

**A TRINTA ANOS DE MEDELLÍN:
UMA NOVA CONSCIÊNCIA ECLESIAL
NA AMÉRICA LATINA**

Cleto Caliman SDB

Já se passaram 30 anos da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, com solene abertura do Papa Paulo VI, dia 24 de agosto de 1968. Os trabalhos se realizaram dos dias 26 de agosto a 6 de setembro. Aqueles dias memoráveis marcaram uma nova etapa da Igreja na América Latina: pelo despertar de uma nova consciência eclesial, sob a forte luz que lhe veio do Concílio Vaticano II, por um lado; pela realidade desafiadora do continente em pleno processo de transformação social dos anos 60, por outro.

Tanto pela sua ligação umbilical com o Concílio quanto pelo contexto social da época, pode-se dizer que Medellín já nasceu sob o fogo cruzado de um conflito de interpretações que vinha do Concílio. Para alguns, o Concílio tinha sido um bom ponto de chegada, um bom porto para séculos de história em confronto com reforma protestante e com a modernidade. Estabelecia um limite que não devia ser ultrapassado, sob pena de desvio da tradição milenar da Igreja. Outros, no entanto, assimilando a orientação pastoral dada pelo Papa João XXIII, de abertura aos sinais dos tempos, entendiam que o Concílio,

como um novo Pentecostes, deveria se tornar um ponto de partida, uma luz para iluminar os caminhos da Igreja dentro do mundo de hoje¹.

Para Medellín não poderia ter sido diferente naqueles anos sob alguns aspectos turbulentos, sob outros tão carregados de esperanças para a América Latina. Medellín é aplicação ou desvio do Concílio Vaticano II? Em que sentido ele foi aplicação? E hoje, trinta anos depois, o que ficou como marca da Igreja na América Latina e o que foi superado? Estas e outras interrogações nos conduzem à sempre necessária questão hermenêutica, no sentido de distinguir o evento de 68, com sua carga histórica, e sua repercussão no decorrer dos 30 anos que nos separam desse evento. Essa tarefa exige atenção à nossa “situação hermenêutica”² no final desse século, já no limiar do terceiro milênio. Não se pode confundir o evento e seu contexto histórico-ecclesial com o desenrolar-se da sua recepção, sob pena de falsear ambos os processos, justamente pela diversidade dos contextos e atores históricos.

No caso, a distância entre o que se deseja interpretar e o nosso “hoje” foi apaixonadamente percorrida por inúmeros atores eclesiais e sociais, cada qual carregando consigo o horizonte da recepção, entre sofrimentos até o martírio e as alegrias do parto de uma Igreja renovada. Na verdade, a recepção do evento e seu significado tem uma dinâmica própria a partir da situação do intérprete pessoal ou coletivo.

Nesse ponto se situa a dificuldade real da leitura. Frente aos trinta anos de Medellín não é possível a neutralidade. Talvez seja razoável delimitar um pouco o atual horizonte a partir do qual queremos olhar para o passado recente da Igreja na América Latina, estabelecendo um ponto de observação no que se poderia chamar de nova situação missionária da Igreja nesse final de milênio: a crise da modernidade e de sua razão; o avanço da “revolução tecnológica” e do processo de globalização, sobretudo econômica, com suas conseqüências para a sociedade como um todo; a nova situação da religião no que se convencionou chamar de pós-modernidade e do

¹ Muito foi escrito sobre a recepção do Concílio por ocasião dos 20 anos do seu término. Citamos G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, *La Recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987. Para lembrar os 30 anos, cf. J.B. LIBANIO, “A Trinta Anos do Encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de Leitura”, *Perspectiva Teológica* 27 (1995) 297-332. Sobre a Assembléia Extraordinária do Sínodo dos Bispos de 1985, lembrando os 20 anos de pós-concílio, cf. *SEDOC* 18 (1986) 791-846.

² Cf. H.-G. GADAMER, *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 449-458, sobre a “Wirkungsgeschichte”, ou seja, o princípio da “história efetual”, a história da eficácia do evento.

cristianismo na sociedade pluralista e secular, criando as condições históricas para o êxodo da Igreja das cristandades tradicionais para uma nova inserção dentro do mundo de hoje, não mais pela porta do poder político, mas pelo caminho evangélico do serviço ao mundo na sociedade civil. Esse peregrinar da Igreja consolida aquela identidade eclesial³ que tem como ato fundador a Conferência de Medellín.

Nesta tentativa de leitura do evento Medellín e de sua recepção, abordamos inicialmente alguns **antecedentes** para compreender melhor o evento Medellín (I); a seguir, Medellín e sua recepção como etapa da construção de uma **nova identidade eclesial** na América Latina (II); por fim, fazemos um pequeno ensaio de **balanço** desses trinta anos (III).

I. Antecedentes

Um evento de tão ampla repercussão como a II Conferência do Episcopado Latino-americano de Medellín não acontece por acaso. Ele é fruto de condições históricas específicas, que se plantam sobretudo nas décadas de 50 e 60 tanto em nível de Igreja quanto de sociedade latino-americana. Há uma feliz confluência de dois movimentos de profunda repercussão no continente, ambos soprando fortemente para a transformação. Por um lado, o movimento social latino-americano sopra na direção da mudança social. Por outro, o movimento de renovação da Igreja que se abre a uma nova compreensão de sua relação com o mundo, redescobre a dimensão social da fé e decide confrontar-se com a realidade social⁴.

Não se trata aqui de refazer toda a história dos movimentos de mudança social. Basta lembrar alguns pontos importantes dos anos

³ Sobre a questão da nova identidade eclesial ou nova consciência eclesial, cf. C. PALÁCIO, "A Igreja na Sociedade. Para uma Interpretação da 'Consciência' e da 'Práxis' atuais da Igreja no Brasil", em C. PALÁCIO (coord.), *Cristianismo e História*, S. Paulo: Loyola, 1982, pp. 307-350; C. CALIMAN, *A Identidade histórica da Igreja no Brasil nos últimos 20 anos*, em VÁRIOS, *Leigos e Participação na Igreja*, Estudos da CNBB 45, S. Paulo: Paulinas, 1986, pp.17-35; R. MUÑOZ, *Nova Consciência da Igreja na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1979; Idem, *A Igreja no Povo. Para uma Eclesiologia latino-americana*, Petrópolis: Vozes, 1985.

⁴ Para o estudo de Medellín, em geral, e de seus antecedentes, cf. J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis: Vozes, 1994; H. DUSSEL, *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança*, S. Paulo: Loyola, 1981; P. RICHARD, *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*, Paulinas, 1982; R. MUÑOZ, *Nova consciência da Igreja na América Latina*, Petrópolis: Vozes, 1979.

que antecedem Medellín. O espírito libertário de Sierra Maestra espalha-se pela América Latina, alimentando a esperança de mudanças radicais. A revolução cubana de Fidel Castro mostra que as mudanças estruturais requeridas são possíveis. Por todo o continente as classes populares começam a se organizar numa mobilização sem precedentes. Os países do continente respondem ao anseio dos povos latino-americanos por transformação social com o desenvolvimento econômico. O crescimento econômico seria a base de novos tempos para a América Latina. Mas o desenvolvimento econômico não desembocou na melhoria das condições de vida da maioria. Ao contrário, cresceu a pobreza e a miséria da população. Logo passa-se do entusiasmo pelo desenvolvimento à decepção. Nasce a teoria da dependência justamente para explicar que, no sistema capitalista, a relação que se estabelece entre os países centrais e os periféricos é dissimétrica e injusta, destinada a deixar os países do Terceiro Mundo no subdesenvolvimento. Começa-se a perceber, com maior clareza, que desenvolvimento sem justiça social não melhora a vida do povo e só faz crescer a dependência dos países latino-americanos em relação aos países centrais do sistema capitalista⁵.

A explosiva década de 60 se esvai entre duas alternativas contraditórias. Por um lado, a aventura revolucionária em busca de uma nova sociedade; por outro, os regimes autoritários, em busca de uma modernização conservadora. O Brasil entra em estado de choque com o golpe de 64, sob a inspiração da ideologia da segurança nacional, articulada desde os Estados Unidos para conter o impulso libertário do continente.

Às vésperas de Medellín, o continente está entre a aspiração de mudança social — o grande sonho das classes populares, dos trabalhadores e de setores da Igreja então já sensibilizados pela realidade do povo — e as novas formas de dominação engendradas no bojo das estruturas arcaicas da sociedade latino-americana, por um lado, e pela nova face dos regimes cada vez mais comandados pelos interesses dos países centrais do sistema capitalista. Por trás desse confronto está a “guerra fria” entre o ocidente capitalista e o leste europeu socialista, sob a condução da ex-União Soviética.

A consciência cristã do continente começa a despertar para os grandes desafios da realidade sob o impacto da emergência das classes populares e sob o estímulo benfazejo do Papa João XXIII. A pauta do

⁵ Para esse debate, cf. J. MO SUNG, *Teologia e Economia. Repensando a Teologia da Libertação e Utopias*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 97. Cf. também F. MORÁS, "Evangelização das Classes Médias e Solidariedade com os Pobres: o Legado de Medellín" REB 58 / nº 232 (1998) 787-821; 788ss.

Papa João incluía o tema dos “sinais dos tempos”, entre os quais ele enumerava, na Encíclica *Mater et Magistra* (1961), a ascensão da classe trabalhadora, o novo papel da mulher na vida pública e o fim do colonialismo. O pressuposto dessa nova postura é que Deus fala ao mundo e à Igreja pela linguagem dos acontecimentos históricos. Assim, o mundo é percebido como “lugar teológico”, a partir do qual se ausculta a voz de Deus. A partir desses sinais dos tempos, o Papa João deseja interpelar a própria Igreja para uma triplíce abertura: ao mundo de hoje, depois de séculos de confronto com a modernidade; aos cristãos não-católicos em busca de uma nova plataforma de diálogo, sobretudo, com as Igrejas saídas da reforma do século XVI; e, finalmente, ele desejava uma abertura da Igreja ao mundo dos pobres. No decorrer, sobretudo, do final da década de 50 e início dos anos 60, sob o impacto do movimento social, a consciência cristã ampliou sua compreensão da realidade social do continente. Passou do âmbito social para o político. Avança-se na compreensão de que a fé cristã exige muito mais do que apenas desenvolver uma ação social para sanar as mazelas do continente. É mais do que urgente uma ação política eficaz de transformação.

Sob a orientação inicial de João XXIII, o Concílio Vaticano II define-se por uma nova autocompreensão da Igreja em relação a si mesma, como mistério enraizado na Trindade e como povo de Deus, sacramento da salvação e sujeito histórico da comunhão eclesial pela graça do batismo. Valorizou teologicamente a Igreja particular e a colegialidade episcopal como forma de superar certo centralismo eclesiológico que tende a transformar a unidade em uniformidade. Assim se reconhece, ao menos em princípio, a originalidade eclesial de cada Igreja particular inserida num espaço humano social e culturalmente demarcado.

A discreta participação do episcopado latino-americano no Concílio, onde predominava a influência centro-européia e sua teologia, revelou-se uma boa escola para o processo de sua recepção no pós-Concílio. No breve intervalo de tempo que vai do final do Concílio, dezembro de 1965, à abertura da Assembléia Episcopal de Medellín, 24 de agosto de 1968, foram dados os passos fundamentais para uma recepção latino-americana do Concílio⁶. Essa passagem merece ser lembrada, pela importância que adquire para o futuro. Entre os eventos que marcaram essa passagem vale ressaltar a Assembléia do CELAM em Mar del Plata, Argentina, em 1966, com o tema “Presença

⁶ Na implementação dessa fase dois nomes sobressaem, entre outros: Dom Manoel Larrain, do Chile, e Dom Helder Câmara, do Brasil. Eles tiveram participação relevante também durante os trabalhos do Concílio Vaticano II.

ativa da Igreja no desenvolvimento e integração da América Latina”, uma reflexão teológica sobre o desenvolvimento⁷.

A passagem entre o Concílio e Medellín teve que vencer alguns equívocos da recepção do Concílio. Um deles provinha da própria América Latina. Era preciso superar a ideologia do desenvolvimentismo que havia feito um bom caminho também dentro da Igreja. Como afirma, com propriedade, J. O. Beozzo, “o tema do desenvolvimento estava no coração de todas as iniciativas da Igreja no campo social, Medellín vai operar uma sutil passagem de tom e de conteúdo ao deslocar o acento do desenvolvimento para a libertação, acrescentando à dimensão econômica e social uma nítida tomada de posição teológica e política”⁸. Desloca-se o acento do desenvolvimento para a libertação. Os países subdesenvolvidos não devem esperar a ajuda dos desenvolvidos, mas sim tomar a iniciativa, ativando o povo para a tarefa da libertação⁹.

Um outro equívoco situava-se na teologia da secularização que circulava naqueles anos. Ela sugeria uma recepção do Concílio como reconciliação com a modernidade ilustrada. Justamente neste ponto se dá uma outra inflexão fundamental para compreender Medellín. De fato, a teologia que presidiu a recepção latino-americana do Concílio não foi aquela que animou o próprio Concílio e lhe deu foros de modernidade, mas aquela teologia que surgiu da descoberta do pobre. Desta forma, o tema anunciado por João XXIII da “Igreja dos pobres”, e que não havia obtido tratamento adequado no Concílio, é retomado sob outro enfoque, não da ilustração, mas da libertação¹⁰.

A recepção do Concílio na Igreja latino-americana vai tomando forma pela convergência do movimento social e do despertar da nova consciência eclesial sob o impulso do Concílio. Entre esses dois processos, o social e o eclesial, houve uma feliz intermediação de grupos

⁷ Outras reuniões de estudo se sucederam, formando a plataforma de preparação da Assembléia de Medellín, como a de Baños, Equador, junho de 1966, sobre a *Pastoral de Conjunto*, de Buga, Colômbia, fevereiro de 1967, sobre o *Mundo Universitário*, de Melgar, Colômbia, abril de 1968, sobre a *Pastoral Missionária*, e Itapoã, Brasil, maio de 1968, sobre *Igreja e Transformação Social*. Por fim realizou-se, em Medellín, o Congresso Internacional de Catequese, em agosto de 1968, dias antes do evento.

⁸ J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 119s.

⁹ Essa perspectiva transparece no documento de Medellín, 1. Paz, 1: “Se o desenvolvimento é o novo nome da paz”, o subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz”. Cf. H. DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, S. Paulo: Loyola, 1981, p. 72.

¹⁰ Cf., neste sentido, J. O. BEOZZO *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 87.

mobilizadores. Naquele tempo, falava-se de “minorias proféticas” ou “minorias abraâmicas”¹¹ capazes de interpretar os sinais dos tempos no interior dos processos conflitivos do continente. A grande questão de Medellín foi justamente esta: como apropriar-se do Concílio de forma criativa e inovadora, não apenas repetindo o que ele havia dito no contexto cultural do mundo ocidental, mas a partir da periferia desse mundo, com liberdade profética. “Pela primeira vez na história da América Latina, a Igreja aqui presente tomou a palavra em plenitude, uma palavra inspirada, profética, gesto decisivo para quem sempre escutou a palavra que lhe era dirigida ou imposta de fora”¹².

II. Medellín e sua recepção

Antes de mais nada, é necessário distinguir entre o evento de Medellín e sua repercussão histórica posterior. O evento tem a sua moldura histórica própria. O que vem depois já é outra história que vai além da vontade e da decisão dos que produziram o evento. O fato mais importante daqueles dias é que neles “se consolidou a consciência de uma identidade eclesial latino-americana”¹³. O que vem depois, os trinta anos que seguiram, fazem ecoar aquela identidade no entrelaço de tendências contrastantes dentro e fora da Igreja, em contextos social e culturalmente diversificados, e moldam a identidade da Igreja no continente.

1. O evento

A II Conferência do Episcopado Latino-americano de Medellín veio em hora propícia pelas condições únicas da recepção do Concílio, por um lado, pela crescente consciência da injustiça social, da situação de dependência e de subdesenvolvimento que assolava o continente e urgia uma ação decidida pela “mudança social”, em busca de uma “nova sociedade”; por outro lado, pelo processo de renovação profunda da Igreja na sua relação com a sociedade e em relação à sua própria autocompreensão. Houve, sem dúvida, uma feliz coincidência desses dois processos, o social e o eclesial, que oferecem a moldura adequada ao grande tema, oportunamente definido, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*¹⁴. Ele vai de encontro

¹¹ Expressões caras a Dom Helder Câmara, em suas conferências, naquela época.

¹² J. O. BEOZZO *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 120.

¹³ *Ibidem*, p. 153.

¹⁴ A edição brasileira do documento de Medellín: *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: Conclusões de Medellín*, Petrópolis: Vozes, 1969.

justamente a esse processo de transformação social e de mudança eclesial. A grande pergunta que a Conferência de Medellín se propôs foi: o que, no Concílio, pode favorecer e ajudar na evangelização do continente em processo de mudança social? Essa foi a grande questão a ser respondida pelos cerca de 200 participantes.

A partir dessa pergunta, que define o interesse específico da Igreja no Continente frente à realidade sócio-cultural, Medellín não se coloca meramente como repetição do Concílio, mas assimila-o de forma própria. Vai além em seus grandes temas, colocando o eixo da reflexão na relação entre Igreja e o homem latino-americano: “A Igreja latino-americana concentrou sua atenção no homem deste continente que vive um momento decisivo de seu processo histórico”¹⁵. Para isso se apropria de novos instrumentos para ver a realidade no interesse pastoral, utilizando-se das ciências sociais. É de todos conhecido como o método “ver-julgar-agir”, mesmo com suas limitações, se tornou um instrumento útil e fácil nas mãos das comunidades para melhor analisar a realidade. Na Assembléia, a aproximação científica à realidade possibilitou identificar com maior rigor a situação de “violência institucionalizada”, de “pecado estrutural” do continente. Mais do que isso, deu condições reais para uma melhor aproximação da realidade do pobre, desvelando sua condição de oprimido. Pelo caminho das ciências sociais, chegou-se a essa categoria carregada de sentido bíblico.

Essa Igreja que se volta para o homem latino-americano, em sua maioria pobre e oprimido, faz-se peregrina em direção à sociedade dilacerada pelo conflito social, pela injustiça institucionalizada. Esse “retorno” à sociedade não se realiza mais do modo tradicional como volta saudosista aos tempos da cristandade ou da neocristandade. Ele significa, nas mudadas condições históricas, um êxodo da sociedade “política” para a sociedade “civil”. Ou seja: a porta de entrada privilegiada da Igreja para a sociedade já não é mais o poder do Estado ou das agremiações políticas, mas o espaço aberto da sociedade conflitiva, onde a Igreja arrisca perder os privilégios de uma relação ambígua com o poder e é desafiada a tomar partido pelo mais fraco, o pobre. Ela se revela profética expressando o “surdo clamor (que) brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma”¹⁶ e denunciando a “miséria como fato coletivo” como “injustiça que brada aos céus”¹⁷.

¹⁵ Medellín, Introdução 1.

¹⁶ Cf. Pobreza, 2.

¹⁷ Cf. Justiça 1.

A Igreja latino-americana, definindo sua missão a partir não apenas dos princípios da fé, o que é evidente, mas também a partir da realidade sócio-cultural do continente, se apresenta agora com rosto próprio, ou como se dizia à época, não mais como “reflexo” de outras Igrejas, buscando respostas alheias para perguntas que lhe são próprias, mas como “fonte” de esperança para o povo latino-americano, base de uma resposta original aos anseios dos povos latino-americanos. Por isso mesmo a recepção do Concílio revela-se criativa¹⁸, sobretudo na perspectiva mais global de uma identidade eclesial própria. A seguir enumeramos alguns pontos onde essa recepção nos parece mais criativa na perspectiva de uma nova consciência eclesial:

1. Na orientação da missão evangelizadora, articulando fé e situação histórica, fé e vida, e interpretando a missão religiosa da Igreja não simplesmente numa linha espiritualista, mas na linha da salvação integral do ser humano como um todo, corpo e espírito, ser pessoal e social. Aqui se situa a inspiração da teologia dos “sinais dos tempos”, pela qual se assumem os processos históricos tanto em seus valores quanto em suas ambigüidades como dados da história da salvação. Articula-se, deste modo, história e salvação, fé e justiça no mundo, tarefas humanas e tarefas cristãs, liberdade humana e graça, libertação histórica e libertação escatológica;

2. Na reflexão sobre o “desenvolvimento integral” proposto por Paulo VI na Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967). Nela o Papa dizia que “o desenvolvimento é o novo nome da paz”. Medellín opera uma sutil passagem do tema do desenvolvimento para o da libertação integral, como exigência da mensagem cristã¹⁹. Essa aproximação revela-se mais ligada à grande tradição da Igreja e mais bíblica. O tema do Concílio de uma Igreja “servidora do mundo” assume a feição de serviço “integral”, que, na América Latina vai implicar na libertação dos pobres;

3. Na compreensão da Igreja como sacramento de salvação no mundo, trabalhado na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. O que significa ser sacramento da salvação num mundo de pobreza e de injustiça? Concretiza-se, pois, o tema da “Igreja para os pobres”, enfatizada por João XXIII no discurso de abertura do Concílio. Ele dizia: “A Igreja quer ser a Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres”. O Concílio não teve as condições históricas para

¹⁸ Cf. S. GALILEA, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y de Puebla”, em G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA, *La Recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 86-101; G. GUTIERREZ, *La Recepción de Vaticano II en Latinoamérica. El Lugar Teológico “La Iglesia y los Pobres”*. Ibidem, pp. 213-237.

¹⁹ Cf. Medellín, 2,1.

dar suficiente atenção a esse tema. Foi a América Latina que deu esse passo de significado transcendental para toda a Igreja. Nele se dá a passagem da universalidade — Igreja “de todos” — para a predileção, a preferência pelos pobres — Igreja “para os pobres” — e desta para a “Igreja dentro do mundo dos pobres”²⁰. Nesse mundo dos pobres “solidariedade significa fazer nossos seus problemas e lutas e saber falar por eles”, ser a voz dos sem voz²¹.

4 — na contextualização da Igreja como Igreja local. A ênfase na Igreja local também vem do Concílio. Daí brota a consciência mais clara de que, a partir da sua inserção no espaço humano, a Igreja local, social e culturalmente situada, enriquece a comunhão católica no seu conjunto. Na verdade, cada Igreja local enriquece as demais Igrejas e é por elas enriquecida. O enraizamento sócio-cultural na vida do povo especifica a originalidade dessa inserção. Neste sentido é que se deve interpretar a ampliação da experiência eclesial na base pela valorização das Comunidades Eclesiais de Base, das pastorais e de outras tantas iniciativas eclesiais que garantem para a Igreja na América Latina uma inserção mais eficaz no movimento social, sobretudo no movimento popular.

Tudo isso indica que Medellín estava destinada a ser o palco privilegiado da passagem para uma nova consciência eclesial em contraste com as expectativas eclesiais e sociais de uma imagem tradicional de Igreja. Por isso, antes mesmo de seu desfecho teve início a luta pela sua interpretação e aplicação. Foi o que aconteceu no vai-e-vem do processo de recepção até nós.

2. A recepção

A década seguinte, até a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Puebla²², foi decisiva para que a mensagem de Medellín pudesse fazer o seu caminho entre fortes resistências e entusiásticas adesões na sociedade e na Igreja.

²⁰ Cf. G. GUTIERREZ, “La Recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El Lugar teológico “la Iglesia y los Pobres”, em G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA, *La Recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 221-225.

²¹ Cf. Pobreza na Igreja, 10.

²² Cf. J. O. BEOZZO, Medellín – Vinte Anos depois: o Balanço dos Participantes, em: Id., *A Igreja do Brasil...*o.c., p. 199. No caso do Brasil, “a preparação de Puebla converteu-se no instrumento privilegiado de uma intensa retomada de Medellín e de suas intuições. A publicação oficial das conclusões de Medellín só aconteceu no final do primeiro semestre de 1969. ... Naquele momento já se havia abatido sobre o país e sobre a Igreja todo o peso da repressão do Ato Institucional número 5, de 13 de dezembro de 1968, tornando a recepção, o estudo e a aplicação de Medellín um trabalho de catacumba. É pois com Puebla que Medellín vem à luz com todo o vigor”.

Logo se percebeu que a tradicional e conservadora instituição latino-americana, depois de quase 5 séculos de aliança com as instituições políticas do continente, com raras exceções, inicia um êxodo histórico para a sociedade civil, transformando-se numa instituição crítica da sociedade. Conservadores e integristas logo se desencantam com a Igreja que sai de Medellín, contaminada, como se dizia, pelo marxismo. O clima tornou-se sombrio para a Igreja em renovação. Os regimes políticos autoritários, militares ou não, foram implacavelmente hostis, violentos e repressivos, para não dizer sanguinários, para com todos os que lutavam pela transformação da sociedade.

Na verdade, a mensagem de Medellín foi recebida de modo desigual pela América Latina afora. Não obteve recepção imediata e irrestrita nem mesmo dentro da Igreja. O quadro polêmico da interpretação do Concílio reflete-se também nessa etapa tanto na visão da realidade quanto na teologia e na eclesiologia.

Na visão da realidade, as discussões se situavam sobretudo no uso das ciências sociais, utilizadas como mediações “sócio-analíticas” necessárias para a construção de uma teologia crítica que pudesse fazer jus à razão moderna. O método “Ver-Julgar-Agir” foi colocado sob suspeita de já incluir dentro dele pressupostos ideológicos inevitáveis. Outros ponderavam que as ciências sociais não são ideologicamente neutras. Elas se orientam por decisões que não tiram imediatamente seu mérito do método científico, mas do interesse dos sujeitos que são os seus portadores. Estes refletem a estrutura social em que vivem e o interesse da classe social que lhes dá suporte. Enfim, o teólogo, por mais neutro que pareça ser, ao assimilar elementos das ciências sociais, no nosso caso o marxismo que estava em jogo, poderia trazer para dentro da teologia elementos ideológicos alheios ao fazer teológico.

Na teologia as discussões e atritos aparecem tanto com as teologias que se inspiram na razão e exegese modernas, a teologia “progressista” do Norte desenvolvido, quanto na polêmica que se estabelece na década de 70 e se estende até a década de 80 com as teologias da libertação do Sul subdesenvolvido e pobre.

Enfim, na eclesiologia, o debate se dá em torno da interpretação sobretudo da *Lumen Gentium*, entre uma eclesiologia mais histórica, do “povo de Deus”, e outra que expressa mais a interioridade da Igreja, ligada ao conceito de comunhão, no mais das vezes explicitada como “comunhão hierárquica”. São acentuações que, de per si, não são contraditórias, podem e devem articular-se para uma aproximação mais profunda do ser da Igreja. Na prática, no entanto, no calor da polêmica, elas vão conotar interesses divergentes dentro do corpo eclesial. Por trás dessas acirradas discussões havia certamente interesses bem concretos de como colocar em prática o Concílio no contexto

de realidades tão complexas, diferenciadas e desiguais quanto as do mundo atual, de como direcionar a vida interna da Igreja e sua ação no mundo.

A mensagem de Medellín vai aos poucos se impondo, fazendo o seu caminho, na prática de muitos bispos e conferências episcopais, de “minorias proféticas”, das CEBs e pastorais renovadas, nos movimentos populares ligados à Igreja, na leitura popular da Bíblia... Esse itinerário rico e edificante não pode ser descrito neste espaço. Basta lembrar os perseguidos e mártires do continente como sinais do caminho evangélico percorrido pela Igreja na América Latina, sobretudo na década de 70 e inícios de 80.

O pano de fundo ideológico desse conflito de interpretações em torno das práticas eclesiais renovadas era evidente²³. Importante papel para clarear esse conflito desempenhou a III Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla, 1979. Segundo J. O. Beozzo, “foi em Puebla que se processou a verdadeira empatia de Medellín”²⁴. Essa Conferência tomou como referências básicas para os trabalhos: o Concílio e Medellín; a Exortação Apostólica Pós-sinodal *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, tão bem acolhida, estudada e aplicada na América Latina; a realidade humana vista na perspectiva pastoral; finalmente, a experiência pastoral da Igreja no continente.

Ao refletirem sobre o tema “A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina”, os bispos reunidos em Puebla estavam, na verdade, enfrentando uma temática que interessava não apenas ao continente, mas a toda a Igreja. A denúncia profética da violência institucionalizada, da pobreza e miséria da maioria da população como “pecado estrutural” foi como que um divisor de águas não só na sociedade, mas também dentro da Igreja. Foi preciso lutar para uma interpretação e prática coerente de sua mensagem a partir do Concílio e para além dele, numa nova situação missionária da Igreja num mundo subdesenvolvido, tremendamente injusto e desigual, onde a salvação não poderia ser pregada sem o resgate da dignidade do pobre como sujeito da história e não, mais uma vez, como mero objeto de solicitude pastoral da Igreja.

²³ Basta aqui recordar alguns dos grandes temas que marcaram sobretudo o período entre Medellín e Puebla, tais como “Igreja e Socialismo”, “Igreja dos Pobres”, “Igreja Popular”. Expressões desse confronto podem ser encontrados na ampla bibliografia daquela década sobre essas questões. Como exemplo, ver B. KLOPPENBURG, *Igreja Popular*, Rio de Janeiro: Agir, 1983, 3ª ed. Para uma explicitação do que se queria entender por “Igreja Popular”, cf. P. RICHARD, *A Igreja latino-americana entre o Temor e a Esperança*, S. Paulo: Paulinas, 1982, pp. 71-83.

²⁴ Cf. *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 183.

Puebla não atenua a mensagem de Medellín nem volta atrás. Antes, se posiciona decisivamente como confirmação de suas opções de fundo e avança no sentido de ampliar sua aplicação. Nessa Assembleia deu-se a explicitação da opção preferencial pelos pobres de uma forma sistemática e integrada dentro de uma estratégia pastoral melhor articulada. A experiência da Igreja na base, que havia se desenvolvido e consolidado como expressão da mensagem do Concílio e de Medellín, agora obtém o aval legitimador em nível continental. Entre essas novas práticas cabe ressaltar as CEBs, as pastorais especializadas e a Vida Religiosa inserida nos meios populares, a leitura popular da Bíblia. Elas têm em comum justamente o fato de se realizarem como expressão de uma nova inserção da Igreja na sociedade conflitiva e plural desde o mundo dos pobres. Aí os pobres são evangelizados, tornam-se sujeitos na Igreja e transformam-se eles próprios em evangelizadores. Neste sentido, vale recordar o que afirma o Documento de Puebla: “O compromisso com os pobres e oprimidos e o surgimento das Comunidades de Base ajudaram a Igreja a descobrir o potencial evangelizador dos pobres, enquanto estes a interpelam constantemente, chamando-a à conversão e pelo muito que eles realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus”²⁵.

Em Puebla entram em pauta alguns pontos importantes para a compreensão da Igreja no continente, que não haviam sido suficientemente trabalhados em Medellín. Citamos aqui apenas para registro, entre outros, a relação entre Igreja e cultura, a missão universal das Igrejas particulares e a eclesiologia conciliar, agora assumida na chave da “Comunhão e Participação”.

Para além de Puebla, a década de 80 prepara outro cenário para a Igreja e a sociedade. Dados novos obrigam a levantar o olhar para o futuro da Igreja no milênio que se aproxima. Dados novos da realidade desenham novos desafios. Estamos diante de processos globais tais como a complexificação da sociedade em nível mundial e a entrada triunfal de uma nova revolução em curso, agora não mais ideologicamente conduzida, mas pela razão instrumental aplicada ao conhecimento e à técnica. Vivemos hoje em plena “revolução tecnológica”, com sua cultura específica, a “cultura técnica” que avança por todas as partes. No continente latino-americano, assistimos à passagem dos regimes autoritários e militares para regimes de democracia formal, sob a égide do neoliberalismo triunfante. Às vésperas dos anos 90, a queda do socialismo real redesenha o mapa do mundo. O novo contexto, já começa a influir na preparação da IV Conferência do Epis-

²⁵ Documento de Puebla, 1147.

copado Latino-americano marcada para 1992, por ocasião do V centenário da evangelização do continente. A IV Conferência do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo teve como tema: “Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã”. Em torno desse tema, na prática, continua ainda a luta pela interpretação de Medellín. Na longa preparação para a Assembléia, as trincheiras já estavam cavadas para a “batalha” em que se tornou a sua realização na Cidade de Santo Domingo²⁶. Ambos os lados estavam de acordo que os desafios dos anos 90 eram diferentes das décadas anteriores e que as respostas pastorais deveriam ser mais matizadas, de acordo com os tempos novos, marcados pelo pluralismo sem contornos, pela globalização avançada deste final de século, pela nova sensibilidade religiosa, manifestada por novos movimentos religiosos e novas espiritualidades que trabalham a dimensão afetiva e emocional das pessoas. Enfim, pelo dilagar-se do individualismo, próprio do que se chamou pós-modernidade.

A tarefa específica de Santo Domingo foi definir melhor o que se poderia entender por “nova evangelização”²⁷ como resposta à nova situação missionária da Igreja no continente no final desse milênio. Esse tema da nova evangelização não era novo. Já Medellín, na “Mensagem aos Povos latino-americanos” falara de “uma nova evangelização e catequese intensivas que atinjam as elites e as massas para obter uma fé lúcida e comprometida”²⁸, como resposta aos desafios da realidade. Já na década de 80 o Papa João Paulo II desde 1983, no Haiti, em discurso ao CELAM, insiste nessa tecla. Mas em que mesmo consiste essa “novidade” da nova evangelização? Essa era a questão a ser resolvida, sobretudo frente ao processo evangelizador do continente latino-americano a partir das conquistas de Espanha e Portugal. A 1ª evangelização tinha a sua moldura colonial a ser definitivamente superada. A evangelização que veio em seu lugar também tinha em sua base a cultura européia ocidental marcada pelo cristianismo, mas pouco respeitosa das culturas periféricas dos povos da América Latina (em Santo Domingo se acrescenta “e do Caribe”). Por isso mesmo, agora entra em cheio a preocupação pela diversidade cultural do continente. A riqueza cultural começa a ser valorizada no próprio processo de evangelização. Em suma, a nova evangelização deve ser, segundo o documento de Santo Domingo, uma “evangelização inculturada” a partir dos sujeitos pessoais e coletivos das várias culturas. Valoriza-se,

²⁶ Cf. C. CALIMAN, “Diretrizes preparam Santo Domingo”, *Salesianum* 58 (1996) 751-763; Idem, “Conclusões de Santo Domingo”, *Convergência* 262 (1993) 224-249.

²⁷ Cf. G. MELGUIZO YEPES, *La nueva Evangelización en el Magisterio de Juan Pablo II – el CELAM y la Preparación de la IV Conferencia*, fotocópia, 1991; P. GIGLIONI, “La Nozione di ‘nuova Evangelizzazione’ nel Magistero”, *Seminarium* 1991/1, 35-56.

²⁸ *Conclusões de Medellín*, Petrópolis: Vozes, 1969, p. 39.

desta forma, a riqueza cultural dos povos do continente. Por outro lado, impõe-se a convicção de que não há nova evangelização sem “promoção humana”. Aqui entra mais uma vez a preocupação de definir essa “promoção humana” não dentro de um outro quadro de referência, mas na tradição de Medellín, no sentido de uma “promoção integral”²⁹, ou seja, de uma “libertação integral”. Nela se reconhece a pessoa humana, especialmente o pobre, como sujeito ativo de sua libertação na sociedade e na Igreja. Portanto, uma evangelização que não promova a pessoa como sujeito na sociedade e na Igreja, como participante de um processo histórico de libertação integral é outra e não essa “nova” evangelização.

III. Balanço

Feitas as contas, depois de 30 anos de recepção criativa e momentos dramáticos de tensões e conflitos, o que mesmo ficou de Medellín? Quais foram os ganhos históricos mais relevantes? Quais as deficiências a serem assinaladas? Fazemos apenas um ensaio de balanço. Há passos nessa história de 3 décadas que apenas o tempo poderá dizer se foram acertados ou não. Uma coisa é certa, nesse período foram colocados os elementos indispensáveis à construção da nova identidade eclesial latino-americana. A consciência eclesial específica fortaleceu-se, alargou-se, sobretudo na base, e foi amplamente reconhecida na Igreja universal. Anotamos alguns pontos dessa passagem.

Começamos por alguns aspectos não suficientemente avaliados no processo de recepção de Medellín. Houve, sem dúvida, um sentimento de otimismo, julgado por alguns excessivo³⁰, quanto ao processo de libertação social e à participação da Igreja nele. Sentimento este ligado à euforia dos anos 60 e ao crédito dado ao marxismo como propulsor de libertação.

Ao lado desse aspecto, há um outro ligado às culturas da América Latina. Só com o decorrer do tempo se começou a prestar atenção a esse ponto crucial para a evangelização. A não percepção das diferenças culturais na discussão sobre o processo de libertação fez com que apenas lentamente se desse conta da importância da religiosidade popular, entre outras coisas.

²⁹ Cf. Documento de Santo Domingo, 302.

³⁰ Cf. S. GALILEIA, "Ejemplo de Recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y de Puebla", em G. ALBERIGIO - J. -P. JOSSUA, *La Recepción del Vaticano II*, Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 86-101.96.

A urgência das transformações estruturais exigidas pelo continente levou a militância eclesial a deixar na penumbra aspectos mais ligados à subjetividade, à experiência pessoal da fé e à especificidade da vida eclesial. Aos poucos, percebe-se a necessidade de aprofundar a espiritualidade para alimentar a caminhada. Esse desajuste entre o compromisso pela transformação e a alimentação espiritual levou muitos ao desgaste de energias e mesmo ao desmoronamento pessoal em detrimento do compromisso com a missão da Igreja e a transformação da sociedade.

Todavia, os ganhos dessas 3 décadas de recepção são amplamente favoráveis. Eles se alicerçam nas novas práticas da Igreja na América Latina e na inserção na vida do povo. Medellín continua sendo ponto de referência para a vida e ação da Igreja no continente. Anotamos rapidamente alguns pontos que marcam a nova consciência eclesial latino-americana e chegaram para ficar.

O primeiro deles é o percurso popular da Igreja na América Latina³¹. Ele expressa com nitidez a nova inserção social da Igreja na sociedade na ótica do pobre. A Igreja no continente passa do seu papel tradicional, de forte presença clerical, ao crescimento da presença do leigo, especialmente do pobre, como sujeito eclesial ativo e participante. Santo Domingo fala do protagonismo do leigo. A Igreja latino-americana assume uma visão crítico-libertadora da realidade e se torna uma instituição crítica na sociedade.

O segundo aspecto a ser assinalado é a ampliação da visão sócio-estrutural, tão marcante em Medellín, com uma visão sócio-cultural. Esse corretivo significa justamente o reconhecimento prático de que a visão sócio-estrutural ainda não diz tudo da situação concreta do sujeito. Faz parte do ser sujeito o mundo vital, das relações intersubjetivas e da subjetividade. Com esse passo se reconhece que o pobre do ponto de vista sócio-estrutural é também sujeito cultural ativo. A evangelização não pode guiar-se apenas pelo eixo sócio-estrutural onde, no mais das vezes, corre o risco de submeter-se de imediato a pulsões ideológicas conjunturais. Na verdade, o pano de fundo da evangelização é o que há de mais permanente, mais constante e mais profundo na vida do povo, sua riqueza cultural. Esse corretivo expressou-se com mais clareza no Documento de Santo Domingo.

O terceiro aspecto que sublinhamos diz respeito à valorização da dimensão profética na vida da Igreja, que se expressa pelas inúmeras testemunhas autênticas do Evangelho, na busca da justiça e da vida

³¹ Cf. J.B. LIBANIO, "A Igreja latino-americana: Balanço, Tensões e Perspectivas", em J.O. BEOZZO et alii, *Vida, Clamor e Esperança*, S. Paulo: Loyola, 1992, pp. 113-122.

plena, manifestando o poder libertador de Jesus Cristo como serviço, em perspectiva autenticamente evangélica.

Sob o impulso do Concílio, a consciência eclesial que nasce em Medellín se amplia para o vasto mundo de hoje. Partindo de uma visão histórica e crítica da sociedade como sociedade conflitiva, a Igreja ensaiou uma nova inserção na sociedade que a pudesse realizar como serviço ao mundo a partir do pobre. Aprofunda a consciência da missão evangelizadora, antes vista como ação de “corpos especializados” tais como clero, religiosos, laicato letrado..., para uma compreensão da Igreja toda ministerial, a serviço do Evangelho dentro do mundo. Cresce assim a consciência de que a Igreja não constitui um espaço separado de salvação, mas sim sacramento da salvação no mundo. Ela realiza a sua história não em separado da história humana, mas dentro dela como presença do dinamismo libertador do Evangelho. Para a ação pastoral isso significa que ela não se perfaz apenas como ação dentro da Igreja, onde a realidade exterior parece estranha e despida de sentido salvífico, mas no espaço aberto da sociedade pluralista, secular por um lado, injusta e desigual, por outro.

Depois de trinta anos³², os tempos são diferentes, há novos desafios e outras exigências, mas o “núcleo duro” de Medellín, fiel às linhas mestras do Concílio, não está superado. Ele nos ensinou a nos aproximarmos da realidade à luz da fé, atentos aos sinais dos tempos. Essa continua sendo uma exigência para o cumprimento da missão de evangelizar³³. Continua o desafio da pobreza, agora agravada pela crescente exclusão social. Continua o desafio da reflexão teológica adequada, tarefa empreendida corajosamente pela teologia da libertação, para fundamentar a missão evangelizadora, profética e transformadora, da Igreja na sociedade latino-americana. Continua o desafio da formação das comunidades cristãs, sobretudo, para uma nova consciência missionária. A partir, sobretudo, da década de 90 e nessa virada de milênio, a nova consciência eclesial, configurada a partir de Medellín, tem pela frente a emergência de uma nova sensibilidade religiosa e novas espiritualidades, marcadas não mais pela razão moderna histórica e crítica, mas pela sensibilidade pós-moder-

³² Cf. G. GUTIERREZ, "Atualidade de Medellín", em *Conclusões da Conferência de Medellín*. S. Paulo: Paulinas, 1998, pp. 237-252. Trata-se de uma edição comemorativa dos 30 anos. Tem o subtítulo: "Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?" Cf. também C. BOFF, "A Originalidade histórica de Medellín". *Convergência* 317 (1998) 568-575.

³³ O Documento de Puebla diz textualmente: "Depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, a Igreja tem conquistado paulatinamente a consciência cada vez mais clara e profunda de que a evangelização é sua missão fundamental e de que não é possível o seu cumprimento sem que se faça o esforço permanente para reconhecer a realidade e adaptar a mensagem cristã ao homem de hoje dinâmica, atraente e convincentemente" (85).

na, que da ênfase à via experiencial, emotiva e intuitiva, antes que a via doutrinal, racional e cognitiva.

Mais especificamente, o que se esboça no horizonte eclesial na América Latina é o confronto entre a nova consciência eclesial, gestada no Concílio e nascida em Medellín, com a “nebulosa carismático-pentecostal”³⁴, com aspectos de uma religião “terapêutica”, em plena evolução dentro do cristianismo e que está influenciando a vida e a sensibilidade eclesial na virada para o terceiro milênio do cristianismo. Esse confronto não pode e não deve ser vivido e interpretado desligado do conjunto da história da Igreja, com sentimentos apocalípticos, como se fosse o inexorável fim de uma utopia, mas à luz da pedra angular, Jesus Cristo, sua prática de vida, sua obra histórica e o seguimento nele iniciado. Não adianta chorar a história que passou. A vocação da Igreja é constantemente confrontar-se com a história a partir da sua ligação com o Senhor da história. A semente evangélica, que brota sempre nova, continua sendo a força que reconduz a comunidade cristã ao seu fundamento, tornando-a fermento sempre novo para o mundo em transformação.

Cleto Caliman SDB, por vários anos assessor da CNBB e membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB. Atualmente é diretor do Instituto Filosófico e Teológico dos Religiosos de Belo Horizonte — ISTA. Tem publicado artigos nas revistas *Convergência* e *Perspectiva Teológica*.

Endereço: Cx. Postal 205
30161-970 *Belo Horizonte* - MG
e-mail: caliman@gcsnet.com.br

³⁴ Cf. C. CALIMAN, "O Desafio Pentecostal. Aproximação teológica", *Perspectiva Teológica* 28 (1996) 295-309.