra. Hacia una ética universal*. México, Dabar, 2001.

<sup>54</sup> Cf. A.M. TEPEDINO — RIBEIRO BRANDÃO, M. L., *Teología de la mujer en la teología de la liberación*. In ELLACURÍA, I. — SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Madrid, Trotta, 1990, pp. 287-298.

<sup>55</sup> Cf. A. A. DA SILVA, *Caminhos e contextos da teologia afro-americana*. In L. C., SUSIN (Ed.), *O mar se abriu*, op. cit., pp. 11-38.

<sup>56</sup> Cf. H. ELEAZAR LÓPEZ, *La teología índia en la globalización actual*. In Idem, pp. 109-130.

<sup>57</sup> Cf. C. BOFF, *Epistemología y método de la teología de la liberación*. In ELLACURÍA, I. — SOBRINO, J., (Eds.) *Mysterium Liberationis*. Madrid, Trotta, 1990, vol. 1, pp. 79-114; L. BOFF — BOFF, C., *Como fazer teologia da libertação*, Petrópolis, Vozes/IBASE, 1986, p. 24-25.

as Conferências de Medellín e Puebla. Foi na década de 70 que elaborou-se, desde a questão fundamental do método, de sua identidade, até uma eclesiologia e cristologia que buscavam iluminar e interpretar a nova situação da fé e da Igreja na América Latina. Foram momentos de intensa criatividade, em que o momento de sedimentação foi surpreendido e atropelado por um tempo de turbulências.<sup>52</sup>

### 4.3. Alargamento de horizontes

Em *Puebla*, não somente pôs-se em cheque a rumo que a Igreja latino-americana havia dado em *Medellín*, como ficou evidente a necessidade de alargar o conceito de pobre e libertação. Foi o momento crítico da passagem da *teologia da libertação* para as *teologias da libertação*, isto é, de uma intuição comum e convergente que estava na origem da teologia da libertação, para uma diversificação progressiva de perspectiva, em função de experiências históricas diferentes. E foi seguindo o dinamismo da própria reflexão desde o novo lugar e buscando ser conseqüente com a nova função, que a teologia da libertação, desde o econômico e a *opção pelos pobres*, pouco a pouco, foi tomando consciência que a pluriculturalidade e a pluriconfessionalidade do Continente eram irredutíveis a um denominador comum; que outros desafios de ordem étnica (a especificidade da realidade indígena e afro-americana), etária (crianças abandonadas, jovens, idosos), de gênero (mulheres), ecológica,<sup>53</sup> etc., precisavam igualmente ser teologizados. E, então, o desfecho foi inevitável: ao lado de uma teologia da libertação mais hegemônica, nasceriam outras teologias contextualizadas como a teologia feminista,<sup>54</sup> a teologia negra,<sup>55</sup> a teologia índia,<sup>56</sup> a ecoteologia etc. Não como teologias antagônicas ou paralelas, uma vez que entre elas há uma afinidade de buscas, mas numa diversidade de contextos, buscando ser consequentes com a tarefa da teologia, que é a de ser o *momento segundo*, uma reflexão crítica da práxis da fé, sempre precedida pela experiência de comunidades eclesiais com seus desafios concretos.<sup>57</sup>

## A MODO DE CONCLUSÃO

*Medellín* é a prova mais viva de que a Igreja na América Latina e o Caribe, naquele preciso momento, estava no lugar certo e na hora certa, diferente da Igreja no pré-Concílio, defasada cinco séculos diante das conquistas da modernidade. E porque se fez peregrina com toda a humanidade, em especial companheira de caminho dos que entendiam sua situação desde o *reverso*

*da história*, pôde interagir com a sociedade de seu tempo, acolhendo novos sinais dos tempos, suscitados pelo Espírito desde fora dela e, oferecendo, desde dentro, o que guarda de mais precioso, o potencial libertador da mensagem cristã. Em *Medellín* está estampado, que o mundo faz a Igreja e que a Igreja pode **contribuir com a transformação do mundo, com a construção** de uma sociedade justa e solidária, sem opressão e exclusões.

Mas porque nem todos, tanto na Igreja como na sociedade, estavam no lugar certo e na hora certa, vieram os embates, a provação e a perseguição, desde dentro e desde fora da Igreja. Foram tempos de exílio, mas que se soube aproveitar para depurar motivações, rever mediações e, sobretudo, para exercitar a paciência das sementes. Com *Aparecida*, ainda que em tempos de involução eclesial, houve a grata surpresa do *renascer de uma esperança*. *Aparecida* veio confirmar que *Medellín* foi um *kairós* para a Igreja na América Latina e o Caribe. Que não foi em vão todo o sangue derramado, o sacrifício dos silêncios obsequiosos ou das notificações curiais, muito menos a teimosia dos que continuaram fazendo do Evangelho a memória perigosa de Jesus de Nazaré. Que enquanto houver pobres e Evangelho, continuará vigente o imperativo de se fazer da fé um compromisso de libertação.