

DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO: PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS DE LEITURA

Afonso Murad

A Igreja latino-americana, a partir de Medellín, criou um ritmo no qual o documento emanado de cada Conferência Geral do Episcopado soa como momento forte e marcante de uma nova cadência. Parece que a comunidade eclesial é uma grande orquestra, de muitos músicos e instrumentos, que a cada encontro se reorganiza e se harmoniza para entoar uma nova melodia. Ou, para usar uma imagem rural, uma tropa que, fustigada pelo sol causticante, se detém por uns momentos diante do cruzamento das picadas, para restabelecer as forças e continuar o caminho. O documento conclusivo de uma Assembléia é esperado com muita ansiedade, pois exerce um grande poder de orientação da prática eclesial. Assim se deu com Medellín e Puebla, e assim acontecerá certamente com Santo Domingo.

Pareceria desnecessária uma leitura complexiva do Documento de Santo Domingo, já que este prima pela concisão. A leitura global, no entanto, não depende primeiramente do tamanho de um texto, mas da capacidade de relacionar os seus elementos constitutivos. Não existindo somente uma leitura possível, trata-se de estabelecer também os parâmetros de legitimidade das interpretações. Por isso, começar-se-á por uma breve reflexão sobre os critérios para uma hermenêutica coerente do texto de Santo Domingo. Em segundo lugar, propor-se-á um eixo de leitura e por fim exemplos de uma interpretação interativa que dê luzes para a caminhada da Igreja latino-americana nos próximos anos.

1. Para uma hermenêutica do texto

Existe uma relação íntima entre texto e acontecimento. Algo como uma cadeia onde um elemento "produz" ou ao menos condiciona fortemente o outro, embora não de forma mágica ou com uma obrigação férrea. O acontecimento é

o resultado de acontecimentos anteriores e textos. Por sua vez, o acontecimento gera ou possibilita o aparecimento de novos textos, que condicionarão novos acontecimentos. Assim se supera o reducionismo tanto do intelectualismo, que considera somente os textos como proto-geradores de novos eventos, como do pragmatismo praticista que atribui este poder somente às novas práticas. A transformação pela qual passou a Igreja latino-americana é fruto da interação produtiva entre os textos (Vaticano II, Medellín, Puebla, documentos das Conferências Episcopais, planos de pastoral, textos de reflexão emanados de pastores diversos, textos da CLAR e das Conferências de religiosos, etc.) e acontecimentos que num processo produziram eventos consolidados (ex.: CEBs, Pastoral de Juventude, grupos informais, Catequese renovada, práticas participativas várias na Igreja local, comunidades religiosas inseridas, etc.).

Uma Conferência Geral do Episcopado, como a de Santo Domingo, constitui-se num acontecimento de capital importância. Envolveu muitos grupos eclesiais, que se concentraram e ajudaram na preparação do tema, engajou o episcopado em torno do evento, e engendrou um texto referencial para a Igreja desta área geográfica. Mas a Conferência em si, como todo acontecimento pontual, fenece. Embora cada participante traga uma bagagem de experiências e lembranças resultantes da Assembléia, para a grande massa da Igreja latino-americana restou somente o texto. E à medida que o tempo passa, o acontecimento mesmo perde seu valor, cai no olvido, sendo quase assimilado pelo texto gerado.

O tempo produz um distanciamento inevitável do texto em relação ao grupo que o produziu. A Conferência se insere numa conjuntura social, geopolítica e eclesial. Reflete a linguagem possível que a instituição eclesial suportou neste contexto e jogo de forças. Todos estes fatores (e outros) ajudam a explicar a situação atual do texto, mas não resolvem o problema hermenêutico. Para o cristão latino-americano interessa mais o que o texto vai produzir na sua vida presente e futura ("teleo-logia") do que o contexto que gerou ou engendrou ("arqueologia").

Todo texto combina, em diferentes graus, dois elementos simultaneamente contrários e complementares: a clausura e a polissemia¹. O primeiro é consequência do fato de que o texto quer dizer algo com clareza. Por isso, por intenção expressa dos seus autores, ele procura delimitar o campo de sentido das palavras nele contidas. No caso de Santo Domingo, esta preocupação é notória. Há artigos que sofreram alterações substanciais no processo de redação e aprovação para evitar interpretações diferentes da intenção dos autores. Mas o documento, para o consolo de uns e desgraça de outros, carrega em si o elemento da polissemia. Este permite, dentro do campo hermenêutico delimitado em parte pelo texto e em parte pela comunidade que o interpreta, abertura de sentido. Mesmo que queiram enresiná-lo, ensamblando-o numa única interpretação, sen-

¹ Servimo-nos aqui das reflexões de J. S. CROATO, *Hermenêutica Bíblica* São Paulo Paulinas, 1986, 76pp. O subtítulo do opúsculo é muito sugestivo: "Para uma teoria da leitura como produção de significado".

tidos novos e inusitados poderão ser descobertos. O texto não somente é algo instituído, mas é também instituinte, ponto de chegada e ponto de partida do processo hermenêutico. A polissemia do texto não é um fenômeno meramente lingüístico. Ela deita suas raízes no fato de que a palavra é uma tentativa de interpretar a realidade e os fatos, que são polissêmicos.

O texto de Santo Domingo é formado por um conjunto de textos de autores diversos. Como aconteceu com Medellín e Puebla, podem-se identificar visões diferentes e divergentes, que asseguraram sua palavra em determinadas partes, capítulos ou artigos. Mas quando o documento assumiu a sua atual identidade, deixou de ser uma soma de partes, assumindo uma nova configuração. Trata-se da *intratextualidade*. O que eram até então textos isolados passam a formar um só texto. Desta forma, uma parte questiona, corrige e completa a outra, ocasionando uma convergência na divergência. Naturalmente, a intratextualidade nunca consegue abranger e integrar completamente as partes conflitantes. Permanecem fatores sobranes que não convergem.

O procedimento da leitura do texto assim constituído se traduz de novo numa luta de apropriação de sentido. Qual parte ou setor do documento poderá ser o ponto de lançamento para a leitura da outra? Só é possível resolver este problema através de certos "eixos semânticos" que viabilizarão, de forma limitada e provisória, uma leitura integrativa, complexiva e global. A interpretação de um texto, seja do magistério ou de outras instâncias eclesiais, deve levar em conta em primeiro lugar o que o texto diz. Mas, dada a distância crescente entre os produtores do texto e seu resultado, a relação clausura-polissemia e a tendência abarcadora da intratextualidade, é necessário buscar procedimentos que ajudem a compreender o texto como totalidade. Para isso, deve-se recorrer a esquemas interpretativos limitados, mas imprescindíveis, tais como: "eixos semânticos", "chaves de leitura", "temas geradores", etc.

A tarefa hermenêutica, em segundo lugar, deve levar em conta o sujeito interpretante. É a comunidade eclesial, na sua diversidade de dons, carismas e funções que interpreta o documento. Desempenham papel decisivo as perguntas, interesses e questões de natureza espiritual, metodológica, existencial, etc. O sujeito-leitor, pessoal ou comunitário, não somente busca sentido, como um minerador que no meio da ganga procura avidamente as raras pepitas de ouro, mas *produz sentido*. Não se trata somente de tirar algo do texto, buscando exaurir suas potencialidades de reserva de sentido. O sujeito-leitor também interfere no texto, fecundando-o a partir de sua experiência, postura e ótica. A leitura de um texto é produção de sentido também por causa de sua relação viva com a realidade e as experiências do leitor (individual ou comunitário), que extrapolam o conteúdo fixado num escrito². Quem lê interpretando sempre re-lê. A sã re-leitura não é desvio nem patologia. Perigosos na verdade são o fundamentalismo

² No Brasil, coube especialmente a Carlos Mesters a popularização do esquema do Círculo Hermenêutico no uso da Bíblia, utilizando a tríade *texto, pré-texto e contexto*. Ver também C. MESTERS, *Por trás das palavras* Petrópolis Vozes, 1980, 91-133, sobre a Re-leitura bíblica.

(leitura que confunde a literalidade do texto com o seu sentido), o dogmatismo (fixação numa interpretação que necessitaria ser enriquecida) e a manipulação do texto (releitura sem levar em conta as regras da hermenêutica e projetando simplesmente seus interesses no escrito).

Quando um mesmo grupo, organização ou instituição produz textos em contextos históricos diferentes, especialmente se separados por um considerável lapso de tempo, fá-lo com *continuidade e ruptura*. No caso da Igreja, isto é muito mais visível. Ela se reconhece em cada documento que produz. É a mesma Igreja, Povo de Deus, que como um grande rio, assimila as “novas coisas” que os desafios históricos lhe trazem. A Tradição viva garante esta fidelidade ao princípio e ao presente, a partir da Revelação que lhe foi confiada. A ruptura, por sua vez, acontece porque a interpretação da revelação se faz com esquemas mentais caducáveis, que carregam as marcas do tempo. É necessário, por isso, a reapropriação de novas categorias, para manter fidelidade à experiência originária e fundante. As situações inusitadas põem também perguntas novas à fé, estimulando interpretações e respostas mais enriquecedoras do que as anteriores. Se aconteceu uma Conferência do Episcopado latino-americano é porque se sentiu necessidade de refletir sobre a situação e buscar respostas apropriadas à luz da fé.

Faz parte da estratégia de auto-sobrevivência da instituição a predominância na afirmação da continuidade. Esta tendência normal e necessária se torna no entanto perigosa quando se transforma em conservadorismo. Trata-se então da “ideologia do continuísmo”, que sustenta unilateralmente que o texto presente deve ser lido à luz dos textos passados, como se a ruptura fosse algo nefasto. Subestima-se assim a mudança realizada. Alguns sustentam, por exemplo, que o Vaticano II deve ser lido à luz do Vaticano I e de Trento. Este fenômeno acontece, com “sinal trocado”, no documento de Santo Domingo. Afirma-se, de uma parte, a intenção de levar adiante as orientações pastorais do Vaticano II, aplicadas em Medellín e Puebla (DSD 290), mas as tentativas de desvio de rota no texto são visíveis. Proclama-se a assunção, em continuidade com Medellín e Puebla, da opção pelos pobres (DSD 296), mas esta em realidade é pouco contemplada nos artigos sobre a Nova Evangelização (DSD 23-156). O item “Ação educativa da Igreja” (DSD 263-278) inicia-se solenemente: “Reafirmamos o que dizemos em Medellín e Puebla”, mas os parágrafos posteriores fazem crer que esta frase não traduz bem o que se segue. Não há, por exemplo, sequer uma citação à educação evangélico-libertadora. Esta visível contradição entre os princípios gerais, em continuidade com Medellín-Puebla, e a sua concretização em forma de desafios e linhas pastorais, em ruptura com estes, põe ao leitor a pergunta: que se deve priorizar?

O critério último está fora do documento. Reside na capacidade dada à comunidade eclesial, pelo Espírito Santo, para produzir sentido, respondendo aos “Sinais dos tempos”. Diante de posturas contraditórias, cabe à comunidade eclesial reconhecer qual delas responde de forma melhor à interpelação divina hoje.

Há, portanto, critérios que podem orientar a leitura do Documento de Santo Domingo. O primeiro consiste no reconhecimento de que o texto ao mesmo tempo que delimita um campo de interpretação (clausura), deixa aberto um grande leque de possibilidades (polissemia). O texto mesmo é instituído e instituinte. O segundo se refere à intratextualidade, que permite a convergência, correção e complementação das partes do texto, unificados a partir de possíveis eixos de leitura. O terceiro diz respeito à leitura, não somente como apropriação, mas fundamentalmente como produção de sentido feito pela comunidade eclesial inserida neste particular contexto geo-sócio-cultural. O quarto alude à Tradição eclesial, tanto da Igreja universal como da Igreja latino-americana (desempenhando importante papel a orientação de Medellín-Puebla). O último remete ao mistério da liberdade humana em sua abertura às interpelações do Espírito. Em último caso, cabe à comunidade cristã, através de suas forças vivas, fazer um discernimento, absorvendo do texto aquilo que pode ajudar a sua caminhada.

Seria impossível desenvolver todos os elementos acima identificados. Vamos nos deter em três deles: um possível eixo de leitura, o discernimento e a intratextualidade.

2. O eixo de leitura

Um eixo de leitura legítimo, que não tem a pretensão de ser o melhor nem o único, deve ao mesmo tempo dar conta de reunir com sentido grande parte dos dados do texto e incentivar a caminhada da Igreja na América Latina. Propomos como eixo unificador da leitura do documento a tríade: *revitalização da comunidade eclesial em vista da nova evangelização, promoção humana e inculturação*. Usando uma imagem geométrica: eles constituiriam os diferentes ângulos de um triângulo em cujo centro estaria Jesus Cristo. Como eixo unificador, esta tríade não é constituída por três temas isolados, como pode parecer numa primeira leitura do documento. Trata-se de linhas de força que ajudam a compreender o texto como um todo e a transformá-lo em mensagem de boa nova para a Igreja latino-americana. Embora cada elemento deste eixo tenha no documento uma especial área de incidência, diz respeito ao espírito que deve animar a sua leitura unificante.

O primeiro elemento constitutivo deste eixo é a *revitalização da comunidade eclesial*. Não se trata propriamente da Nova Evangelização, tal como aparece na estrutura de superfície do texto, no Capítulo 1 da segunda parte. A Nova Evangelização latino-americana deve necessariamente comportar inculturação e promoção humana. Poderia ser até o nome deste eixo tríplice, mas não um dos seus elementos.

A *revitalização da comunidade eclesial* é, indubitavelmente, uma linha de força central para a evangelização na América Latina. Ela compreende, como o próprio texto do DSD indica, a constituição de comunidades eclesiais vivas e dinâ-

micas (DSD 54-64), a valorização e a formação dos diversos ministérios e carismas: ministros ordenados, religiosos(as) e leigos (DSD 65-103), com atenção especial às mulheres (DSD 104-110), adolescentes e jovens (DSD 111-120). Comporta uma retomada do espírito missionário que anima a Igreja (DSD 121-131), atenta ao diálogo inter-religioso (DSD 136-138) num difícil contexto de eclosão de seitas fundamentalistas (DSD 139-146) e novos movimentos religiosos (DSD 147-152) que coexistem com o secularismo e o indiferentismo religioso (DSD 153-156).

A revitalização da Igreja é apenas um elemento do eixo de leitura. Deve ser entendida em conexão com a inculturação e promoção humana. Uma pretensa revitalização eclesial sem inculturação desfiguraria a Igreja latino-americana, facilitando a adoção de modelos eclesiológicos e de métodos de pastoral importados e desenraizados, favorecendo o eclesiocentrismo e o colonialismo cultural. A promoção humana alerta a Igreja para o seu serviço ao mundo, que na América Latina se traduz sobretudo pelo serviço libertador às grandes massas empobrecidas. Evita desta forma o espiritualismo vazio e suas manifestações deformantes. A comunidade eclesial, por sua vez, tem o direito e até a necessidade de deter-se um momento sobre si mesma e fortalecer a sua identidade no confronto com a diversidade cultural e a conjuntura sócio-político-econômica.

O segundo elemento do eixo de leitura é a *Promoção humana*, que em parte substitui a palavra "libertação" (DSD 157)³. Embora a sua área de incidência maior seja o capítulo 2 da segunda parte, a promoção humana deve pervadir toda a interpretação do documento. Como o próprio texto sustenta, existem laços muito fortes entre evangelização e promoção humana (DSD 157), e a promoção humana é uma dimensão privilegiada da Evangelização na América Latina (DSD 159-163). Longe de fazer mais uma doutrina sobre a promoção humana, o documento final contempla "os novos sinais dos tempos no campo da promoção humana" (DSD 164-209). Cada um desses sinais é descrito inicialmente sob o ponto de vista teológico. Apresentam-se a seguir os desafios pastorais e por fim as linhas pastorais. São elencados: os direitos humanos (DSD 164-168), a ecologia (DSD 169-170), a terra (DSD 171-177), o empobrecimento e a solidariedade (DSD 178-181), o trabalho (DSD 182-185), a migração (DSD 186-189), a ordem democrática (DSD 190-193), a nova ordem econômica (DSD 194-200) e a integração latino-americana (DSD 204-209). Ao final é introduzida a cunha "a família e a vida: desafios de especial urgência para a promoção humana", de enfoque predominantemente conservador, mas que não consegue desfigurar a beleza e incisividade deste capí-

³ Tanto "libertação" como "promoção humana" incluem uma dimensão imprescindível e urgente para a vida cristã no nosso continente: o empenho real pela mudança qualitativa das condições de vida e trabalho das grandes maiorias e "massas sobranτες". "Libertação" tem mais impacto, por denotar os aspectos estruturais (especialmente de natureza social e política) e o conflito, compreendidos neste empenho. Permite, além disso, uma extrapolação semântica, podendo ser elevada ao nível de categoria teológica (ex.: "Cristo nos libertou", "A libertação como salvação e a salvação como libertação"). "Libertação" pode assim assumir uma perspectiva globalizante para a vida cristã. Mas tem a desvantagem de ser um termo polêmico, duramente perseguido pelos setores conservadores já no documento de Puebla, e apresentar um certo desgaste. "Promoção humana" soa como termo mais brando, menos conflitivo, e com menor mordência. Não pode se arvorar em categoria teológica. É, neste sentido, mais consensual e restrito.

tulo. Ele assegura a continuidade com Medellín-Puebla, adotando a ótica da opção pelos pobres e do empenho de uma sociedade justa e fraterna. Ao mesmo tempo dá sinais explícitos de uma ruptura positiva, introduzindo novos temas, os dos "Sinais dos tempos" característicos do atual momento.

A promoção humana se integra com os outros elementos constitutivos do eixo de leitura do documento. Ela não é a finalidade da Evangelização, mas uma dimensão privilegiada. Configura um objetivo operacional e um critério de juízo para a revitalização eclesial. Situa aspectos relevantes nos quais a caridade cristã deve ser exercitada. Assim caracterizada, não se reduz ao mero ativismo ou prática social desprovida de uma explícita motivação e referência evangélicas. A promoção humana é compreendida na sua relação com a inculturação do evangelho, que de certa forma a abarca sem destruir a especificidade. A cultura é mais ampla do que a promoção humana, enquanto engloba todos os fatores que constituem a identidade de um grupo humano, as raízes mais profundas da própria identidade e do sentido da sua vida (Cf. Documento de Trabalho, 166).

O terceiro elemento do eixo de leitura é a *inculturação*. Sua área de maior incidência é o capítulo 3 da segunda parte (DSD 228-286). Ele considera inicialmente a unidade e a pluralidade das culturas indígenas, afro-ameríndias e mestiças (DSD 243-251), apontando os desafios e as linhas pastorais para uma evangelização inculturada. Traça o quadro cultural hegemônico que se impõe progressivamente na América Latina: o da modernidade e pós-modernidade (DSD 252-254). Trata-se de uma sociedade cada vez mais "urbana", concentrada na cidade (DSD 255-262), postulando assim uma prática pastoral com novos traços. Destaca-se por fim a ação da Igreja no campo da cultura formal e letrada (DSD 263-278) e da comunicação social (DSD 279-286).

A leitura integrativa dos três elementos do mesmo eixo considera a inculturação articulada com a revitalização da vida eclesial e a promoção humana. O novo ardor da renovação interna da Igreja necessita da mediação da cultura para encarnar-se com eficácia. As comunidades eclesiais vivas e dinâmicas, compreendendo a Igreja particular, a paróquia e as Comunidades de Base (DSD 55-63), na diversidade de ministérios e carismas (DSD 65-103) podem colaborar para a inculturação da fé sem perda da identidade da Igreja. A reflexão sobre o aspecto axiológico da cultura (os valores) serve de suporte para o julgamento ético das questões colocadas na promoção humana.

A interpretação das duas Conferências Episcopais anteriores consagraram certos termos que abarcaram e identificaram o núcleo dos documentos. Em Medellín, *renovação conciliar e libertação*. Em Puebla, *comunhão e participação e opção preferencial pelos pobres*. cremos que o tríplice eixo "*inculturação, promoção humana e revitalização da Igreja*" pode servir para este fim em Santo Domingo.

Dito em breves palavras, Santo Domingo apresenta

* Finalidade: a (nova) evangelização

- * Núcleo fontal: Jesus Cristo e seu Espírito
- * Opção preferencial: pelos pobres
- * Linha pastoral prioritária: o protagonismo dos leigos
- * Eixo tríplice de ação pastoral: renovação da vida da Igreja, inculturação, promoção humana.

3. O discernimento

O discernimento é mais do que um critério hermenêutico externo para o Documento de Santo Domingo. Na sua apresentação o Papa lembra que as Igrejas particulares (o bispo, os presbíteros, e todos os seus demais membros) farão “o necessário discernimento, para ver o que seja mais útil e urgente na (sua) situação particular...” O texto do documento preconiza a prática do discernimento em questões decisivas. Ela é necessária para ter uma postura diante do sistema econômico vigente e de sua feição conjuntural, o neoliberalismo:

“... A Igreja a partir de sua perspectiva é obrigada a fazer um sério esforço de discernimento. Temos de nos perguntar: até onde deve chegar a liberdade de mercado? Que características deve ter para que sirva ao desenvolvimento das grandes maiorias?” (DSD 194).

No que diz respeito à valorização da mulher na Igreja e na sociedade, propõe-se

“discernir à luz do Evangelho de Jesus os movimentos que lutam pela mulher desde distintas perspectivas, para potenciar seus valores, iluminar o que pode parecer confuso e denunciar o que resulta contrário à dignidade humana” (DSD 108).

No esforço de inculturação e diálogo com as religiões afro-americanas, há de se fazer “um verdadeiro discernimento cristão” (DSD 138). A encarnação da mensagem do Evangelho postula discernimento dos autênticos valores presentes numa cultura (DSD 229), especialmente no confronto com a modernidade (DSD 254). A Igreja deverá inculturar o Evangelho na cidade e no homem urbano, discernindo seus valores e antivalores e captando sua linguagem e seus símbolos (DSD 256). A pastoral familiar, por sua vez, deve “discernir com sabedoria evangélica os caminhos que as mudanças culturais põem à família” (DSD 222).

Todas essas citações fazem ver que o documento não tem fim em si mesmo, nem consiste num “novo catecismo” que venha substituir o de Medellín-Puebla. O documento mesmo remete a comunidade cristã à sua tarefa iniludível de pensar sua experiência de fé e tomar decisões, com os riscos que estas implicam.

Pareceria que existem dois tipos de discernimento, se considerarmos a recomendação do Papa e os textos acima. Um diria respeito a uma decisão e escolha da comunidade eclesial no que diz respeito ao documento escrito: selecionar no

texto aquilo que lhe diz respeito mais de perto, que é significativo, proveitoso e premente para a sua prática e espiritualidade. Outro se referiria à realidade mesma: conhecê-la por dentro e emitir um juízo diferenciador para os seus complexos elementos. Na realidade, são momentos distintos no mesmo processo. Trata-se de ler o texto tendo à frente a realidade e a prática da Igreja, e refletir sobre a vida da Igreja e os seus desafios com a ajuda do documento. Mas o discernimento inclui ainda outros componentes.

O discernimento é, em primeiro lugar, uma atitude espiritual. Tem sua fonte em Jesus Cristo. Ele fez de sua vida um duro e fascinante caminho de conformidade à vontade do Pai. Passou por tentações (Lc 4,1-13), integrou dentro de si um messianismo que incluía a possibilidade real da paixão e morte (Mc 8,27-37). No momento derradeiro suplicou ao Pai a difícil fidelidade (Lc 22,39-45). No dizer da Epístola aos Hebreus, Jesus "embora fosse Filho, aprendeu a obedecer..." (Hb 5,8). E se aprendeu é porque não sabia de antemão. O discernimento cristão se inspira em Jesus, "autor e realizador da nossa fé" (Hb 12,2). A encarnação do Filho de Deus abriu para nós "um caminho novo e vivo" (Hb 10,19), que cada geração cristã continua a trilhar.

O discernimento exige antes de tudo abertura ao Espírito de Jesus, o desejo de realizar a sua vontade e a percepção de que ela não é evidente. Postula uma grande confiança na presença de Deus na vida de cada cristão e da Igreja, consciência de que somos pecadores e que temos real dificuldade de nos conformar aos apelos de Deus, sendo por isso necessitados de conversão. Do ponto de vista estrutural, o discernimento pressupõe uma atitude de "desprendimento" diante dos dogmas, do direito, dos ritos, das tradições, devoções e da práxis transformadora. Tudo isso tem o seu valor de mediação divina, mas nada disso pode se transformar em mecanismo de falsa segurança, que impede de ouvir o apelo de Deus.

Não basta estar com o coração aberto para realizar um bom discernimento. É necessário abrir também os olhos, compreender a realidade na qual a Igreja está inserida, julgar e servir-se dos meios apropriados para tentar concretizar o que se escolheu⁴. Para isso, é peremptório o confronto dos "Sinais dos Tempos" com a Palavra de Deus, tal como o anunciou o Vaticano II:

"Para desempenhar tal missão, a Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas. É necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole freqüentemente dramática" (GS 4).

⁴ Uma interpretação fundamentalista de Santo Domingo seria desastrosa para a vida cristã no continente. As linhas pastorais não são receita pronta e apresentam diferente teor. Algumas são inspiradoras da prática pastoral, e ajudarão no discernimento das comunidades eclesiais particulares. Outras se reduzem a piedosos conselhos, ou a sugestões de difícil execução. Certamente cairão no olvido.

O documento de Santo Domingo é um pouco confuso na explicitação da relação entre os Sinais dos Tempos, a Palavra de Deus e o magistério da Igreja, na prática do discernimento. Os Sinais dos Tempos são devidamente lembrados na promoção humana, mas em parte esquecidos na “revitalização da Igreja em vista da Nova Evangelização” e na “Inculturação”. Há uma preocupação notória em fazer concordar as linhas pastorais com as orientações do magistério e da Doutrina Social da Igreja, mas pouco se fala da Palavra de Deus. Parece que o magistério, especialmente através da palavra do Papa, é o principal e quase único critério norteador para o discernimento que a comunidade deve realizar.

Neste contexto, vale lembrar aqui as sábias (e infelizmente olvidadas) palavras de Paulo VI na sua carta apostólica “As necessidades novas de um mundo em transformação” por ocasião dos 80 anos da “Rerum Novarum”:

“Perante situações, assim tão diversificadas, torna-se-nos difícil tanto pronunciar uma palavra única, como propor uma solução que tenha um valor universal. Mas isso não é ambição Nossa, nem mesmo a Nossa missão. É às comunidades cristãs que cabe analisar, com objetividade, a situação própria do seu país e procurar iluminá-la, com a luz das palavras inalteráveis do Evangelho; a elas cumpre haurir princípios de reflexão, normas para julgar as diretrizes para a ação, na doutrina social da Igreja (...) A essas comunidades cristãs incumbe discernir, com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis e em diálogo com os outros irmãos cristãos e com todos os homens de boa vontade, as opções e os compromissos que convém tomar, para se operarem as transformações sociais, políticas e econômicas que se apresentam como necessárias, com urgência, em não poucos casos” (OA 4).

Elaborado vinte anos antes de Santo Domingo, o pronunciamento do Papa Paulo VI é indubitavelmente mais ousado do que o documento final. Não existem as repetidas e insistentes chamadas de atenção à obediência ao Santo Padre e aos seus ensinamentos. Ao contrário. O próprio Papa reconhece a incapacidade de pronunciar uma única palavra e propor soluções válidas igualmente para todos. Isso ultrapassaria a sua missão. O discernimento, tarefa das comunidades locais, se faz em comunhão com os bispos e em diálogo vivo com as pessoas e grupos também empenhados em transformar a realidade. Embora realizado pela Igreja, não utiliza critérios provenientes somente dela. Por fim, esta tarefa é empreendida com a ajuda do Espírito, baseada “na força e na originalidade das exigências evangélicas” (OA 4). O critério de julgamento, a inspiração, provém do evangelho, “enriquecido pela experiência vivente da tradição cristã” (id.). Soa portanto como equívoca a formulação adotada em alguns artigos de Santo Domingo, que parecem situar num mesmo nível a Palavra de Deus e a Doutrina Social da Igreja (DSD 76, 98, 168a, 271). Ou pior ainda, insistem na Doutrina Social da Igreja sem se referir ao critério último do Evangelho (Ex.: DSD 50, 158, 162, 168c, 190c, 193b). A Doutrina Social perde assim a sua característica de tradição viva de todo o corpo eclesial (Cf. alude Paulo VI), na qual a palavra dos Papas tem um lugar proeminente, sem se limitar a ela. Pode-se restringir então

a um “pacote” proveniente do magistério supremo, cabendo aos bispos e leigos somente a tarefa de “*robustecer o conhecimento, difusão e prática*” (DSD 200).

O discernimento é o antídoto do dogmatismo e do infantilismo eclesial, que reduz cada cristão a mero repetidor da sua instância superior. O discernimento permite um uso maduro e criativo, em espírito profético, do Ensino Social da Igreja (Cf. DSD 50, 200). Este último não é simplesmente uma lei a mais a que o cristão deve obedecer, mas uma mediação que traz parâmetros norteadores para a sua prática.

4. O resgate do documento a partir da intratextualidade e do discernimento

A partir dos critérios expostos no item 1 e do eixo integrativo de leitura *revitalização da comunidade eclesial — promoção humana — inculturação*, podem-se resgatar algumas sérias limitações do documento de Santo Domingo, considerando a sua intratextualidade. Daremos a seguir alguns exemplos significativos.

a) A Cristologia

A primeira parte do documento, intitulada “Cristo, Evangelho do Pai”, contém uma cristologia inepta e desconcertante (DSD 3-15). Oblitera a mordência da assim chamada “prática de Jesus”, do anúncio e inauguração do Reino. Proclama uma quase identificação entre o Reino e a Igreja (DSD 6) e abusa de uma teologia da reconciliação (DSD 6, 8). A morte de Jesus é interpretada somente em chave soteriológica clássica (DSD 3, 7, 27), sem uma reinterpretação atual e nem levando em conta que Jesus morreu em consequência de sua vida. Sem uma cristologia do crucificado histórico, a Igreja latino-americana perde um importante referencial para viver a fé no meio de conflitos. Santo Domingo se ressentia de uma cristologia integral, que considere Jesus Cristo encarnado, histórico, crucificado, ressuscitado e glorificado.

Tais desvios lamentáveis, verdadeiras chagas teológicas, podem ser em parte “curadas” com as diversas alusões a Jesus contidas no Capítulo 2, sobre a promoção humana (DSD 159, 165, 169, 173, 178, 186, 190, 204). Aí se desvela o valor teológico de Jesus de Nazaré, seu compromisso com os pobres e promoção de “uma nova vida segundo Deus e um novo tipo de convivência e relação social” (DSD 190). Explicita-se ainda que “a ressurreição de Jesus situa de novo a humanidade ante a missão de libertar toda a criação que deve ser transformada em novo céu e nova terra, onde a justiça tenha a sua morada” (DSD 173). A cristologia deficiente do documento pode ainda ser resgatada partindo de uma análise do lema “Jesus Cristo, ontem hoje e sempre”, na fidelidade à perspectiva de sua origem em Hb 13,8 (Ver o artigo de F. Taborda: *A vida religiosa no documento de Santo Domingo*, mimeo, p. 3-5). Outra opção seria pôr em relevo a cristologia da

“Mensagem aos Povos da América Latina”, material introdutório ao corpo do documento, igualmente aprovado pela Assembléia. A “mensagem” faz uma admirável reflexão partindo de Lc 24,13-32 (Encontro com os discípulos de Emaús). Por fim, resta ainda reconhecer que estamos diante de uma cristologia deficiente e incompleta, que não é este o setor com a qual o texto trará uma contribuição significativa para a reflexão e a prática da Igreja latino-americana.

b) Eclesiologia e opções pastorais

A primeira leitura do documento de Santo Domingo dá a impressão de que a sua eclesiologia não foi batizada pelo Vaticano II. Podem-se rastrear no documento traços indeléveis de clericalismo. Chama a atenção do leitor as repetidas referências à função do magistério da Igreja (DSD 33, 43, 57, 73, 157, 158, 182, 190, 220, 232, 240, 278, 294), posto quase ao mesmo nível da Palavra de Deus, os insistentes pedidos ou reconhecimento de obediência ao Santo Padre (DSD 55, 67, 85, 101, 143, 301) e de comunhão com a hierarquia (DSD 25, 58, 61, 62, 63, 69, 91, 92, 93, 98, 143), que parece não admitir o dissenso e teme qualquer forma de conflito. Usa-se o tradicional esquema “Cristo — Apóstolos — bispos” (DSD 11, 74), alerta-se reiteradamente que se deve seguir a Doutrina Social da Igreja. As comunidades eclesiais de base, experiências privilegiadas de um novo modo de ser Igreja, mais participativo e criativo, são reduzidas à “célula viva da paróquia” (DSD 61-63). Em cada um dos parágrafos sobre as CEBs há insistência cerrada sobre a necessidade de comunhão com os pastores. No lugar de uma clara opção pelas pastorais que configuraram um novo rosto à Igreja latino-americana, encontram-se referências dispersas, de caráter elogioso, aos “grupos de oração” e “movimentos apostólicos” (DSD 38, 48, 58, 102, 222). O profetismo, um dos traços marcantes da espiritualidade latino-americana pós-Medellín, é descaracterizado, assumindo uma conotação completamente diversa da habitual (DSD 33, 37, 38 mas não DSD 50, 108).

A intratextualidade numa leitura respaldada no passado próximo e aberta ao futuro permite iluminar este sombrio panorama. O clericalismo pode ser superado na clara opção do episcopado pelo “especial protagonismo dos leigos” (DSD 293), considerada como uma linha prioritária da pastoral latino-americana (DSD 103). A valorização do leigo se traduz em algumas linhas pastorais conseqüentes emanadas do documento: “Fomentar a participação dos leigos tanto nos Conselhos Pastorais como nos Conselhos de Leigos (DSD 98, 99)” e “evitar que os leigos reduzam sua ação ao âmbito intraeclesial, impulsionando-os a penetrar nos ambientes socioculturais e a ser neles protagonistas da transformação da sociedade” (DSD 98). Reafirma-se a premência de fomentar novos ministérios e serviços, de acordo com as necessidades locais (DSD 101, 258). Ganham especial relevância entre os leigos *as mulheres e os jovens*. Para promover decidida e ativamente a dignidade da mulher, deve-se revisar o seu papel no interior da comunidade eclesial e da pastoral (DSD 105).

Os compromissos pastorais do episcopado com os adolescentes e jovens é de qualidade ímpar (DSD 114-120). Proclamam os bispos que a opção pelos jovens deve ser efetiva, traduzindo-se numa pastoral de juventude orgânica, na qual haja acompanhamento, apoio real, diálogo mútuo e investimento com maiores recursos pessoais e materiais (DSD 114). A ação pastoral com a juventude deve proporcionar aos jovens meios que conduzam à maturidade afetiva, crescimento da consciência crítica (DSD 115) e dinamização de uma espiritualidade do seguimento de Jesus que seja promotora da vida e da solidariedade (DSD 116, 120). Deve assumir "as novas formas celebrativas da fé, próprias da cultura dos jovens", fomentando a criatividade e a pedagogia dos sinais (DSD 117). A Pastoral de Juventude deve abrir aos adolescentes e jovens espaços de participação crescentes. Trata-se de

"um processo educativo através de uma pedagogia que seja experiencial, participativa e transformadora. Que promova o protagonismo através da metodologia do ver, julgar, atuar, revisar e celebrar", integrando o crescimento da fé no processo de crescimento humano (DSD 119).

A PJ deve ainda fortalecer todos os processos orgânicos válidos utilizados nos últimos anos, dando especial importância aos "meios específicos" (DSD 119).

A opção especial pelo protagonismo dos leigos, a chamada de atenção sobre a revisão do papel da mulher na Igreja e as propostas de ação pastoral com a juventude através de uma metodologia participativa e crítica conferem ao Documento de Santo Domingo elementos de sobra para estimular uma prática eclesial renovada e dinâmica, superando os ranços do clericalismo e conservadorismo. Além disso, o profetismo, descaracterizado no capítulo 1 (DSD 33, 37, 38), se revitaliza como um todo no capítulo 2, referente à promoção humana. Ele está impregnado do espírito profético, que denuncia o mundo não querido por Deus, anunciando ao mesmo tempo sinais de esperança e de antecipação do Reino definitivo (DSD 152-209). O documento tematiza também o espírito de abertura ao novo, esta flexibilidade que é dom do Espírito, sobretudo nos insistentes pedidos em criar uma liturgia inculturada e traduzida em vida (DSD 34, 35, 43, 53, 117, 145, 152, 156, 240, 248, 254, 256, 294). Insiste na formação que se deve oferecer aos leigos para que eles possam exercer com eficiência a sua missão (DSD 42, 44, 45, 51, 57, 60,...). Reconhece que

"a (nova) Evangelização exige a conversão pastoral da Igreja. Tal conversão deve ser coerente com o Concílio. Ela atinge a tudo e todos: na doutrina, na consciência e na práxis pessoal e comunitária, nas relações de igualdade e de autoridade; com estruturas e dinamismos que a façam cada vez mais transparente, sinal eficaz, sacramento de salvação universal para todas as criaturas de Deus" (DSD 30).

c) A teologia da libertação

Parece que o documento subestima o imenso trabalho que se fez na América Latina nos últimos anos, no sentido de articular fé e vida, dando preferência pela

atuação social e transformadora dos cristãos. Tal prática eclesial com a sua respectiva reflexão teórica ganhou o nome de "Teologia da Libertação". O texto final nem sequer a nomeia. Tanto do ponto de vista da semântica como da pragmática, abandona-se a teologia da libertação. O próprio termo "libertação" (e seus correlatos, como "libertar" e "libertadora"), tantas vezes citado em Medellín e já censurado em Puebla, praticamente desaparece (citado somente em DSD 74, 157, 243). A denúncia às "estruturas de pecado", que constitui um elemento identificador da teologia da libertação, aparece somente uma vez em todo o documento (DSD 243). Estranhamente, não no capítulo da promoção humana, mas da Inculturação. O julgamento ético-teológico sobre o capitalismo selvagem, tão claro em Puebla, parece ausente em Santo Domingo. Há somente uma crítica explícita à sua forma conjuntural, o "neoliberalismo", que desregula o mercado, elimina parte dos direitos dos trabalhadores e reduz os investimentos sociais (DSD 179). O conflito social, tão marcante na realidade latino-americana, aparenta não constituir problema. O documento parece também contrastar com a teologia da libertação enquanto insere uma teologia da reconciliação e da unidade que não leva a sério a realidade dos conflitos existentes nem resgata o seu valor pedagógico. Por fim, o texto final, por força das pressões da CAL (Comissão para a América Latina, que teve importante papel na organização da Conferência), abandonou o método VER-JULGAR-AGIR, um dos pilares instrumentais da teologia da libertação.

A intratextualidade pode dar um inusitado ânimo diante de um panorama tão desolador. É perfeitamente possível e coerente fazer uma leitura libertadora do Documento de Santo Domingo. O texto, interpretado com os olhos daqueles que querem viver uma fé solidária com o destino das grandes maiorias oprimidas do nosso continente, não só confirma o empenho pela libertação, mas traz até novos elementos que a enriquecem.

O documento reafirma a opção pelos pobres (DSD 178, 180, 296). Dentro das linhas pastorais prioritárias (3ª parte do documento), reza o nº 296:

"Fazemos nosso o clamor dos pobres. Assumimos com renovado ardor a opção evangélica preferencial pelos pobres, em continuidade com Medellín e Puebla. Esta opção, não exclusiva nem excludente, iluminará toda nossa ação evangelizadora".

Os bispos se expressam claramente contra o escândalo da pobreza:

"O crescente empobrecimento na qual estão submetidos milhões de irmãos nossos até chegar a intoleráveis extremos de miséria é o mais devastador e humilhante flagelo que vive a América Latina. Assim o denunciámos tanto em Medellín como em Puebla e hoje voltamos a fazê-lo com preocupação e angústia (...) A nós pastores nos comove até as entranhas ver continuamente a multidão de homens e mulheres, crianças, jovens e anciãos que sofrem o insuportável peso da miséria, assim como diversas formas de exclusão social, étnica e cultural; são pessoas humanas concretas e irrepetíveis que vêm seus horizontes cada vez mais fechados e sua dignidade desconhecida" (DSD 179).

Esta opção, conforme afirmam os bispos, fundamenta-se no seguimento a Cristo e se deve traduzir em partilha dos bens, austeridade de vida (DSD 180), e uma tomada de posição diante das “estruturas sociais injustas” que estão levando o nosso povo a um empobrecimento extremo (DSD 167).

Santo Domingo consagra e oficializa um termo caro à teologia da libertação. Esta, já faz tempo, explicita e resgata o valor da Vida, em contraposição às forças históricas que promovem a antvida, a morte. O documento, repetidas vezes, denuncia as manifestações da “cultura de morte” e dos “poderes da morte” na América Latina (DSD 9, 13, 26, 219, 235, 243, 245). Anuncia com vigor o empenho dos cristãos pela “cultura da vida”, pela “vida plena” (DSD 116, 118, 287, 288). Esta é a nova chave de leitura, assumida oficialmente pelos bispos, para a antiga problemática “opressão-libertação”. A cultura da morte é desumanizadora, atenta contra o evangelho da vida, destrói as relações. A cultura da vida, ao contrário, promove homens e mulheres em direção à utopia do Reino. Há, portanto, um conflito entre ambas, que são estruturalmente opostas e divergentes. Através da categoria “cultura da vida”⁵ e “cultura da morte” a conflitividade voltou, embora timidamente, na pauta do documento episcopal. E como se trata de forças históricas concretas a serviço da vida ou da morte, não basta sustentar o discurso da “reconciliação e unidade”. Como reconciliar estas duas grandezas, senão tomando posição a favor de uma?

Do ponto de vista metodológico, a teologia da libertação também pode-se ver confirmada em Santo Domingo. Em primeiro lugar, porque a ótica dos pobres, que preside o método, foi reafirmada em linhas gerais, embora não aplicada no todo do documento. Em segundo lugar, porque os bispos se defrontaram sobre a realidade para lhe dar uma resposta condizente, em vez de repetir e reafirmar doutrinas já elaboradas por instâncias superiores. Tal procedimento é claro no capítulo sobre a promoção humana. Seleciona-se uma série de questões que hoje são predominantes na América Latina (direitos humanos, ecologia, terra, etc.), em vez de fazer um discurso geral e inoperante. Teologicamente estas novas questões são assumidas como “Sinais dos tempos”. Como tal, são interpelação divina, e postulam o discernimento (DSD 194, 254, 256), que deve ser realizado nas várias instâncias eclesiais (episcopado, Igreja particular, comunidades concretas). Assim, o método predileto da teologia da libertação “entrou pela porta dos fundos”. Estava na mente dos que elaboraram o capítulo 2, embora apareça enviesado, através dos passos adotados na caracterização de cada “Sinal dos tempos”. No lugar de “VER-JULGAR-AGIR” adota-se o recurso “Caracterização teológica” (=Julgar), “Desafios Pastorais” (=Ver) e “Linhas Pastorais” (=Agir). Nas outras partes do documento, onde o método não foi adotado de forma implícita, se presencia uma desordem sem tamanho, com reflexões teológicas

⁵ A expressão “cultura da vida” tem o inconveniente de entroncar o já longo rol de usos da palavra “cultura” no Documento de Santo Domingo. O termo é usado como coringa. Algo que faria arrepiar um bom antropólogo. Fala-se em cultura moderna, cultura urbana, cultura cristã, cultura adveniente, etc.

improficuas, desafios pastorais sem muito critério de seleção, e linhas pastorais desarticuladas em relação ao descrito anteriormente. Por vezes, são uma lista de piedosos conselhos, ou reafirmação da doutrina já veiculada. Um verdadeiro fracasso. Se a Igreja sabe aprender com os erros, reconhecerá no futuro que o método adotado em grande parte do Documento de Santo Domingo é no mínimo inadequado.

A crítica política da teologia da libertação também se viu confirmada, embora num contexto diverso daquele na qual foi elaborada. Constata o documento que com a queda do socialismo real, hoje, o capitalismo, com a “economia de mercado”, se mostra como praticamente a única forma de organização econômica da sociedade. Isto dá margem ao neoliberalismo, que muitas vezes “parte de interpretações estreitas ou redutivas da pessoa e da sociedade” (DSD 199). O texto final mantém uma tensão positiva. Supõe que se deve agir “no contexto de uma economia de mercado” (DSD 200), mas ao mesmo tempo se pergunta pelos seus limites (DSD 194, já citado). Por um lado, reconhece “o papel fundamental da empresa, do mercado, da propriedade privada e da conseguinte responsabilidade para com os meios de produção, da criatividade humana, no marco jurídico de uma justiça social” (DSD 203). Por outro lado, os bispos assumem como linha pastoral “denunciar a economia de mercado que afeta fundamentalmente os pobres. Não podemos estar ausentes numa hora na qual não há quem vele por seus interesses” (DSD 202). E indo além da mera denúncia, propugnam uma “nova ordem econômica”. Trata-se de

“fomentar a busca e implementação de modelos socioeconômicos que conjuguem a livre iniciativa, a criatividade de pessoas e grupos, a função moderadora do Estado, sem deixar de dar atenção especial aos setores mais necessitados. Tudo isto, orientado para a realização de uma economia da solidariedade e da participação, expressa em diversas formas de propriedade” (DSD 201).

A temática da mulher, a “oprimida entre os oprimidos”, defendida pela teologia da libertação, ganhou relevância no documento. Reconhece-se que

“tanto na família como nas comunidades eclesiais e nas diversas organizações de um país, as mulheres são as que mais se comunicam, sustentam e promovem a vida, a fé e os valores (...) Este reconhecimento se choca escandalosamente com a freqüente realidade de sua marginalização, dos perigos aos quais se submete sua dignidade, da violência da qual muitas vezes é objeto. Àquela que dá e defende a vida, é negada uma vida digna. A Igreja se sente chamada a estar do lado da vida e a defendê-la na mulher” (DSD 106).

Estabelecem-se linhas pastorais, pelas quais se mostra vontade decidida de denunciar as discriminações contra a mulher, especialmente a mais pobre (DSD

107) e buscar meios de fazer crescer na Igreja e na sociedade a consciência de sua dignidade e força (DSD 107-110)⁶.

A teologia da libertação se viu enriquecida com a entrada da temática da cultura. A inculturação na perspectiva das culturas oprimidas, especialmente negras e indígenas, se mostrou como um dos pontos nevrálgicos para a evangelização na América Latina (DSD 30). O documento contempla por isso linhas pastorais para uma “evangelização inculturada” dos indígenas (DSD 248) e afro-americanos (DSD 249). Tanto para a prática como para a reflexão teológica latino-americana impõe-se um esforço redobrado para compreender e buscar formas criativas e libertadoras de relação fé-cultura. Tal empenho se fará, como balizou o documento, não abandonando a perspectiva da libertação, mas baseado na opção pelos pobres (DSD 33, 178, 179, 180, etc.). Para a teologia da libertação as análises de caráter sociológico (mediações socio-analíticas) continuam a manter a sua utilidade, mas sofrem certa desabsolutização ao enquadrar-se num horizonte mais amplo, complexificando-se com o uso de outros instrumentais de leitura.

As reiteradas referências ao uso da Doutrina Social da Igreja no correr do documento (DSD 50, 76, 98, 158, 162, 168, 190, 193, 200, 271) não implicam fazer dela uma lei imutável e cerceadora da ação criativa dos cristãos, especialmente em situações inusitadas. A teologia da libertação não compete com a Doutrina Social da Igreja. Ao contrário, faz dela uma referência importante de sua ação. Ao mesmo tempo, abre novos caminhos, fazendo com que o ensino da Igreja incorpore elementos novos que respondam aos complexos e imprevisíveis desafios do nosso tempo. A íntima relação entre evangelização e libertação, preconizada desde os inícios da teologia da libertação e assumida em Medellín, foi resgatada posteriormente para a Igreja universal por Paulo VI na encíclica sobre “O progresso dos povos”. A opção pelos pobres, surgida da prática e de documentos da Igreja latino-americana (Medellín-Puebla) foi assumida posteriormente por João Paulo II na encíclica “Solicitude pelas coisas sociais”. O ensino social da Igreja é algo vivo, que secunda e não substitui as decisões que as Igrejas particulares e as comunidades tomam nos seus contextos específicos. Não só no que diz respeito à questão social, mas a tantos outros âmbitos da existência cristã, trata-se de balizar-se pela palavra do magistério, sem que ela tome o lugar da nossa palavra.

⁶ O documento aprovado pela assembléia propõe: “Ao ler as Escrituras, superar as interpretações anacrônicas e pouco dignificantes para a mulher, anunciar com força o que para ela supõe o Evangelho, e desenvolver uma leitura da Palavra de Deus que, a partir da mulher, descubra os traços que a vocação feminina traz ao plano da salvação” (DSD 108, versão provisória). Tratar-se-ia na verdade da superação da leitura patriarcal e machista e de uma “releitura” da Bíblia na ótica da mulher, proposta antiga da teologia da libertação e feminista, agora assumida pelos bispos. Este trecho foi retocado e encurtado, no caminho de sua aprovação definitiva. A versão oficial reza: “Ao ler as Escrituras, anunciar com força o que o Evangelho significa para a mulher e desenvolver uma leitura da Palavra de Deus que descubra os traços que a vocação feminina traz ao plano da Salvação”.

Conclusão: para além do joio e do trigo

A hermenêutica do documento final não consiste simplesmente em selecionar artigos considerados bons e abandonar os de má qualidade. Certamente, toda leitura é seletiva, mas não se trata primordialmente de fazer "um cânon dentro do cânon". O trigo é compreendido na sua relação com o joio. Ambos estão na plantação. Só o tempo e a maturidade da Igreja permitirá separá-los. Por isso propomos uma leitura complexiva e globalizante, na qual não se esconde o joio, mas se procure mostrar que joio e trigo não apresentam a mesma qualidade, embora medrem um ao lado do outro.

O Documento de Santo Domingo causou inicialmente certa decepção. Muitos bispos voltaram para casa acabrunhados, com a certeza de que o texto estava muito aquém da prática e da concepção do episcopado, que não pôde se manifestar livremente na Conferência. Santo Domingo é o reverso de Medellín. Na primeira, o documento superou de muito a consciência predominante e a prática dos bispos. Na segunda, a prática e a visão pastoral não foram adequadamente representados no documento.

O texto final de Santo Domingo é fruto de um parto doloroso, no qual tantas forças intervieram: as diferentes práticas eclesiais latino-americanas, lá representadas por bispos e assessores, o CELAM e a CAL. O estatuto interno da Conferência, elaborado por instâncias alheias à América Latina, fazia alusão somente a um "eventual documento". A CAL não era favorável a nenhum documento, mas somente conclusões provisórias, que como num sínodo, seriam apresentadas ao Papa para que este elaborasse um texto sobre o assunto. Portanto, o próprio fato de existir um documento, assumido por nossos bispos, como uma palavra atual do episcopado latino-americano, é significativo. Apesar de não desejado por aqueles que apostam no centralismo crescente e na uniformidade da Igreja católica, malgrado a imensa censura interna e as fórmulas de compromisso, nós temos um texto do episcopado latino-americano. Um *pobre texto*, marcado pela violência que acompanhou a sua gestação, numa luta na qual "o outro lado" tinha as armas mais fortes e "jogou pesado". Talvez o documento seja um "filho feio"⁷, bem aquém do que se sonhava. Mas, graças a Deus, é o

⁷ Outros preferem usar diferentes imagens para definir o documento final. Alguém já o comparou com uma pesada e estreita gaiola, que encerra em seu interior alguns pássaros, quase que comprimindo-os. Reutilizando a mesma imagem, poderíamos dizer que importa valorizar os pássaros, com seu canto de liberdade. Mesmo impedidos de voar, cantam. Outra analogia do documento é de um animal empalhado: atraente por fora, mas com pouco conteúdo por dentro. Assim, o texto de Santo Domingo apresenta na sua estrutura títulos e temas de real pertinência para a Igreja latino-americana. Mas o resultado final da reflexão deixa muito a desejar. Retratam-se por vezes boas intenções pastorais, mas as mediações pastorais concretas para alcançar o que se deseja são deficientes. Por exemplo, apregoa-se insistentemente uma liturgia inculturada, como remédio para muitos problemas. Ora, esta não acontecerá sem uma certa dose de risco e de erro. Poderá exigir em certos momentos a adoção de símbolos, palavras e gestos não contemplados no missal romano. Proclama-se o especial protagonismo dos leigos. Que espaços participativos lhes serão oferecidos? Cremos, no entanto, que não se trata de deter-se para prantear os limites do texto, e sim - com confiança na ação do Espírito — pôr-se de novo a caminho, com a ajuda que ele pode oferecer.

filho que temos. Fruto da resistência e do espírito de comunhão de tantos: bispos, padres, teólogos e uma imensa multidão de leigos. João Cabral de Melo Neto, em "Morte e Vida Severina", rompe o triste cenário de denúncia da pobreza com o anúncio do nascimento do filho. A Igreja latino-americana analogicamente faz o mesmo. Temos um pobre texto! Mas Deus no-lo deu e nós contribuímos para que existisse. Ele será inspirador da caminhada da Igreja na América Latina nos próximos anos, pois mesmo na sua pobreza possibilita uma interpretação positiva e estimuladora. Demos a volta por cima!

Afonso Murad FMS é doutor em teologia pela Universidade Gregoriana (Roma). Professor de teologia sistemática na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte-MG). Membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB Nacional. Vice-Provincial da Província Marista do Rio de Janeiro.

Endereço: Rua Francisco Behring, 81 — 31550-060 Belo Horizonte-MG