

Spanish/Portuguese
Issue

MEDELLIN, 50 YEARS LATER

MEDELLÍN, 50 AÑOS DESPUÉS



VOICES

BY: LUIZ CARLOS SUSIN & GERALDINA CÊSPEDES (COORDS.)
E. HOORNAERT, V. CODINA, R. ROSALES,
M. DA COSTA, M. BARROS, D. IRARRÁZAVAL,
L. INFANTI, J.M. VIGIL, C.A. CUNHA, G. DE MORI

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
VOLUME XLI - 2018/1 NEW SERIES JANUARY-JULY 2018

Our cover / Nuestra portada:

- *Mural by Maximino Cerezo in Medellín, in the chapel of the Pastoral Institute of CELAM in its former headquarters in Medellín. Mural de Maximino Cerezo en Medellín, en la capilla del Instituto de Pastoral del CELAM en su antigua sede de Medellín.*

- *Below: Chapel of the Major Seminary of Medellín, which was the venue of the II General Conference of the Latin American Episcopate. Abajo: Capilla del Seminario Mayor de Medellín, seminario que fue sede de la IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.*

Interior Pictures / Fotos interiores: *Details of the mural, and photos related to the celebration of the Medellín Conference. Detalles del mural, y fotos relacionadas con la celebración de la Conferencia de Medellín.*

MEDELLIN, 50 YEARS LATER

MEDELLÍN, 50 AÑOS DESPUÉS

VOICES

RELEASE 1.2

<http://eatwot.net/VOICES>



MEDELLIN, 50 YEARS LATER

MEDELLÍN, 50 AÑOS DESPUÉS

VOICES

<http://eatwot.net/VOICES>

<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANs
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE

VOICES, Theological Journal of EATWOT,
the Ecumenical Association of Third World Theologians

New Series, Volume XLI
Number 2018/1, January-July 2018

Free Digital Printable Bilingual Edition
Release 1.0 of July 31, 2018, ISSN: 2222-0763

- Dossier's Editor for this VOICES issue: Luiz Carlos Susin and Geraldina Céspedes
- Cover and lay out of this issue: Lorenzo Barría and Jose M. Vigil

EATWOT's Editorial Team: being renewed.
Acting VOICES' General Editor: José María Vigil

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact the EATWOT asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.

You can download VOICES freely, at: <http://eatwot.net/VOICES>
or at EATWOT's publications' site: <https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

E A T W O T
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
A S E T T

EATWOT's web addresses:

All EATWOT's address..... eatwot.net
Institutional:..... <https://eatwot.academia.edu/EATWOT>
Journal:..... eatwot.net/VOICES
Commissions:..... InternationalTheologicalCommission.org
www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org
www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org

Others:..... www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
www.tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

CONTENTS - CONTENIDO

Presentation / Apresentação.....	9
Medellín, não caiu do céu.....	23
<i>Eduardo HOORNAERT, Brasil</i>	
Medellín en su contexto eclesial.....	41
<i>Víctor CODINA, Bolivia</i>	
Los documentos de Medellín.....	51
<i>Raúl ROSALES, Chile</i>	
A opção pelos Jovens.....	63
<i>Rosemari Fernandes DA COSTA, Brasil</i>	



O sopro do Espírito em Medellín.....	77
<i>Marcelo BARROS, Brasil</i>	
Medellín: memoria y provocación.....	91
<i>Geraldina CÉSPEDES, Guatemala</i>	
Realismo utópico en trayectorias eclesiales.....	103
<i>Diego IRARRÁZAVAL, Chile</i>	
Lo que no estaba en Medellín y está ahora ante nosotros.....	113
<i>Luis INFANTI...</i>	
50 años de hisoria espiritual con la opción por los pobres.....	123.
<i>José M^a VIGIL, Panamá</i>	
Provocações decoloniais à teologia e ao espírito de Medellín.....	141
<i>Carlos Alberto Motta da CUNHA e Geraldo Luiz DE MORI, Brasil</i>	





Presentation

The city of Medellín, situated in a high valley between two Andean mountain ranges, in the tropical zone of the planet, is known in Colombia as the city of "eternal spring", city of flowers. In the year 1968, the spring of Prague began, which slowly began to revolutionize the Soviet Union, the spring of Paris, which revolutionized the culture of the West, especially youth culture, the Woodstock spring in the United States, which became an experiment of freedom and transgressive collective love. In Latin America, in the clash between the increasing authoritarianism of the state in the service of the hegemonic classes and the libertarian guerrilla, the Medellín spring became a lasting ecclesial signal.

In 2018, the Assembly of Medellín, an assembly of bishops that make up the Latin American Episcopal Conference (CELAM) of the Catholic Church, will be completing 50 years of golden wedding anniversary. Because of its great repercussion, that assembly became a spring and youth milestone not only for the Catholic Church but, because of its pastoral priorities, it had repercussions on the ecumenical path of several Christian Churches. And not only from Latin America but from the various continents of the South and even from the North. It became a pastoral but also a theological milestone: the theologies of liberation, born contemporaneously with Medellín, while giving the assembly elements to express itself, found in it an authority with solid referential for its growth and its service to the contemporary world from Latin America. The social movements of liberation around the world have found in their language an epistemology for themselves.

What happened fifty years ago in Medellín can be summed up in three points: a) a realistic and honest look of pastors for the clamorous reality of the Latin American peoples; b) a preferential option for the poor as a Christian pastoral attitude with an evangelical inspiration; c) an evangelical criterion of discernment that can be called "principle-liberation", establishing peace only through the struggle for justice. The "evangelical preferential option for the poor" and "liberation" as the principle and path of evangelization and peace through justice became theologically vigor-

ous and pastorally fertile categories that overflowed Latin America, found in the other continents processes in the same direction.

Thus was born the first non-Eurocentric and truly planetary theology. From the Catholic point of view it is difficult to think of Medellín without the precedent of the Second Vatican Council, but within various Churches and even of diverse religious traditions, the clamor for liberation and the question of peace through justice have become a firm sign of times. The poor as a theological place and as an ecclesial subject according to the scandal of the gospel became a criterion of return to the sources, of refreshment and nourishment of hope, in addition to being a criterion of Christian authenticity in Medellín's theological theology.

Medellín is, therefore, an inspiring framework. After fifty years, in times of "pope Francisco", of pluralism and interreligious dialogue, of exacerbation of the market and financial capitalism, inequality and the global threat of ecology, where we are? What is the memory and the interpretation of the journey? And what about the future, taking into account the new post-Medellin contexts and events?

This publication takes up what has become a tradition and an inheritance to explore the possibilities not yet exhausted of Medellín, with its necessary reinterpretation, on the one hand, and, on the other hand, rehearses, in the face of new historical contexts, the which can and should be added to Medellín and the path of this half century in which, for example, feminist and gender issues, ethnic, indigenous cultures, and religious pluralism such as ecological issues and global issues have entered the pastoral and theological agenda . Medellín was characterized by the leading role of the alliance between Church pastors and the poor people of the Latin American and Caribbean continent. With a re-reading of Medellín's options, in these times of new extremes and increasing global inequality, crisis of utopia and hope, but, on the other hand, times of a pope who is inspired by Francisco de Assis, there are still flowers and fruits of this long and unstable spring? The articles that follow help us understand some absolutely essential aspects of Medellín as a process still open to new fruits.

With **Eduardo Hoornaert**, a historian dedicated to Christianity, the Medellín event is contextualized in the Church's long history. The writer examines the tension between the good news to the poor and the ecclesiastical institutionalization. From Marcian to Medellín, passing through the Franciscan paradigm, in the clash between the simplicity of origin of Christianity and its historical triumphalism, the author concludes with

two priorities implied in each other: the overcoming of clericalism and the awakening of the conscience of the lay Christian.

Víctor Codina, with his fine ecclesial observation, places the assembly of Medellín in the context of the twentieth century, of the ecclesiological and theological struggles that crossed the century and preceded Medellín, especially the event of the Second Vatican Council and the social, ecclesiological and theological movements that the prepared Medellín is the voice of the bishops who at the Council applauded the boldness of renewal and those who participated in the Pact of Catacomb, a pact deployed in Medellín texts. The columnist also recalls the impact of Paul VI's recent encyclical *Populorum Progressio* (1967) on Medellín.

Raúl Rosales focuses on the texts produced in the two weeks of the assembly of Medellín, emphasizing the realism of the diagnoses, realism of who knows what he is talking about, with incisive analyzes of the forces that resist the desired transformation. According to the writer, the most important thing is that the texts stimulate the empowerment of a new subject, the people in social movements. The bishops even point out steps to be taken for a real transformation. Therefore, according to the author, the texts are loaded with a prophetic theology and pastoral witness.

Rosemary Fernandes da Costa, a theologian and university professor well connected with the youths from the outskirts of Rio de Janeiro to the university, carefully analyzes in her article the option of Medellín by young people and confronts with the phenomenology of the youth of the 21st century. It traverses and elaborates a "history" of youth tendencies in the past 50 years, flowing into the necessary neologism of "dialogue" to indicate the new condition of youthful subjectivity, a "relational subjectivity" that surpasses Kant, Hegel, Nietzsche and Heidegger together.

Marcelo Barros, a monk always attentive to the ecumenical path of the Churches, observes here first the apparent strangeness of the absence of ecumenical references in Medellín texts. Not even Council quotations in that sense. However, as in the Council, in Medellín there were non-Catholic observers, which the later assemblies forgot. More important, according to the Council, ecumenism seems "naturalized", according to Marcelo Barros, ecumenism already incorporated as an essential part of the way to be done. And although slowly and with difficulty because the Catholic Church is a "majority" Church, Medellín remains a landmark not only for the presence of observers who took much of Medellín's spirit to their Churches, but for having done what later did not have more and do not yet have the courage to do: Eucharistic hospitality. In

Medellín, observers shared the Eucharistic celebration, witnessing that the Eucharist is not only possible with the unity achieved but also as an anticipation of the unity to be worked.

Geraldina Céspedes opens the range for post-Medellin affairs, which were not precisely few. After a time of effervescence, of development and attainment of the fullness of what we could call the fullness of the theology of the option for the poor - that of liberation -, its potential for evangelical flowering was opened very early to welcome the poor not only to the "economically poor", who, of course, had been the "first on the list", for obviousness we would say physics, not by theological exclusivity. Geraldina takes up the historical periscope of that moment and the account of that joyous opening that we live, each day more welcoming and discerning.

Diego Irarrázaval, finally, draws inspiration from popular and ecclesial cultures and spiritualities to weave, as in Medellín, the necessary utopia with historical realism, utopia under the sign of hope and faith, this certainty that one is not alone on the road to future. At a time when there is a certain "conservative" youth in the Churches, which turns to utopias mended with remnants of the past, in a posture of "retro-utopia", according to Zigmund Bauman's intriguing posthumous analysis, believe that the way is for the future and not for the past is crucial. And utopia is both the vision and the dream so strong of the future that it also becomes critical of the past and the present, liberating for the future. What Medellín did 50 years ago is what we need to do now.

Luis Infanti de la Mora, bishop of the Apostolic Vicariate of Aysén, Chile, attentive to the ever more urgent question of ecology, recalls in his article that the ecological drama was not yet sufficiently in the ecclesial conscience in Medellín, that was slowly emerging, but it is today ahead of us in an ineluctable way. He underlines, in chorus with the first Latin American pope, that the powers that oppress the poor are the same ones that are thought to be the owners of life in all its forms, that is, the market that turns everything into merchandise. What unites the voice of the bishops in Medellín and the voice of all.

José Maria Vigil opens the flight to spirituality: the path opened by the Medellín event was a particularly spiritual leap, a gale felt in the bow of the crowd with all its "organic intellectuals" inside it. We even recognized the exhaustion that the spirituality of the option for the poor, that is, the Spirituality of the great name of liberation, had neither father nor mother nor founder. It was a tsunami -avant la lettre- that catapulted everyone to a new world, to a New Church, to the recovered Christ, and to a new spirituality. It was really a high point, and the beginning of a

new story. There was no other time yet. It is to reflect and to contemplate so much history lived, heroic, and martyr, even without physical martyrdom. Medellín is the symbol of the founding memory of our Latin American Church that can no longer die.

Finally, the refined article by **Carlos Alberto Motta Cunha** and **Geraldo Luiz De Mori**, who did not integrate Minga into Latin American journals, but here in Voices it enriches and stimulates to think the anticipation of Medellín in relation to the abundant current literature on colonization and the "decolonial turn" of knowledge, of epistemology, and of reality itself, a critical and liberating anticipation, pragmatic and densely prophetic. Another article creates a link between Medellín and what is hot new today in the face of theological and epistemological debates.

The year 1968, the year of Prague, Paris, Woodstock and Medellín, is the year "not over" according to the title of a documentary on the events of that year's water dividers emblematic. The Ecumenical Association of Theologians and Theologians of the Third World is grateful for the efforts of each writer who collaborated with this Minga, this joint work, which helps us to think, deepen and celebrate in a productive way this 50th anniversary, which nevertheless still has an agenda open to the front, including new and crucial issues. The articles of this Minga certainly



Pablo VI llega a la Plaza Bolívar de Bogotá, agosto 1968

do not exhaust other themes and other glances about Medellín and its unfoldings. Other approaches are possible and certainly other publications will add up to this commemorative and thought-provoking date. This is the collaboration that EATWOT / ASETT offers thus saying "present" in the fiftieth anniversary of the spring of Medellín.

Luiz Carlos SUSIN

Porto Alegre, Brazil

<http://eatwot.net/VOICES>

<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>





Apresentação

A cidade de Medellín, situada num vale elevado entre duas cadeias de montanhas andinas, na zona tropical do planeta, é conhecida na Colômbia como a cidade da “eterna primavera”, cidade das flores. No ano de 1968 aconteceram a primavera de Praga, que começou a revolucionar lentamente a União Soviética, a primavera de Paris, que revolucionou a cultura do Ocidente, sobretudo a cultura juvenil, a primavera de Woodstock, nos Estados Unidos, que se constituiu em um experimento de liberdade e amor coletivo transgressivo. Na América Latina, no embate entre o autoritarismo crescente do Estado a serviço das classes hegemônicas e a guerrilha libertária, a primavera de Medellín tornou-se um sinal eclesial duradouro.

No ano de 2018 a Assembleia de Medellín, assembleia dos episcopados que compõem a Confederação Episcopal Latino-americana (CELAM) da Igreja Católica, estará completando 50 anos, bodas de ouro. Por sua grande repercussão, aquela assembleia se tornou um marco primaveril e juvenil não só para a Igreja Católica mas, por suas prioridades pastorais, repercutiu no caminho ecumênico de várias Igrejas cristãs. E não só da América Latina mas dos diversos continentes do sul e mesmo do norte. Tornou-se um marco não só pastoral mas também teológico: as teologias de libertação, nascentes contemporaneamente a Medellín, ao mesmo tempo que deram à assembleia elementos para se expressar, encontraram nela uma autoridade com referencial sólido para seu crescimento e seu serviço ao mundo contemporâneo a partir da América Latina. Os movimentos sociais de libertação ao redor do mundo encontraram em sua linguagem uma epistemologia para si mesmos.

O que aconteceu de especial há cinquenta anos em Medellín pode ser resumido introdutoriamente em três pontos: a) um olhar realista e honesto de pastores para a realidade clamorosa dos povos latino-americanos; b) uma opção preferencial pelos pobres como postura pastoral cristã com inspiração evangélica; c) um critério evangélico de discernimento

que pode ser chamado de “princípio-libertação”, com estabelecimento da paz somente mediante a luta por justiça. A “evangélica opção preferencial pelos pobres” e a “libertação” como princípio e caminho da evangelização e da paz mediante a justiça se tornaram categorias teologicamente vigorosas e pastoralmente fecundas que desbordaram a América Latina, encontraram nos demais continentes processos na mesma orientação.

Assim nasceu a primeira teologia não eurocêntrica e realmente planetária. Do ponto de vista católico é difícil pensar Medellín sem o precedente do Concílio Vaticano II, mas no seio de diversas Igrejas e inclusive de diversas tradições religiosas, o clamor por libertação, e a questão da paz mediante a justiça, se tornaram um firme sinal dos tempos contemporâneos. Os pobres como lugar teológico e como sujeito eclesial segundo o escândalo do evangelho se tornaram critério de volta às fontes, de atualização e alimento de esperança, além de ser critério de autenticidade cristã na teologia herdeira de Medellín.

Medellín é, pois, um marco inspirador. Depois de cinquenta anos, em tempos de “papa Francisco”, de pluralismo e diálogo inter-religioso, de exacerbação do mercado e do capitalismo financeiro, da desigualdade e da ameaça global da ecologia, por onde andamos? Qual a memória e a interpretação do caminho percorrido? E qual o futuro, levando em conta os novos contextos e acontecimentos pós-Medellín?

A presente publicação retoma o que veio se constituindo em uma tradição e em uma herança para explorar as possibilidades ainda não esgotadas de Medellín, com sua necessária reinterpretação, por um lado, e, por outro lado, ensaia, diante de novos contextos históricos, o que pode e até deve ser acrescentado a Medellín e ao caminho deste meio século nos quais, por exemplo, questões feministas e de gênero, de culturas étnicas, indígenas, e de pluralismo religioso, como questões ecológicas e questões globais entraram na pauta pastoral e teológica. Medellín se caracterizou pelo protagonismo da aliança entre pastores da Igreja e o povo pobre do continente latino-americano e caribenho. Com uma releitura das opções de Medellín, nesses tempos de novos extremos e de desigualdade global crescente, de crise de utopia e de esperança, mas, por outro lado, tempos de um papa que se inspira em Francisco de Assis, há ainda flores e frutos desta longa e instável primavera? Os artigos que seguem nos ajudam a compreender alguns aspectos absolutamente essenciais de Medellín como um processo ainda aberto a novos frutos.

Com **Eduardo Hoornaert**, historiador consagrado em matéria de cristianismo, o acontecimento de Medellín é contextualizado na histó-

ria de longa duração da Igreja. O articulista examina a tensão entre a boa notícia aos pobres e a institucionalização eclesial. De Marcião a Medellín, passando pelo paradigma franciscano, no embate entre a simplicidade de origem do cristianismo e seu triunfalismo histórico, o autor conclui com duas prioridades implicadas uma na outra: a superação do clericalismo e o despertar da consciência do cristão leigo.

Víctor Codina, com sua fina observação eclesial, situa a assembleia de Medellín no contexto do século XX, dos embates eclesiológicos e teológicos que atravessaram o século e precederam Medellín, sobretudo o acontecimento do Concílio Vaticano II e os movimentos sociais, eclesiológicos e teológicos que o prepararam. Medellín é a voz dos bispos que no Concílio aplaudiram a ousadia da renovação e dos que participaram do Pacto da Catacumba, pacto desdobrado nos textos de Medellín. O articulista lembra ainda o impacto sobre Medellín da recente encíclica *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI.

Raúl Rosales se debruça sobre os textos produzidos nas duas semanas da assembleia de Medellín, sublinhando o realismo dos diagnósticos, realismo próprio de quem sabe do que está falando, com análises incisivas das forças que resistem à transformação desejada. Segundo o articulista, o mais importante é que os textos estimulam o empoderamento de um novo sujeito, o povo em movimentos sociais. Os bispos apontam inclusive passos a serem dados para uma real transformação. Por isso, segundo o autor, os textos estão carregados de uma teologia profética e de testemunho pastoral.

Rosemary Fernandes da Costa, teóloga e professora universitária bem conectada com as juventudes desde as periferias do Rio de Janeiro até a universidade, analisa com cuidado em seu artigo a opção de Medellín pelos jovens e confronta com a fenomenologia das juventudes do século XXI. Percorre e elabora uma “história” das tendências da juventude nos 50 anos passados, desaguando no neologismo necessário da “dialogia” para indicar a nova condição da subjetividade juvenil, uma “subjetividade relacional” que supera Kant, Hegel, Nietzsche e Heidegger juntos.

Marcelo Barros, monge sempre atento ao caminho ecumênico das Igrejas, observa aqui em primeiro lugar a aparente estranheza da ausência de referências ecumênicas nos textos de Medellín. Nem mesmo citações conciliares nesse sentido. No entanto, como no Concílio, em Medellín estiveram observadores não católicos, o que as assembleias posteriores esqueceram. O mais importante é que, seguindo o Concílio, o ecumenismo parece “naturalizado”, segundo Marcelo Barros, ecumenismo já incorporado como parte essencial do caminho a ser feito. E, embora

lentamente e com dificuldade por ser a Igreja Católica uma Igreja de “maioria”, Medellín permanece um marco não só pela presença de observadores que levaram muito do espírito de Medellín para suas Igrejas, mas por ter feito o que depois não se teve mais e não se tem ainda coragem de fazer: hospitalidade eucarística. Em Medellín os observadores comungaram na celebração eucarística, testemunhando que a Eucaristia não é somente possível com a unidade realizada mas como antecipação da unidade a ser trabalhada.

Geraldina Céspedes abre o leque para os assuntos pos-medellín, que não foram poucos precisamente. Depois de um tempo de efervescença, de desenvolvimento e consecução da plenitude do que poderíamos chamar de plenitude da teologia da opção pelos pobres— a da libertação—, abriu-se muito cedo o seu potencial da floração evangélica para acolher aos pobres todos, não só aos «economicamente pobres», que, logicamente, tinham sido os «primeiros da lista», por obviedade diríamos física, não por exclusividade teológica. Geraldina retoma o periscópio histórico daquele momento e da conta daquela gozosa abertura que vivemos, a cada dia mais acolhedora e discernidora.

Diego Irarrázaval, finalmente, recolhe inspiração nas culturas e espiritualidades populares e eclesiais para tecer, como em Medellín, a necessária utopia com realismo histórico, utopia sob o signo da esperança e da fé, esta certeza de que não se está solitário no caminho para o futuro. Nesse tempo em que há uma certa juventude “conservadora” nas Igrejas, que se volta para utopias remendadas com restos de passado, numa postura de “retro-utopia”, segundo a intrigante análise de Zigmund Bauman em livro póstumo, acreditar novamente na possibilidade de futuro, acreditar que o caminho é para o futuro e não para o passado, é crucial. E a utopia é ao mesmo tempo a visão e o sonho tão forte de futuro que se torna também crítica do passado e do presente, liberando para o futuro. O que Medellín fez há 50 anos é necessário que façamos agora.

Luis Infanti de la Mora, bispo no vicariato apostólico de Aysén, Chile, atento à questão cada vez mais premente da ecologia, lembra em seu artigo que o drama ecológico não estava ainda suficientemente na consciência eclesial em Medellín, que foi emergindo lentamente, mas está hoje à nossa frente de modo inelutável. Sublinha, fazendo coro com o primeiro papa latino-americano, que os poderes que oprimem os pobres são os mesmos que se pensam donos da vida em todas as suas formas, ou seja, o mercado que transforma tudo em mercadoria. O que une a voz dos bispos em Medellín e a voz de toda vida que habita a casa comum é o grito de respeito ao Bem Comum, que o mercado não quer ouvir, que se torna um conflito crescente e uma tragédia anunciada de proporções imensas.

José Maria Vigil abre o voo para a espiritualidade: o caminho aberto pelo evento de Medellín foi um pulo sobre todo espiritual, um vendaval sentido no bojo do povão com todos seus «intelectuais orgânicos» dentro dele. Reconhecimos então até a extenuação que a espiritualidade da opção pelos pobres, ou seja, a Espiritualidade do grande nome da libertação, não tinha pai nem mãe nem fundador. Foi um tsunami –avant la lettre– que catapultou a todos para um mundo novo, para uma Igreja Nova, seguindo ao Cristo recuperado, e com uma espiritualidade nova. Foi com verdade um ponto alto, e o começo de uma nova história. Ainda não houve um outro momento àquela altura. É para refletir e para contemplar tanta história vivida, heroica, e mártir, mesmo sem martírio físico. Medellín é o símbolo da memória fundante da nossa Igreja Latino-americana que já não pode morrer.

Finalmente, o refinado artigo de **Carlos Alberto Motta Cunha** e **Geraldo Luiz De Mori**, que não chegou a integrar a Minga para revistas latino-americanas, mas aqui em Voices enriquece e estimula a pensar a antecipação de Medellín em relação à abundante literatura atual sobre colonização e o “giro decolonial” do conhecimento, da epistemologia, enfim da própria realidade, uma antecipação crítica e libertadora, pragmática e densamente profética. Mais um artigo que cria um enlace entre Medellín e o que hoje há de novo e candente na frente de debates teológicos e epistemológicos.

O ano de 1968, ano de Praga, de Paris, de Woodstock e de Medellín, é o ano “que não acabou” segundo o título de um documentário sobre os acontecimentos divisores de água daquele ano emblemático. A Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo agradece o esforço de cada articulista que colaborou para esta Minga, este trabalho conjunto, que nos ajuda a pensar, a aprofundar e celebrar de forma produtiva este cinquentenário que, no entanto, ainda tem uma agenda aberta pela frente, inclusive com questões novas e cruciais. Os artigos desta Minga certamente não esgotam outros temas e outros olhares sobre Medellín e seus desdobramentos. Outras abordagens são possíveis e certamente outras publicações se somarão a esta data comemorativa e instigante. Esta é a colaboração que EATWOT/ASETT oferece dizendo-se assim “presente” no cinquentenário da primavera de Medellín.

Luiz Carlos SUSIN

Porto Alegre, Brasil

<http://eatwot.net/VOICES>

<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

2a Conferencia
General del
Episcopado
Latinoamericano

Documento de Medellín

Conclusiones



La Iglesia en la actual transformación
de América Latina a la Luz del Concilio



Firma de las actas y documentos de la Conferencia, 28 de agosto de 1968

«MINGA»

**A LATIN AMERICAN EATWOT'S SERVICE
FOR THEOLOGICAL JOURNALS**



Medellín 1968 não caiu do céu

Eduardo HOORNAERT

Salvador, Brasil

Um acontecimento que tem a dimensão de séculos

Em Medellín 1968, a Igreja católica reassume uma caminhada que abandonara durante longos séculos. Pois há de se cavar fundo na história para descobrir em que momento a ‘opção pelo pobre’ começou a suscitar suspeitas e foi sumindo, aos poucos, das agendas eclesiais e dos planos pastorais. Talvez um episódio quase esquecido, ocorrido no século II, possa dar uma pista.

Quando Marcião, um cristão do Ponto (no extremo leste da Ásia Menor, ao sul do Mar Negro), filho de um rico fabricante de navios, veio viver em Roma e se inseriu numa comunidade cristã, ele estranhou o modo em que o cristianismo era vivido na grande cidade. Ritos e preces, sermões e exortações, tudo isso lhe parecia superficialidade, mediocridade e leviandade. Em sua terra natal, Marcião aprendera a ver em Jesus um Deus humilde, compassivo e pobre, enquanto na Capital do Império ele bateu de cara com um Deus sentado em trono persa, onipotente e absolutista, um *Ihwh Tseva’ot*, dono supremo do céu e da terra. Marcião ficou revoltado e fez circular um texto intitulado ‘Antíteses’, em que colocou questões de fundo: os cristãos de Roma entendem mesmo o Deus que se revela em Jesus? Eles conhecem o evangelho? Suas orações são dirigidas ao Deus de Jesus ou ao Deus onipotente da tradição religiosa? Após intensas discussões, Marcião foi obrigado a abandonar a comunidade romana, recebeu de volta o dinheiro que tinha entregue aos presbíteros na entrada e voltou a seu país de origem.

Esse caso teve grandes repercussões (como comprova a vasta literatura em torno) e marcou atitudes de lideranças cristãs ao longo de séculos. Não se aceitaram mais críticas do tipo que Marcião tinha feito. Ele foi declarado herege, o ‘pai dos hereges’, e sua imagem assimilada à

de Judas. O tema do cristianismo evangélico, levantado com tanto ímpeto por Marcião, se tornou suspeito. Quem tivesse interesse em subir na escala hierárquica tinha o cuidado de não falar em pobreza evangélica.

Houve, decerto, ao longo da história, numerosos casos em que cristãos se sensibilizaram com a vida dos pobres e atuaram em seu benefício, como mostram as vidas de São Martinho, São Francisco, São Vicente de Paulo e muitos outros. Nem faltam, ao longo da história, instituições de caridade e de amparo aos pobres, hospícios e hospitais, obras sociais, orfanatos e creches. Mas a discussão acerca do tema da pobreza evangélica não aparece mais. É um tema ‘herético’.

Uma igreja autocentrada

O silenciamento em torno da pobreza evangélica desemboca, no auge da Idade Média (século XII em diante), numa igreja autocentrada. A partir dos grandes papas do período entre o século XI e o século XIII, como Gregório VII (1073-1085), Inocêncio III (1198-1216) e Bonifácio VIII (1294-1303), a igreja vira uma grande empresa, que controla a vida das pessoas e as instituições públicas. Imagina-se que o crescimento da instituição cristã implique automaticamente na maior divulgação do evangelho. As autoridades se comprazem em verificar que a empresa da igreja sobre as sociedades se consolida sempre mais. A igreja se torna autorreferencial (como diz o Papa Francisco), autocentrada, triunfalista, narcisista (mais um termo do Papa Francisco). Líderes eclesiásticos são valorizados na medida em que se mostram bons empresários, como comprova a história dos três pontificados acima mencionados. Valoriza-se a eficiência administrativa. A igreja olha para si mesma com satisfação: aumenta sempre mais seu controle sobre a população. A expressão ‘reforma da igreja’, que volta repetidamente nos documentos da época, (*ecclesia semper reformanda, in capite et in membris*) deve ser interpretada dentro desse marco referencial. Reforma significa aperfeiçoamento dos instrumentos de controle sobre a sociedade. Tudo é direcionado para esse fim: os sacramentos, as paróquias, as indulgências, as devoções, as peregrinações. Orgulhosa de seus grandes feitos de engenharia administrativa, a igreja alimenta, em seus colaboradores, tendências ao carreirismo. Clérigos eficientes podem contar com um futuro esplendoroso, inclusive com aceitação garantida por parte do ‘povo fiel’.

Tudo isso acaba criando uma neurose que se expressa na tão falada Inquisição. Essa decorre da extremada vontade de controlar tudo, até os recônditos da consciência e da imaginação. Embora os excessos da Inquisição se limitem ao Sul da França e ao século XIII, a mentalidade inquisicional se instala definitivamente na igreja e se apodera da hierar-

quia. A bula 'Excommunicamus', do Papa Gregório IX (1231), tem vigência para toda a cristandade, assim como a permissão, dada pelo Papa Inocêncio IV em 1252, do uso da tortura em interrogatórios. Espalha-se uma síndrome de delações. Todos, todas, afinal, podem ser considerados(as) suspeitos(as) de 'heresia'. A mentalidade inquisicional vira um mostro que devora tudo e nem poupa os próprios inquisidores. Pois, não raramente, os inquisidores morrem de medo uns dos outros, já que todos são potencialmente suspeitos de heresia. Todos têm medo de todos, ninguém confia em ninguém. A história da igreja, nessas condições, vira um emaranhado inextricável de tramas, histórias, intrigas, conspirações e corrupções.

O caso do Papa Celestino V

Em meio a essas intrigas aparece o Papa Celestino V (1294), colocado no trono por cardeais que pensam que só um santo seria capaz de salvar a igreja. Mas Celestino não suporta o modo de vida dos cardeais e o vai-e-vem de bispos e abades que vêm a Roma, as bolsas cheias de moedas, para arranjar 'benefícios', isenções de impostos papais, mais terras, mais mosteiros, mais fazendas e sítios. Ele se enclausura numa pequena cela dentro de uma imensa sala do Vaticano. Só aguenta cinco meses nessa vida e retorna ao seu eremitério, deixando o cargo livre para seu usurpador, o Papa Bonifácio VIII. Tudo volta ao normal e Celestino V vira um episódio sem sequelas.

O franciscanismo

No mesmo século XIII surgem movimentos mais eficazes. O realce aqui é o movimento franciscano, que toma o cuidado em não se indispor com a hierarquia, sob pena de ser considerado suspeito de heresia e desse modo exposto a procedimentos de repressão. Não se questiona, pelo menos em público, a riqueza dos clérigos. Todos têm medo da Inquisição. Desse modo, os frades que acompanham Francisco se apresentam como auxiliares do clero e assim conseguem a bênção do Papa Inocêncio III em 1215. Bem diferente é a história dos valdenses, que se recusam a colaborar com o clero e logo ficam expostos à crueldade da Inquisição. São seguidores de Pedro Valdés, um rico comerciante de Lyon que renuncia à sua fortuna e se torna pregador errante, praticante da pobreza evangélica. Os valdenses são excomungados em 1182 e dois anos mais tarde formalmente declarados 'hereges'.

Ao longo de pelo menos dois séculos, o movimento franciscano é violentamente sacudido por correntes internas e só encontra certa estabilidade a partir do século XV. O frade pode dispor de algum 'bem', além

de sua alimentação diária, de sua roupa e uma mínima segurança pessoal? Pode morar em convento ou tem de viver na rua? Os diversos nomes que os frades adotam até hoje (menores, observantes, da ‘estrita observância’, espirituais, conventuais, capuchinhos etc.) dão testemunho de uma história nada tranquila. Uns insistem em seguir a estrita observância da regra de São Francisco, outros consideram possibilidades de ‘acomodação’. O fato é que o franciscanismo, ao longo de muitos séculos, coloca a questão da pobreza evangélica em pauta.

Um fato inesperado

Nos séculos seguintes não se vê que a questão da pobreza evangélica tenha sido colocada em novos termos. Como sempre, o papa fica calado. É dentro desse quadro que, inesperadamente, duas semanas antes da abertura do Concílio Vaticano II (setembro 1962), numa emissão radiofônica, aparece a seguinte frase, pronunciada pelo Papa João XXIII: *‘a igreja é de todos, mas é antes de tudo uma igreja de pobres’*. Dita sem alarde e sem elevação de voz, como se fosse a coisa mais normal do mundo, essa frase, na realidade, rompe um silêncio de 18 séculos. Pelo que vejo, é a primeira vez, desde a crise com Marcião, que a mais alta autoridade eclesiástica se refere em termos positivos ao tema evangélico da pobreza. De repente, a fala de Jesus na sinagoga de Nazaré ressoa na igreja: *Um Sopro do Senhor está sobre mim: Por ele fui escolhido para anunciar uma boa notícia aos pobres. Enviado por ele, declaro aos prisioneiros sua libertação, aos cegos a recuperação da vista, aos oprimidos a soltura* (Lc 4,18-19).

Esse fato, tão inesperado, nos faz pensar: será João XXIII é um novo Celestino V, aos poucos engolido pelo esquecimento? Ou com ele se põe em movimento uma dinâmica comparável à do franciscanismo?

A reação no Concílio Vaticano II

Um mau sinal: as palavras papais de setembro 1962 passam largamente despercebidas. Não causam impacto nas dioceses ou nas paróquias, não alcançam o grande público católico nem são divulgadas pela grande imprensa ou pela TV. Mesmo os Padres Conciliares, reunidos em Roma ao longo de três anos, entre 1962 e 1965, mostram pouco interesse. Há, decerto, a fala do Cardeal Lercaro que, num discurso na Assembleia, declara que o tema da pobreza mereceria ser o *‘único tema do Concílio’*. O Cardeal é profusamente aplaudido. Logo depois desce o manto do silêncio. Não se fala mais em pobreza na Aula Conciliar. Os bispos continuam com os temas que lhes interessam: reforma litúrgica, ecumenismo, modelo de igreja, dogma, luta contra o comunismo, seminários e casas de

formação, moral, perigo da secularização, do protestantismo e do espiritismo. A pobreza não é um tema do Concílio Vaticano II.

Desse modo podemos dizer que o posicionamento do Papa João pertence à ‘história fraca’ do cristianismo, a história da fragilidade evangélica que, mesmo num Concílio que reúne os bispos do mundo inteiro, apenas forma uma corrente subterrânea. Só aflora na superfície em alguns momentos, dos quais que passo a descrever alguns aqui.

Um bispo melquita, ao ser convidado ao Concílio, traz consigo o Padre francês Paul Gauthier e a freira carmelita Marie-Thérèse Lescase. O Padre Gauthier pertence ao Movimento dos Padres Operários e faz parte, com a freira, à Fraternidade Companheiros de Jesus Carpinteiro, atuante em Nazaré, na Palestina. Ambos exercem trabalho manual em meio a operários árabes. Em Roma, eles organizam reuniões num apartamento alugado por Gauthier em Roma e são frequentados pelos Cardeais Gerlier e Lercaro. É o grupo da ‘Igreja dos Pobres’, ao qual se junta, já na época em que as reuniões se realizam no Colégio Belga, Dom Helder Câmara. Esse grupo forma um núcleo duro de conscientização acerca da questão da pobreza, ao longo do Concílio.

O Pacto das Catacumbas

Um episódio mais marcante acontece duas semanas antes da clausura do Concílio, no dia 16/11/1965. Aproximadamente 40 bispos se reúnem na Catacumba de Santa Domitila, participam de uma missa celebrada pelo bispo belga Himmer e, no final, assinam um compromisso com a ‘Igreja dos Pobres’. Esse compromisso passa a ser chamado ‘Pacto das Catacumbas’.

Aqui cito alguns pontos:

- Viver de acordo com o nível médio comum das pessoas de nossas dioceses’ (primeiro compromisso),
- Renunciar para sempre à riqueza e sua aparência, em especial no vestir e nas insígnias (segundo compromisso),
- Não possuir nem propriedades moveis nem imóveis ou contas bancárias em nosso nome. Se for preciso possuir alguma propriedade, nós a colocaremos em nome de nossa diocese ou de outros trabalhos sociais ou de caridade’ (terceiro compromisso),
- Recusar ser chamados, em discursos ou por escrito, por títulos que signifiquem grandeza ou poder (Vossa Eminência, Vossa Excelência, Monsenhor). Preferimos ser chamados com o nome evangélico de Padre’ (quinto compromisso).

O texto inteiro consta no livro redigido por José Oscar Beozzo, que cito na bibliografia. Entre as 42 assinaturas do Pacto, há 15 latino-americanas. Uma afirmação ulteriormente fornecida por Dom Antônio Fragoso, no sentido que aproximadamente 500 bispos teriam posteriormente assinado o documento, não encontra confirmação histórica.

Outros fatores

O Pacto das Catacumbas não é o único fator de conscientização da igreja acerca da pobreza, na década de 1960. Na época se toma largamente consciência do fato que o mundo não é mais um conglomerado de ‘aldeias’ separadas e relativamente independentes, mas uma ‘aldeia global’. Os novos meios de comunicação divulgam o que se passa no mundo inteiro, coisa nunca verificada antes. Entram no campo de visão situações sociais vivenciadas na Ásia, na África e na América Latina e ouve-se falar de situações de extrema pobreza no ‘Terceiro Mundo’. Como não pode deixar de ser, os homens da igreja participam dessa conscientização. O próprio Papa João foi núncio apostólico em Istambul e conhece algo do mundo fora da Itália. Penso que coisa parecida aconteceu com muitos prelados na época. Por ocasião do Congresso Eucarístico de Rio de Janeiro, em 1955, por exemplo, diversos dignitários eclesiais, vindos da Europa, contemplam pela primeira vez, embora à distância, a pobreza. Para não ‘escandalizar’ os celebrantes no Aterro da Praia do Flamengo, frente a frente às favelas, Dom Helder Câmara, o bispo auxiliar da cidade, tinha providenciado que as casinhas daquelas favelas fossem pintadas em cores vivas. Mas ele não podia evitar uma observação caustica por parte do Cardeal francês Gerlier que, na hora de tomar o avião de volta à Europa, lhe disse umas palavras azedas que calharam fundo na alma (como Dom Helder mesmo me confidenciou): ‘você acha que se consegue combater a pobreza pintando casinhas?’. Durante o mesmo Congresso, Monsenhor Montini, o futuro papa Paulo VI, na época Secretário de Estado no Vaticano, visitou uma favela em companhia de Dom Helder e é de se supor que isso também tenha ‘mexido’ com o prelado italiano. Pois, mais tarde, já na qualidade de papa, Montini sempre demonstrou interesse especial pela América latina.

A opção pelo pobre

É dentro dessa história larga que se encaixa a Conferência Geral dos Bispos da América latina em Medellín 1968. Há uma correlação patente entre o programa ‘opção pelo pobre’, formulado em Medellín, e o Pacto das Catacumbas. Na hora de participar da Conferência, diversos bispos, entre os mais ativos, estão empenhados em executar em suas dioceses o comprometido dentro do referido Pacto. Em Recife, Dom Helder

troca o Palácio dos Manguinhos pela sacristia da Igreja das Fronteiras; em São Paulo, Dom Paulo Evaristo vende o Palácio Pio XII e com a renda constrói centros comunitários; em Crateús (no Nordeste brasileiro), Dom Fragoso deixa o ‘palácio’ (que já não é grande coisa) por uma casa na periferia; em João Pessoa, Dom José Maria Pires vai morar numa casinha perto do Convento histórico dos franciscanos; etc. Há bispos que fazem minirreformas agrárias em terras de suas dioceses: Dom Tiago Cloin, Dom Delgado e Dom Helder, por exemplo, doam terras da igreja a comunidades agrícolas. Há os que intervêm em ações militares contra camponeses. Aqui não se pode esquecer o martírio do bispo argentino Angelelli que, querendo interceder numa expulsão de camponeses em La Rioja, é morto numa emboscada. Essas são as ações e posturas que, podemos dizer, fazem nascer a Igreja Latino-americana. Em Medellín 1968, o episcopado latino-americano deixa de ser teleguiado pelo ‘Primeiro Mundo’. Toma postura de ‘Terceiro Mundo’ e enfrenta a realidade social, econômica e política do continente sul-americano. Uma postura mantida ao longo de sucessivas Conferências Gerais: Puebla 1979; Santo Domingo 1992 e Aparecida 2007.

O Papa Francisco e o Pacto das Catacumbas

A partir de 2013, um novo ator entra em cena: o Papa Francisco. Em Aparecida 2007, ele já foi um ator importante, na qualidade de arcebispo de Buenos Aires. Sem mencionar o fato, ele segue os compromissos básicos do Pacto das Catacumbas (manter um estilo de vida simples; renunciar às riquezas; não possuir propriedades; recusar títulos honoríficos) e desse modo podemos dizer que ele pertence à linha de Medellín 1968. Mais: como o Papa João XXIII, ele fala explicitamente em pobreza e na necessidade de uma igreja pobre. Exclama, três dias depois de sua eleição: *‘Ab! Como eu queria uma igreja pobre e para os pobres’*. As mesmas palavras voltam no documento *Evangelii Gaudium*, um dos primeiros por ele assinados: *‘uma igreja pobre e para os pobres, uma igreja que faz opção pelo pobre* (EG, 198). Cria um vocabulário todo próprio: *‘igreja que se move, que faz opção pelos últimos, que vai à periferia, que sai de si mesma* (audiência de 23/03/2013), *que anda pela rua* (os ‘sacerdotes callejeros’), *igreja inclusiva, não excludente, não autocentrada, não narcisista, que não vive para si mesma, não é cartório, igreja inteiramente missionária* (EG 34), *discípula missionária* (EG 40), *hospital de campanha, campo de refugiados’*. Ainda se pode citar EG 195, 197, 198 ou 199.

A expressão de maior realce é ‘igreja em saída’: *Sonho com uma opção missionária, capaz de transformar tudo: os estilos, os horários, a linguagem, numa atitude constante de saída* (EG 26-27).

A expressão ‘igreja em saída’ já aparece numa fala de Bergoglio diante dos colegas cardeais no dia 9 de março de 2013, poucos dias antes do início do conclave que o elegeira papa: *‘A igreja deve sair de si mesma, rumo às periferias existenciais. Uma igreja autorreferencial prende Jesus Cristo dentro de si e não o deixa sair. É a igreja mundana, que vive para si mesma’*. A informação se encontra no livro *‘As grandes Metas do papa Francisco’*, escrito pelo Cardeal Hummes (veja bibliografia).

Esse modo de falar combina com as palavras de João XXIII em setembro 1962. Tem, igualmente, uma dimensão de séculos, pois se posiciona frente a uma ideologia que predominou na igreja durante séculos.

Como concretizar o programa de Medellín?

A força do Papa está nas palavras e nos gestos simbólicos. Neles está, ao mesmo tempo, seu limite. Na qualidade de figura central de uma igreja espalhada pelo mundo, permeada de diferentes correntes de pensamento e ação, opinião e ideologia, o papa mal pode expressar em palavras concretas o que ele quer mesmo dizer. Para que sejam aceitas, suas palavras têm de manter um equilíbrio e não escandalizar demais os fiéis. Pois o ofício de um papa é delicado e exige ponderação, como todo mundo sabe. De certo modo, o mesmo acontece com os bispos e com as palavras fortes de Medellín 1968. Analisada sobre o pano de fundo de dezoito séculos de silenciamento, Medellín 1968 permanece uma voz fraca, quase inaudível e, além disso, sujeita a remodelações e acomodações. Onze anos depois de Medellín, o slogan ‘opção pelo pobre’ já é substituído por ‘opção preferencial pelos pobres’ (Puebla 1979). Trinta e oito anos depois, ele vira ‘opção não exclusiva nem excludente’ (Aparecida 2007). Nisso pesa a resistência silenciosa, a desatenção e o esquecimento de uma instituição que sempre tende a voltar ‘ao estado normal das coisas’. Diante dessa lei histórica, volta à memória o episódio do Papa Celestino V, que não conseguiu mudar o rumo da igreja católica, por mais radical que fosse sua opção por uma vida evangélica.

O franciscanismo como exemplo

De qualquer modo, fica na memória o caso do franciscanismo, que conseguiu multiplicar, durante séculos, grupos que reagiram contra os modos de vida na sociedade e manter a perspectiva de uma vida evangélica. Se é verdade que o franciscanismo permanece um bom exemplo, mesmo nos dias de hoje, não se pode esquecer que ele se organiza em torno do paradigma monástico (os ‘votos evangélicos’ de celibato, pobreza e obediência, assim como a convivência em casas separadas das casas familiares, como mosteiros, priorados, conventos e casas reli-

giosas), seguido por praticamente todos os movimentos evangélicos no passado, dentro do catolicismo, por longos séculos. Ora, é patente que o paradigma monástico perde sua relevância nos dias de hoje. Oriundo de experiências fortes, entre os séculos VII e XII (os Padres do Deserto), esse paradigma está assentado sobre o princípio do isolamento, o 'desprezo pelo mundo' [*contemptus mundi*], o distanciamento diante da vida comum [*vita communis*]. Fica claro, para quem observa o mundo de hoje, inclusive a igreja católica nos últimos 50 anos (após o Concílio Vaticano II), que esse paradigma não funciona mais. O princípio monástico (vida separada da vida comum) está em declínio. A 'vida religiosa', decerto, conta com o respeito da população, mas não tem mais a força de convencimento de antes. Parece algo do passado, um tipo de vida que pode suscitar saudades, mas carece de significância para os dias de hoje. O mesmo acontece com a igreja em geral. Fora dos limitados círculos eclesiásticos não se presta mais atenção ao que o papa ou o bispo dizem. Não que exista um clima de hostilidade ou rejeição, mas não se pode fugir da impressão que os modos eclesiásticos, aos olhos de muitos, simplesmente estão 'fora do tempo'.

Diante disso e na base da multissecular experiência franciscana, quer me parecer que há como detectar dois desafios concretos, correspondentes à atual situação da igreja católica: 1. Há de se superar a síndrome sacerdotal corporativa; 2. Há de se despertar uma consciência leiga adormecida.

Superar a síndrome sacerdotal corporativa

Embora se apresentasse como movimento auxiliar do clero, o franciscanismo do século XIII não foi afetado pela síndrome sacerdotal corporativa. Se quisermos seguir esse exemplo, temos de contar com o fato, apontado com argúcia por Carlos Mesters, que, na igreja católica, '*não há comunidade de base sem sacerdote*'. Isso significa, concretamente, que há de ajudar aqueles sacerdotes que se comprometem com a formação de grupos, a superar a síndrome corporativa.

Na hora de sua ordenação, quando jura obediência ao bispo, o sacerdote, na realidade, se compromete a observar as regras da corporação clerical. É preciso ir às origens do cristianismo para ver que isso constitui um desvio da autêntica tradição de Jesus, cujo movimento nasceu em oposição ao sistema sacerdotal corporativo, hegemônico na religião judaica da época. Os primeiros líderes do movimento eram chamados 'mestres, profetas, doutores, rabinos, rabis', nomes diversos a indicar lideranças que se destacavam por suas qualidades pessoais, não eram investidos de poder por meio de uma legitimação (ordenação) por parte

de alguma instância religiosa, não recebiam pagamento por seus serviços nem se distinguiam por alguma roupa especial. Esses mestres modelaram o movimento de Jesus pelo menos até a segunda parte do século II. Em diversos lugares até bem mais tarde. É um modelo sem templo nem sacerdócio, sem ritos nem ordenamentos, centrado numa ação alimentada pela leitura da Palavra de Deus na cotidianidade da vida. Até o Concílio de Niceia (325), não há distinção jurídica entre pessoas sagradas e profanas no seio do que naquele tempo se chamava 'a fraternidade' (até o século VI, o termo 'igreja' não costumava ser usada para indicar o cristianismo). Todos são leigos, sendo que alguns se destacam como 'mestres'. O clero, como classe separada do laicato, é uma inovação do século IV. Ele traz consigo o postulado de uma religião em moldes romanos. Se, ainda hoje, a religião católica tem como modelo a cultura clerical romana, é por um tipo de resiliência particularmente resistente. Mesmo assim, sempre apareceram sinais de resistência ao modelo corporativo, ao longo de toda a história do cristianismo. Trabalhei esse tema extensamente nas pp. 143-162 de meu livro 'Origens do Cristianismo', Paulus, São Paulo, 2016.

O que importa considerar aqui é a relação entre sacerdotalização e formação corporativa. O clero é uma corporação e seu efeito sobre a igreja povo de Deus é deletério, corrosivo. Desmancha aos poucos, por uma dinâmica interna, o vínculo comunitário. Em vez de se relacionar diretamente com uma comunidade concreta (prática corrente até pelo menos o século V), o líder cristão passa a se relacionar em primeiro lugar com sua corporação. Ele se torna membro de um clero. Escuta antes o bispo que as pessoas de sua comunidade. É um processo que se estende por séculos e que cria aos poucos uma mudança de mentalidade. Quando, em muitas comunidades, aparecem ritos e preces (em vez de leituras bíblicas e comentários), logo aparecem líderes que se comportam como sacerdotes e que tendem a formar uma hierarquia (o fenômeno dos 'mini-padres'). Iniciativas comunitárias e movimentos contrários aos interesses da hierarquia são gradativamente abafadas e marginalizadas, quando não violentamente eliminadas.

O sacerdote que acompanha uma comunidade de base é um paradoxo. De um lado, ele perpetua a imagem do sacerdote que aparece na comunidade para celebrar missa, administrar sacramentos, abençoar casamentos, executar ritos e liturgias. De outro lado, ele fica no círculo, ao lado de leigos e leigas, escuta e interfere de vez em quando, como orientador ou mesmo como simples companheiro. Não é fácil viver esse paradoxo, pois os sacerdotes de hoje foram formados para atuar numa Igreja 'autorreferencial', como costuma dizer o Papa Francisco. A maioria deles não consegue mudar de visão, embora a situação do mundo, das

sociedades e das igrejas tenha mudado nos últimos 50 anos. A igreja católica perde aos poucos a posição dominante que ocupou durante séculos, mas o clero experimenta dificuldade de se engajar numa igreja ‘em saída’ (nos dizeres do Papa Francisco). Eis o primeiro ponto.

Despertar uma consciência leiga adormecida

Os franciscanos dos primeiros tempos não eram sacerdotes, mas ‘irmãos leigos’. Desse modo, ressuscitaram uma consciência leiga e fraterna desde séculos adormecida. A passagem entre sacerdote e leigo não é uma ideia nova nas Comunidades de Base da América Latina. No caso do Brasil, já em 1973, no primeiro Encontro Intereclesial das Comunidades de Base, em Vitória do Espírito Santo, 45 anos atrás, essa passagem era o tema central. Um tema silenciado, mas compartilhado por todos. Não se falava abertamente em ‘contagem regressiva’, ou seja, numa planejada e progressiva substituição de sacerdotes por leigos, mas a ideia existia por trás das palavras. Em algumas paróquias da diocese que nos hospedava havia um esboço daquela ‘contagem regressiva’, mas a ideia logo encontrou forte resistência, tanto por parte da hierarquia como por parte dos fiéis. O povo exigia ‘padres de verdade’.

Aqui também, um mergulho nas profundezas da memória cristã pode ajudar. Já antes do surgimento do movimento de Jesus existia, no seio do judaísmo, uma tensão entre o imaginário laical das sinagogas e o imaginário sacerdotal do Templo. O movimento de Jesus optou pelo modelo leigo e, nos inícios, se abrigou no casulo sinagoga. As primeiras lideranças (bispo, presbítero, diácono) exerciam funções sinagoga. Nos primeiros documentos encontramos casais, homens e mulheres que trabalham em solidariedade, seguindo o modelo sinagoga vigente. Paulo tem uma imagem sinagoga do que ele considera um ‘bom presbítero’: é um pai de família que merece a confiança da comunidade porque governa bem sua casa (Tit 1, 6-8).

Com o tempo, a laicidade sinagoga da liderança cristã sofreu o impacto de uma insistente sacerdotalização da instituição cristã, sedimentação de um imaginário sacrificial ancestral. Da mesma forma como, nos primeiros tempos, a burocracia sacerdotal obstaculizou o evangelho (Mt 16, 21; Lc 22, 66), assim também a formação de uma ‘igreja grande’, no cristianismo, levou a uma organização corporativa da instituição cristã. Líderes das comunidades se transformaram em sacerdotes. Ao mesmo tempo, a tradicional mentalidade comunitária foi cedendo aos poucos.

Hoje, a consciência leiga dorme no seio da igreja católica. Uma tarefa urgente consiste em ressuscitar essa consciência e daí formar comunidades não clericais, autônomas e livres, grupos não paroquializa-

dos, fortes e coesos, que atuam na sociedade na qualidade de associações de direito civil. Não se trata de recusar a colaboração daqueles sacerdotes que se mostram dispostos a reassumir a antiquíssima imagem do ‘messtre’, do ‘profeta’ ou do ‘presbítero’ dos primeiros tempos do cristianismo. Importante mesmo é conseguir formar grupos fortes, alimentados por leituras bíblicas e outras leituras espirituais (como exponho em seguida), pois não é fácil enfrentar os modelos de vida propagados em nossas sociedades atuais, baseados em valores capitalistas. No mundo em que vivemos, fica difícil viver o evangelho sem o apoio de uma comunidade forte.

A Patrologia latino-americana

Para tanto, as comunidades terão de frequentar a Bíblia e os Evangelhos, como se sabe. Mas existem outras leituras. De uns anos para cá dispomos, na América Latina, de uma literatura eclesial bem mais próxima de nós que a literatura bíblica e de certa forma mais fácil. Pois a leitura bíblica, para ser bem sucedida, pressupõe um trabalho árduo de contextualização e análise literária, já que se refere a acontecimentos de no mínimo dois mil anos atrás, dentro de culturas que nos são alheias. Estou me referindo à leitura da produção literária de uma geração excepcional de bispos latino-americanos, chamada ‘patrologia latino-americana’ pelo teólogo José Comblin.

Durante séculos, os cristãos leram com proveito os escritos de eminentes intelectuais cristãos, na maioria bispos, que atuaram no primeiro milênio da tradição de Jesus. Ainda hoje lemos com proveito textos de Atanásio, Basílio, Gregório, Crisóstomo, Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, Dámaso ou Hilário. Acontece que, nas últimas décadas do século XX, apareceu na América latina uma nova Patrologia, igualmente escrita por bispos, como Mons. Proaño no Ecuador (o bispo dos indígenas andinos), Mons. Larrain no Chile (o bispo da nova reforma), Mons. Angelelli na Argentina, Mons. Mendez Arceo em Cuernava, México (o bispo da Missa Panamericana), Mons. Samuel Ruiz em Chiapas, também no México (que falava seis línguas indígenas), Mons. Romero em El Salvador (o bispo do ‘não matarás’), Mons. Girardi em Guatemala e, no Brasil, os bispos Valdir Calheiros (Volta Redonda), José Maria Pires (João Pessoa), Casaldáliga (Conceição do Araguaia), Antônio Fragoso (Crateús), Lorscheider (Fortaleza), Arns (São Paulo), Krautler (Xingu), Balduino (Goiás Velho), e principalmente Helder Câmara (Recife). Os escritos desses bispos podem ser considerados ‘patrológicos’, pois não são de caráter administrativa nem se limitam a tratar unicamente de temas específicos de suas dioceses. Eles têm um caráter universal, pois neles se percebe

uma concordância em torno do tema da pobreza e da marginalização social, o tema do Papa João XXIII e do Papa Francisco. Assim como a Patrologia clássica se caracteriza pela adaptação de uma mensagem originalmente judaica (semita) a culturas ‘pagãs’ (leia: não judaicas), da mesma forma a Patrologia latino-americana se caracteriza pela adaptação de uma mensagem ocidental a um universo que excede as esferas ocidentais e desse modo tem uma marca universalista. Por causa desse seu caráter universal, essa Patrologia não é privativa do cristianismo mas constitui, desde já, um patrimônio espiritual da humanidade.

As Cartas Circulares de Dom Helder Câmara

Com o intuito de fomentar a leitura dessa Patrologia latino-americana, comento aqui brevemente as Cartas Circulares do bispo brasileiro Helder Câmara, com quem colaborei durante 16 anos (entre 1964 e 1980). Como se trata daquela parte da Patrologia latino-americana que conheço mais, espero dar uma contribuição que seja um estímulo para que se estudem outros escritos de Padres da Igreja latino-americana.

Dom Helder costumava escrever durante as vigílias noturnas que ele observou regularmente desde sua ordenação em 1934. Poemas, reflexões, meditações. Nos últimos anos de sua vida, o ritmo das vigílias ficou mais lento, mas durante décadas ele não deixava passar nenhum dia sem se dedicar à vigília noturna. Por volta de uma hora da madrugada, o despertador tocava e o bispo ‘vigiava’ por uma hora ou mais. Acontece que, desde o primeiro dia de sua participação no Concílio Vaticano II, ele resolveu escrever à mão, nessas vigílias, cartas invariavelmente endereçadas à *querida família mecejanense*. É desse modo que ele denominava um grupo de mulheres que o tinham assessorado no tempo em que era bispo auxiliar no Rio de Janeiro e que doravante lhe ficaram ligadas e lhe deram forte apoio moral nas horas difíceis. Mecejana [ou Messejana] é um bairro de Fortaleza, Estado do Ceará, terra natal do bispo. Durante anos, as folhas originais dessas cartas passaram de mão a mão. Havia uma lista de leitores e leitoras, bastante cobiçada na época, pois era considerado um privilégio privar da amizade do bispo. Como era preciso manter as folhas longe dos olhos de militares e governantes, formou-se uma rede mais ou menos secreta, principalmente no Rio de Janeiro e em Recife. Desse modo, entre 1962 e 1984 aproximadamente, Dom Helder escreveu 2.122 Cartas Circulares, das quais até hoje 1.254 foram publicadas em 13 Tomos. A primeira Carta é de 12/13 de outubro 1962 e a última publicada de 24/25 de janeiro de 1970 (como as cartas foram escritas por volta de meia-noite, sempre se indicam duas datas). Portanto, cobrem menos de oito anos. Para completar a edição, calcula-se que faltam quatro ou

cinco Tomos. Veja na bibliografia a referência completa dessa edição em 13 Tomos. Posso estar enganado, mas penso que essas Cartas constituem a fonte histórica mais importante dos últimos 60 anos de Igreja Católica Latino-americana e, portanto, oferecem um excelente comentário de Medellín 1968.

De caráter circunstancial, situadas no tempo e no espaço, repletas de informações de caráter passageiro (esquemas de falas e reuniões, enumeração de dados os mais diversos, listas de nomes e eventos), e citações de nomes (só nas Circulares do ano 1964 aparecem nada menos de 322 nomes), essas Cartas, numa primeira leitura, parecem destinadas a ficar esquecidas com o tempo. Dentro de alguns anos, quem ainda se interessará em ler tudo isso? Talvez apareça alguém que as consultará numa pesquisa acerca da procura da postura da Igreja católica do Brasil na época da ditadura (1964-1984) e outro eventualmente interessado em fazer uma tese acerca da brilhante personalidade do bispo.

Mas essa é uma observação superficial. Quem lê as Cartas a fundo percebe que o bispo sempre relaciona o vivido no dia-a-dia com temas de caráter universal. Mesmo sendo circunstanciais, elas constituem uma literatura de teor universal.

Penso que não exagero quando compara as Cartas de Helder Câmara às do apóstolo Paulo. Ambos escrevem 'no calor da hora'. É sabido que São Paulo entra em pormenores acerca de comida, circuncisão, convivência entre judeus e não judeus, relacionamento entre homem e mulher, família, enfim acerca de questões cotidianas que afetam os núcleos do movimento de Jesus em seu tempo. Da mesma forma, Helder aborda as questões de cada dia. Mas nosso interesse hoje, ao ler as Cartas de Paulo, não é conhecer os detalhes da vida em Corinto ou Tessalônica. Procuramos ver como São Paulo aborda questões universais, ligadas à vida humana: a liberdade, a desobediência civil, o universalismo, o amor, a coragem, a esperança. O mesmo acontece com as Circulares de Helder. Mesmo quem nunca viveu em Recife ou mesmo no Brasil, não é católico nem religioso, não está interessado em pastoral ou política, será capaz de se enriquecer com a leitura das Cartas Circulares, pois nelas encontrará lições de liberdade, leveza, otimismo, atenção aos que não contam, coragem em meio às dificuldades, comunicação e, sobretudo, capacidade de despertar energias latentes. Literatura universal trata do universalmente humano. A leitura de uma Carta de São Paulo ou de uma Circular de Dom Helder sempre será proveitosa para quem conseguir relacionar o texto com a vida. Ambos chamam a atenção para setores silenciados da sociedade e tentam neles descobrir a face de Deus. Por isso, as Circulares de Dom Helder - assim como as Cartas de São Paulo - não são privativas do cristianismo. Constituem um patrimônio da humanidade.

A opção pelo pobre nem sempre aparece à primeira vista na literatura produzida por Dom Helder. Ele era uma personalidade complexa e os que o conheceram de perto sabem que ele não se apresentava com um bispo ‘progressista’. Vestia a batina de sempre, praticava devoções tradicionais, seguia o catecismo e as devoções de sua infância e mantinha um distanciamento prudente diante de iniciativas ‘avançadas’, como os Encontros Intereclesiais das Comunidades Eclesiais de Base, os Encontros da Teologia da Libertação, a Missa dos Quilombo (1982) e tantas outras iniciativas universalmente aplaudidas na época. Não era propriamente uma figura ‘progressista’, e isso causava estranheza. O Dom fugia de ‘ideias claras e precisas’, de dogmatismos e declarações peremptórias. Manteve aquele jeito arisco, próprio dos cearenses, que deve ser uma herança indígena. Quando se sentia manipulado, de uma ou outra maneira, se esquivava, de mansinho. Mas ao mesmo tempo era temido, tanto dentro dos corredores do Vaticano como entre os militares no Brasil. Nos círculos do governo militar se costumava dizer: ‘ninguém pode com Dom Helder’. Seu feitio tradicional estava permeado de esper-teza, e isso lhe garantia pontos, tanto no Concílio Vaticano II como depois na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e no Conselho Episcopal latino-americano (CELAM), assim como nas lidas com o governo militar da época.

Na intenção de fomentar a leitura desse imenso documentário epistolar, dou aqui algumas pinceladas, referentes às Cartas escritas durante dois anos particularmente significativos na vida do bispo: 1962 (a primeira sessão do Concílio Vaticano II) e 1964 (o primeiro ano do golpe militar no Brasil).

As Cartas de 1962

A primeira Carta Circular, redigida na noite entre 12 e 13 de outubro de 1962, logo após a cerimônia de abertura do Concílio Vaticano II, é significativa e ao mesmo tempo enigmática: ‘O Concílio vai ser difícilíssimo’. Que tipo de dificuldades o bispo tem em mente? Será que ele se questiona se a igreja tem condições de corresponder ao desafio de um mundo tragicamente dividido *entre ricos sempre mais ricos e pobres sempre mais pobres* (palavras do bispo)? Na nona Carta (21/10), Dom Helder observa com desalento que os bispos, na Grande Aula Conciliar, andam preocupados com a liturgia, a disciplina eclesial, o comunismo, o secularismo, o ateísmo, os seminários, o ecumenismo, a organização das dioceses, mas não com o flagelo da fome e da miséria que castiga grande parte da humanidade. Eis a cegueira do Vaticano II.

Um alento lhe vem quando lhe chega às mãos um texto que se intitula '*Réflexions nazaréennes pour le Concile*' (reflexões nazarenas para o Concílio). Da autoria de Paul Gauthier, um padre operário francês que trabalha numa fábrica em Nazaré e é convidado a participar do Concílio (como escrevi acima), o texto circula extraoficialmente e cai nas mãos de Dom Helder, que se alegra: finalmente um texto que aborda o tema da pobreza!

Na Carta 12, de 24/10/62, Helder escreve que está à procura de pessoas que possam levar adiante a questão da pobreza na Aula Conciliar. Ele pensa em Cardeal Suenens, Cardeal Lercaro, Padre Congar, Padre Houtart. Todos lhe respondem que é difícil fazer entrar em pauta esse tema. Em seu novo desalento, o 'bispinho' brasileiro recorre a Monsior Francisco, ou seja, a São Francisco de Assis mesmo. Com Monsior, ele '*sonha em ver (a igreja) à frente na luta pelos humildes e pobres*' (ibidem).

As Cartas de 1964

Nos primeiros dias de abril 1964 desce sobre o Brasil a longa noite da ditadura militar (1964 – 1984). O bispo está no meio da noite:

*No meio da noite
estou nu diante das portas
e as portas estão fechadas.*

*No meio da noite
eu me vou
no meio de crianças deserddadas.*

*No meio da noite
do profundo de minhas trevas
eu vi a sombra encandecer.
Há um grito de recém-nascido.*

*Quanto mais negra a noite
mais brilhante a aurora.*

*O ontem já passou
E o hoje renasce da morte*

(fragmento de um poema retirado da 'Sinfonia dos dois mundos'). São tempos de vigília. A primeira Circular de 1964, escrita na segun-

da noite (entre 11 e 12 de abril de 1964) que o bispo passa em Recife, para onde foi transferido em fins de março, se inicia com as palavras: *Estamos em plena vigília. Tempo de ficar diante de Deus, inserido na corrente divina*. O bispo conversa com Deus de forma extremamente livre e íntima: Deus Pai é ‘Tu’, Deus Filho é um ‘alter ego’. A intimidade com Deus nas vigílias noturnas impregna o comportamento do bispo durante o dia. O vivido durante as vigílias se projeta sobre o vivido durante o dia e lhe confere uma dimensão mística, premunindo o bispo contra abatimento e desespero. Na realidade é antes coragem que esperança, antes persistência que expectativa. Pois o horizonte política não dá sinais de esperança. Está na hora de dar atenção às pessoas e, ao mesmo tempo, temperar a vontade de sonhar demais (Circular 96). ‘Escutar as pessoas’, eis o lema do ano 1964. Se, durante o dia, a vontade costuma andar cheia de si, à noite a alma se enche de Deus. A vigília vem corrigir a tendência de realizar planos e cria um vazio interior capaz de acolher o que vem, seja o que for. O bispo sai da vigília de passo leve e gesto livre. Sabe rir, brincar e se divertir como uma criança. Gosta de ir ao cinema (adora o filme ‘Zorba, o Grego’) e ao teatro, organiza noites de arte no Palácio episcopal (ainda não se mudou para a sacristia da igreja das Fronteiras), gosta de andar pelas ruas (não tem carro), contempla tudo que vê em seu redor. Fica alegre quando os pés do *povinho* sujam os tapetes da Sala do Trono, no Palácio das Mangueiras (Circular 57) e se assusta quando percebe que suas reformas ‘mundanas’ no dito Palácio não são apreciadas por seus mais íntimos colaboradores. Aí ele recua, com pena. E comenta: *Gosto muito de sentir minha impotência aqui, para entender o Santo Padre em Roma* (circular 57).

Enfim, está ‘nas mãos de Deus’:

Não sinto precisão de nenhum momento a mais de vida.

Desejo de continuar? Necessidade de prosseguir?

Apolo plantou, Paulo rega, Deus faz crescer (1Cor 3, 6; Circular 83).

Na noite antes do 10 de setembro, na véspera de viajar a Roma para participar da terceira Sessão do Vaticano II, ele faz um balanço de seus cinco primeiros meses em Recife e conclui:

Reafirmo minha fé absoluta no apostolado oculto.

Se me deres vida, caber-me-á dar o máximo, amparado em teu auxílio.

Se me lewares, partirei tranquilo,

querendo o que Tu queres,

preferindo o que Tu preferes (Circular 100).

Bibliografia:

Beozzo, J., *O Pacto das Catacumbas*, Paulinas, São Paulo, 2015.

Câmara, H., *Circulares conciliares*, Volume I, Companhia Editora de Pernambuco (CEPE), Recife, 2009, 3 tomos; Volume II, *Circulares interconciliares*, CEPE, Recife, 2009, 3 tomos; Volume III, *Circulares pós-conciliares I*, CEPE, Recife, 2011, 3 tomos; volume IV, *Circulares pós-conciliares II*, CEPE, Recife, 2014, 4 tomos (em total, são 13 tomos publicados até hoje).

Comblin, J., *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus*, Nhanduti Editora, São Paulo, 2012. Do mesmo autor: Fé e política. Problema do método teológico, *Revista Latino-Americana de Teologia*, edição especial, n. 80, maio-agosto 2010. E outros escritos.

Hummes, Cl., *Grandes Metas do Papa Francisco*, Paulus, São Paulo, 2017.





Medellín en su contexto eclesial

Víctor CODINA
Cochabamba, Bolivia

Medellín fue un acontecimiento eclesial de extraordinaria importancia no sólo para América latina, fue una irrupción del Espíritu, un tiempo de gracia, un kairós, un fuego que enciende otros fuegos: Puebla (1979), Santo Domingo (1992), Aparecida (2007). Las líneas pastorales del Papa Francisco no se entienden al margen del proceso iniciado en Medellín .

Pero Medellín tampoco se comprende sin el Vaticano II. Por esto para comprender Medellín hay que comenzar por desarrollar el contexto eclesial del Vaticano II. Todo comenzó con el Vaticano II.

Movimientos precursores del Vaticano II

Tampoco el Vaticano II nació de la nada. En la mitad del siglo XX, después de las dos guerras mundiales (1914-1918, 1939-1945), florecieron en Centroeuropa una serie de movimientos teológicos y pastorales que prepararon el terreno para el Vaticano II: el movimiento bíblico que va a las fuentes y lee la Escritura con nuevos métodos exegéticos críticos; la renovación patrística que publica y estudia los escritos de los Padres de la Iglesia latina y oriental; el movimiento litúrgico que lleva a una valoración de la dimensión sacramental de la Iglesia y de la comunidad que celebra el Misterio pascual; el movimiento ecuménico que superando antiguas posturas se acerca a un diálogo fraterno con las Iglesias hermanas; el movimiento laical que desde una teología del laicado promueve la Acción católica y otros movimientos laicales.

De cara a comprender Medellín hay que señalar la importancia de una corriente teológica y pastoral, surgida en estos años, sobre todo en zonas francófonas, muy sensible a la justicia y a los pobres, con una fundamentación bíblica del tema de los pobres y la pobreza en la Iglesia y con una novedosa praxis pastoral entre los sectores obreros y pobres: la experiencia de los sacerdotes obreros de Francia, el movimiento de la Juventud obrera católica (JOC) con su metodología de ver, juzgar y actuar,

los traperos de Emaús, los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, y los hermanitos del evangelio inspirados en Charles de Foucauld, los que fueron a vivir como carpinteros en Nazaret (Gauthier, Dussel...) etc.

Se produce lentamente un desbloqueo del método teológico vigente (escolástico, polémico, al margen de la cultura, ahistórico, romano, seguro) y se inicia una metodología histórica, dialogal, ecuménica, que vuelve a las fuentes y a la historia (por ejemplo en Le Saulchoir-París, Fourvière-Lyon, Munich, Lovaina, Innsbruck...).

Hay que reconocer el mérito de Pío XII de apoyar y encauzar el movimiento bíblico y litúrgico y de proponer la eclesiología de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo que va más allá de la eclesiología jurídica medieval. Sin embargo en 1950 con su encíclica *Humani Generis* condena la nueva teología (la llamada *Nouvelle théologie*) que surgía en Centroeuropa y destituye de sus cátedras a algunos de los teólogos más representativos (De Lubac, Daniélou, Chenu, Congar), mientras que otros son observados (Rahner, Schillebeckx...). Pío XII también prohíbe el movimiento de los sacerdotes obreros.

Para mejor comprender la postura de los obispos latinoamericanos y caribeños en el Vaticano II y la novedad que supuso Medellín, recordemos que la Iglesia de América latina, fuera de algunas élites eclesiales en contacto con Europa, vivía muy al margen de estos movimientos centro-europeos de renovación teológica y pastoral. No es tampoco casual que los obispos que tuvieron mayor liderazgo en el Concilio fueran obispos y cardenales de los países centroeuropeos: Suenens, Alfrink, Döpfner, Frings, Liénart, Lercaro, Montini, De Smedt, Bea...

Hubo un hombre enviado por Dios, llamado Juan...

Lo que algún analista ha llamado “el misterio Roncalli”, se puede en parte esclarecer recordando la biografía del futuro Juan XXIII.

Angelo Guisepppe Roncalli, nacido en 1881 en el pueblito italiano de Sotto il Monte de una familia campesina, pobre y muy cristiana, nunca se avergonzó de sus raíces y siempre conservó la sencillez y sabiduría del pueblo del campo. Estudió historia de la Iglesia, especialmente las épocas de Gregorio Magno y de Carlos Borromeo, lo cual le ayudó a tener una visión histórica y dinámica de la Iglesia. En la Primera Guerra Mundial actuó como capellán atendiendo a los soldados heridos que se recuperaban en el hospital militar. Fue Secretario del progresista obispo de Bérgamo Radini Tedeschi y tras unos años de docencia en el seminario de Bérgamo, fue injustamente acusado de modernismo, lo que le ayudará a comprender luego la situación de los teólogos expulsados de sus cátedras por Pío XII.

Nombrado Delegado Apostólico en Bulgaria y más adelante en Turquía y Grecia, naciones de tradición cristiana ortodoxa, vivió y sufrió la tragedia de la división de la Iglesia y valoró la importancia del ecumenismo. Durante la Segunda Guerra Mundial ayudó a la evacuación de la población judía perseguida y a las familias de los prisioneros de guerra. Su posterior estadía como Nuncio en París (1944-1952) le abrió a la modernidad: eran los años de Teilhard de Chardin, de los sacerdotes obreros, de la renovación teológica francesa y de los desafíos pastorales sobre “Francia país de misión”. Finalmente, unos años de arzobispo en Venecia (1953-1958) le hicieron comprender lo difícil que era proclamar el evangelio en la sociedad moderna.

¿Un Papa de transición?

A la muerte de Pío XII en 1958, Roncalli es elegido Papa como un Papa de transición pues no se veía fácil superar el pontificado de la figura noble, culta y en muchos aspectos extraordinaria del Papa Eugenio Pacelli, Pío XII.

Roncalli representaba otro estilo humano y eclesial, un Papa campesino bajo y regordete, bonachón y perspicaz. A sus 77 años de edad sorprendió a todo el mundo al convocar en 1959 un Concilio Ecuménico que debía completar lo que el Vaticano I (1870) había dejado inacabado, que no debía ser la mera continuación del Vaticano I, sino un nuevo Concilio, el Vaticano II. Él mismo reconoció que esta idea “le brotó del corazón y afloró a sus labios como una gracia de Dios, como una luz de lo alto, con suavidad en el corazón y en los ojos, con gran fervor”.

Muchos eclesiásticos quedaron atónitos, creyeron que el Papa era ingenuo, precipitado, impulsivo, inconsciente de las dificultades con las que se debería enfrentar con la misma la curia romana, o que tal vez chocheaba. Sin embargo la idea despertó gran entusiasmo en todos los movimientos eclesiales y teológicos de la época, tuvo un gran impacto ecuménico y suscitó en todo el mundo cristiano una gran esperanza. En realidad Juan XXIII no continuó la trayectoria de Pío XII, cumbre de la Iglesia de Cristiandad, sino que cambió de modelo eclesial: una Iglesia que volvía a las fuentes de la fe y respondía a los signos de los tiempos.

El Papa buscaba el *aggiornamento* de la Iglesia, palabra típicamente roncalliana que significaba la puesta al día de la Iglesia, diálogo con el mundo moderno, inculturación en las nuevas culturas, vuelta a las fuentes vivas de la Tradición cristiana, renovación doctrinal y pastoral, un salto hacia delante, incrementar la fe, renovar las costumbres del pueblo cristiano, poner al día la disciplina eclesiástica. Como el Papa le expresó a un obispo africano, se trataba de abrir la ventana para que un aire nuevo entrase en la Iglesia y sacudiese el polvo acumulado durante siglos.

Poco a poco se fueron concretando más los fines del Concilio: diálogo con el mundo moderno, renovación de la vida cristiana, ecumenismo y devolver a la Iglesia el rostro de la Iglesia de los pobres.

Una sorpresa todavía mayor causó el discurso inaugural del Concilio el 11 de octubre de 1962. La Iglesia, dijo Juan XXIII, no quiere condenar a nadie, prefiere usar la compasión y la misericordia, desea abrirse al mundo moderno y a todos los cristianos, ofrecerles el mensaje renovado del Evangelio. Frente a “los profetas de calamidades”, Juan XXIII profesa un optimismo esperanzador basado en la acción de Dios en la historia. También distingue el contenido esencial de la fe de las adaptaciones a las nuevas circunstancias del tiempo y de la cultura.

Este discurso, según el historiador Alberigo, constituye el acto más relevante del pontificado roncalliano y uno de los más desafiantes de la Iglesia en la edad moderna. Es, como el Papa quería, un salto al frente.

Algo estaba cambiando en la Iglesia. La muerte de Juan XXIII en 1963 tuvo una repercusión mundial.

Pablo VI

Le sucede en el pontificado Juan Bautista Montini, cardenal de Milán. Montini era un hombre muy espiritual, inteligente y culto, que trabajó largos años en la Curia Vaticana, buen conocedor de la teología francesa y del mundo vaticano, dialogante y respetuoso, amante de la Iglesia y deseoso de llevar el concilio a término, con un estilo más intervencionista que Juan XXIII, preocupado por mantener la unidad de la Iglesia, lo cual, junto a su carácter tímido y dubitativo, le hizo sufrir y tomar determinaciones personales más arraigadas en la tradición anterior que en el aire nuevo del *aggiornamento* de Juan XXIII.

El Concilio Vaticano II

No es fácil presentar brevemente el concilio Vaticano II con sus 4 constituciones (Lumen Gentium sobre la Iglesia, Dei Verbum sobre la revelación, Sacrosanctum Concilium sobre la liturgia, Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual), sus 9 decretos y sus 3 Declaraciones (sobre libertad religiosa, educación cristiana de la juventud, relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas). Remitimos a los comentarios de autores especialistas (G. Alberigo, G. Barauna, G. Martelet, J.W O'Malley, S. Madrigal, J.A. Estrada...).

Dando una mirada de conjunto podemos decir que el Vaticano II opera bajo un triple movimiento: una vuelta a las fuentes (*ressourcement*), una puesta al día (*aggiornamento*) y un desarrollo de la doctrina

(*development*). Es el paso de la Iglesia de Cristiandad del segundo milenio a la Iglesia del tercer milenio, recuperando la eclesiología de comunión del primer milenio pero abriéndose al mundo actual.

Un denso párrafo de John W. O'Malley nos presenta de forma sintética el proceso operado por el Vaticano II:

“El paso de los preceptos a las invitaciones, de las leyes a los ideales, de la definición al misterio, de las amenazas a la persuasión, de la coerción a la conciencia, del monólogo al diálogo, del gobierno al servicio, de la retirada a la integración, de lo vertical a lo horizontal, de la exclusión a la inclusión, de la hostilidad a la amistad, de la rivalidad a la asociación, de la sospecha a la confianza, de lo estático a lo dinámico, de la aceptación pasiva al compromiso activo, de la manía de criticar al aprecio, de la conducta basada en la norma a la conducta basada en principios, de la modificación de la conducta a la asimilación interior” .

Este cambio de postura explica que más allá de los decretos específicos sobre ecumenismo, el Vaticano II adopta una actitud ecuménica de diálogo y cercanía tanto con la Iglesia del Oriente como con las Iglesias de la Reforma.

Aterrizando más concretamente a la dimensión eclesiológica del Vaticano II, es bueno recordar la intervención de Suenens, aprobada por Montini y largamente aplaudida, que dijo que el concilio debía abordar el tema de la Iglesia bajo una doble perspectiva: la Iglesia en si misma (*ad intra*) y la Iglesia hacia el mundo (*ad extra*). Esto explica las dos constituciones sobre la Iglesia, la *Lumen Gentium* o Constitución dogmática sobre la Iglesia y la *Gaudium et Spes* o Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

De estas dos constituciones la más comentada, estudiada y asimilada ha sido la *Lumen Gentium* a pesar que para Juan XXIII lo más importante era la relación de la Iglesia con el mundo.

Y de la *Lumen Gentium* el punto más novedoso y discutido fue el de la colegialidad episcopal, es decir que los obispos forman una unidad colegial en su ministerio, siempre bajo el Papa, cabeza del colegio episcopal (LG 22-23). Este punto muy criticado por la minoría conciliar provocó tales tensiones internas que Pablo VI mandó añadir al documento una Nota previa explicativa que en el fondo debilitaba y aguaba la colegialidad. No es extraño que él se reservase varias cuestiones sin pasar por la colegialidad como el celibato sacerdotal y el control de la natalidad que fue objeto de dos encíclicas muy discutidas.

Pero el tema de la colegialidad, junto con el tema de la Iglesia local (LG 23) será una de las raíces teológicas que posibilitará a los obispos de

América latina su toma de postura en Medellín como obispos de la Iglesia local latinoamericana y caribeña.

Otro tema conciliar que posibilitará a los obispos latinoamericanos y caribeños recibir creativamente el Vaticano II en Medellín es el de los signos de los tiempos, ampliamente desarrollado en *Gaudium et Spes*:

“El pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo impulsa es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS 11; cf 4 y 44.)

Y siguiendo la teología sobre los signos de los tiempos, *Gaudium et Spes* opera una nueva hermenéutica teológica. Frente a *Lumen Gentium* que comienza a hablar de la Iglesia partiendo del misterio trinitario (LG I), *Gaudium et Spes* parte de la situación del hombre de hoy y de los cambios del mundo moderno (GS 4-10)

Y su comienzo es muy significativo:

“Los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres, y de cuantos sufre, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

Pobres y pobreza en el Vaticano II

A pesar de que Juan el 11 de septiembre de 1962 había deseado que el rostro de la Iglesia conciliar fuese el de la Iglesia de los pobres, el Vaticano II no aborda este tema más que en el texto ya citado de GS 1 y en LG 8 donde se dice que “la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente”.

En el discurso de clausura del Vaticano II, Pablo VI afirma que “la antigua historia del buen samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio” (nº 8). Pero no hay mayores comentarios.

¿A qué se debe este silencio? Vaticano II, impulsado por obispos y teólogos centroeuropeos desea que la Iglesia dialogue con el mundo moderno, el mundo de la 1ª Ilustración, el mundo de la racionalidad, el progreso, el desarrollo, un mundo aquejado de secularidad y tentado de ateísmo.

El mundo de la llamada 2ª Ilustración, es decir los pobres, la pobreza, la injusticia, del tercer mundo, no llegó a entrar en su horizonte, a

pesar de algunas intervenciones proféticas como la de Lercaro quien dijo que la Iglesia se aparta del evangelio cuando se aparta de los pobres y que la Iglesia de los pobres tenía que ser el centro de la eclesiología conciliar.

La mayoría silenciosa y el Pacto de las catacumbas

Con este nombre eran llamados los obispos latinoamericanos. No estaban al día de las nuevas corrientes teológicas europeas y tampoco eran plenamente conscientes de la situación de pobreza de sus pueblos. Sin embargo, una minoría de ellos, presididos por Hélder Câmara y Larraín, se reunía para discutir el tema de la pobreza de la Iglesia y de los pobres. Fruto de este trabajo fue el llamado Pacto de las catacumbas de Santa Domitila del 16 de noviembre de 1965, al que se adhirieron otros 500 obispos del concilio.

En este Pacto, los obispos, conscientes de sus deficiencias en su vida de pobreza, con humildad pero también con toda determinación y toda la fuerza que Dios les quiere dar, se comprometen a varias decisiones, que resumimos brevemente:

Procurar vivir al modo ordinario de la población en lo que toca a casa, comida y medios de locomoción; renunciar a signos de riqueza en vestimentas y metales preciosos; no poseer bienes muebles ni inmuebles ni cuentas en el banco a nombre propio, sino, a nombre de la diócesis y obras sociales; confiar la gestión financiera a laicos competentes; rechazar ser llamados con títulos como Eminencia, Excelencia, Monseñor... preferir ser llamados Padres; evitar todo tipo de concesiones de privilegios y preferencias.

A estas decisiones, más de tipo personal, se añaden una serie de opciones apostólicas: dar todo su tiempo, reflexión y medios al servicio de las personas, de los grupos trabajadores y económicamente débiles, apoyando a todos aquellos llamados a evangelizar a los pobres; transformar las obras de beneficencia en obras sociales; hacer lo posible para que los gobiernos decidan y pongan en práctica las leyes y estructuras necesarias para la justicia, igualdad y desarrollo armónico de todos los hombres.

Como obispos comprometerse a ayudar los proyectos de episcopados pobres y pedir a organismos internacionales estructuras que permitan a las mayorías pobres salir de su miseria; compartir la vida en caridad pastoral con sacerdotes, religiosos y laicos para que el ministerio sea un verdadero servicio, procurando ser más animadores de la fe que jefes según el mundo.

Al regresar a sus diócesis se comprometen a dar a conocer estas decisiones a sus diocesanos, pidiendo les ayuden con su colaboración y oraciones. Y acaban con esta plegaria: “Que Dios nos ayude a ser fieles”

Rio de Janeiro 1952

Para comprender mejor Medellín, la segunda conferencia del episcopado latinoamericano, es bueno recordar que en 1952 Pío XII convoca en Rio de Janeiro la primera Conferencia general del episcopado latinoamericano. La preocupación de Roma era preservar a la Iglesia latinoamericana incólume de los errores doctrinales denunciados en la *Humani generis* (la *Nouvelle théologie*) y defenderla de los dos grandes peligros: comunismo y protestantismo. Ante la insuficiencia de clero se pide la colaboración de misioneros extranjeros. No aparece el tema de los pobres y la pobreza.

Pero quizás lo más importante de Río fue la creación del CELAM (Consejo episcopal latinoamericano) y la posterior creación de la CLAR (1959) (Conferencia latinoamericana de religiosos). Ambas instituciones jugarán un papel importante en Medellín y en la Iglesia latinoamericana.

El acontecimiento de Medellín

Pablo VI, seguramente convencido de que el concilio había sido muy centroeuropeo, impulsó su aplicación a otros continentes: Medellín (1968), Kampala (1969) y Manila (1970)

Pero Medellín fue mucho más que una simple promulgación y aplicación del Vaticano II a América Latina. Fue una relectura del concilio desde un continente marcado por la injusticia y la pobreza. Fue un verdadero pentecostés como afirman los mismos obispos de Medellín en la presentación de sus documentos.

Medellín no parte de *Lumen Gentium* sino de *Gaudium et Spes*, escruta y discierne los signos de los tiempos y ve en el ansia de promoción humana y de liberación un signo de la presencia del Espíritu. Mientras *Lumen Gentium* al hablar del Pueblo de Dios (LG II) no menciona el Éxodo, Medellín lo cita desde el comienzo:

“Así como otrora Israel, el primer Pueblo experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da “el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas” (*Populorum Progressio* n° 20) (Introducción a los documentos, n° 6)

Medellín, antes de hablar de las estructuras de la Iglesia quiere partir de una reflexión sobre la situación real del pueblo, sobre la justicia, la paz, la familia y demografía, la educación y la juventud. Allí detecta una situación de injusticia estructural, de violencia institucionalizada, de estructuras de pecado que oprimen al pueblo, de pobreza y miseria. De ahí surge la opción por los pobres y la liberación como momento necesario de la evangelización. Se pasa del progreso a la liberación.

Los obispos Latinoamericanos que en el Vaticano II se hallaban perplejos y perdidos, encontraron ahora su punto focal de referencia: la realidad de pobreza injusta del continente latinoamericano.

A partir de Medellín surgen nuevos carismas laicales que se comprometen en la liberación del pueblo, nuevas figuras de obispos latinoamericanos cercanos al pueblo, verdaderos Santos Padres de la Iglesia de los pobres (Hélder Câmara, Proaño, Casaldáliga, Arns, Méndez Arceo, Romero, Angelleli., Samuel Ruiz, Pironio, Lorscheider, Mendes de Almeida, Silva Henríquez...), la CLAR impulsa a la vida religiosa del continente a insertarse entre los pobres, surgen las comunidades de base, nace una nueva imagen de Iglesia de los pobres, pobre, profética y pascual, aparecen los primeros mártires, hay como una irrupción volcánica del Espíritu en América Latina, una verdadera eclesiogénesis

Por otra parte, la reflexión teológica latinoamericana, que a partir de Medellín acompaña esta nueva praxis social y eclesial constituirá la llamada teología de la liberación. Parte de una experiencia espiritual peculiar, la presencia de Cristo en el pobre, analiza la realidad (ver), la ilumina con la Palabra de Dios (juzgar) y desemboca en una praxis, decidida a transformar esta realidad (actuar).

¿Cómo explicar este cambio de postura del episcopado latinoamericano después del Vaticano II? Muchos factores contribuyeron a ello, no solo sociales (revolución cubana, guerrilla del Che Guevara, mayo del 68 francés y norteamericano, la primavera de Praga, comienzo de dictaduras, teoría de la dependencia que exigía liberación, Camilo Torres...) sino eclesiales: el influjo en América latina de clero y vida religiosa europea llegada al continente y que a partir del método ver, juzgar y actuar ayudaron a tomar conciencia de la situación de pobreza injusta y a reflexionar teológicamente desde el evangelio ; el acercamiento de obispos, del clero, de la vida religiosa y del laicado a los pobres de modo que escuchan su clamor de justicia; el surgimiento de la teología de la liberación; la postura crítica y abierta del Consejo mundial de Iglesias que en Nueva Delhi reflexiona sobre "Jesucristo luz del mundo" y en Upsala 1968 sobre "He aquí que hago nuevas todas las cosas".

Reflexión teológica

Todas las explicaciones sociales económicas y políticas y también eclesiales quedan cortas para explicar el hecho sorprendente de Medellín y su posterior influjo. Que un episcopado tímido y callado, de repente se lance proféticamente en la lucha por la justicia y la defensa de los pobres, que América latina un continente pobre haya sido el continente que haya recibido más creativamente el Vaticano II, desborda todas las explicaciones racionales posibles. Hemos de releer el evento de Pentecostés para hallar una explicación.

Como en Pentecostés, el Espíritu del Señor Jesús actuó sobre la Iglesia reunida en Medellín y el fuego del Espíritu iluminó e inflamó a los reunidos en Medellín y los lanzó a la misión del anuncio del evangelio del Reino, estrechamente unido a la justicia y a los pobres. El sueño de Juan XXIII de una Iglesia pobre y de los pobres se comenzó a realizar en América latina y el Caribe.

Y desde este hecho como lugar teológico se nos revela una dimensión muchas veces olvidada del Espíritu, que el Espíritu actúa siempre desde abajo y en función de los de abajo, está presente en el caos original engendrando vida (Gn 1,2), habla a través de los profetas (Is 11,1-9), es capaz de resucitar los huesos muertos y convertirlos en un pueblo vivo (Ez 34), desciende sobre una pobre joven mujer nazarena para que sea la madre del Salvador (Lc 1,35), unge a un carpintero de Nazaret en el bautismo y lo lanza a la misión (Jn 1,32;3,34), desciende sobre unos apóstoles temerosos y los convierte en testigo de la resurrección (Hch 2).

Y este Espíritu es el que hoy a través de un Papa latinoamericano venido del fin del mundo hace que la Iglesia abra sus puertas, salga a la calle, huela a oveja, sea hospital de campaña, anuncie la alegría del evangelio a los pobres. Medellín y su posteridad ha sido obra del Espíritu, el Espíritu que les hizo exclamar a los obispos en Medellín: "Tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina" (*Mensaje a los pueblos de América Latina*).





Los documentos de Medellín

Análisis literario de un texto teológico-profético

Raúl ROSALES

Santiago de CHILE

Las siguientes conclusiones son el resultado de la labor realizada en esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la esperanza de que todo el Pueblo de Dios, alentado por el Espíritu, comprometa sus fuerzas para su plena realización (Introducción, 8).

En lo que sigue, luego de presentar algunas impresiones que revelan nuestro acercamiento interpretativo al texto de las Conclusiones de Medellín, recorrimos literariamente el diagnóstico de la realidad latinoamericana que hacen los obispos para luego aproximarnos a la imagen de nueva sociedad que proyectan y poder reconstruir parte de la mirada creyente y el sentido que le da la Iglesia católica del continente a la profunda transformación que se vive en América Latina hacia fines de la década de los 60.

I.- Primeras impresiones ante un texto significativo

1.- El Documento de Medellín representa para la Iglesia católica del continente un tremendo logro colectivo en un año preñado de ilusiones como fue 1968 a nivel mundial, pues los obispos han elaborado conjuntamente una suerte de testamento donde entregan toda su tradición y trayectoria como comunidad de fe a las generaciones futuras con mucha generosidad y lucidez. Dejándonos un legado de fuerza espiritual, de amor por la vida, de coraje para enfrentar los nuevos desafíos y especialmente su profundo amor por los más débiles y vulnerables del mundo que nos rodea. Es como un testamento –político y religioso– donde expresan su más interior convicción de familia: esta familia está unida profundamente al destino de los pobres en toda su diversidad¹. Y, por eso, se hacen parte de los deseos de transformación que recorrían en ese momento todos los rincones del continente. Pero más aún, en su legado se atreven a señalar que los que buscamos al Dios de Jesús lo encontraremos en medio nuestro, especialmente entre sus privilegiados: los pobres. Ese legado nos regala precisamente la atención a esas muchedumbres que

como dice el Evangelio andan como ovejas sin pastor, es decir, desorientadas, cansadas, injusticiadas, violentadas, decepcionadas e incrédulas. Vagan por estas tierras maravillosas de Abya Yala (que para los kunas es “tierra de sangre vital”) sin futuro ni horizontes. Como en la paradoja de estar en medio de la gracia y la plenitud pero, sin esperanza. Sin embargo, ese legado nos vuelve a recordar la identidad común profundamente ligada a la libertad y a la plenitud de vida: a esa fuerza de vida que es amor, servicio y poder.

2.- Medellín también es para el cristianismo latinoamericano algo así como esas ciudades mencionadas en el Nuevo Testamento (Tesalónica, Corinto, Éfeso...) cargadas de sentido por el testimonio cristiano recibido de ellas, y que trascienden a su propia realidad histórica y geográfica. La II Conferencia del Episcopado Latinoamericana realizada en Medellín representa todo un símbolo de lo que puede significar el aporte de una Iglesia para nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños. En su momento, el papa Paulo VI declaró a la prensa: “no he podido todavía hacer un estudio muy profundo pero, por lo que he podido ver y oír, ciertamente se trata de un verdadero monumento histórico de la Iglesia Latinoamericana”. La novedad que trae Medellín a las Iglesias del continente y que ciertamente continúa proyectándose, es su profunda apertura al Espíritu, expresada en su esfuerzo por discernir los signos de los tiempos. Tarea difícil e incomprensible ya desde el mismo Concilio Vaticano II, pero que cala hondo en nuestras comunidades eclesiales.

Mirando en perspectiva histórica este acontecimiento eclesial lo que resalta de él es su fuerza profética para denunciar la situación de pecado en que se vive. Es cierto que el mundo ha cambiado desde Medellín hasta ahora, pero todavía resuena como lo más medular de esos documentos su condena profética del orden establecido, denunciando la violencia institucionalizada. Este juicio que causó extrañeza y estupor en muchos, no obedecía a un slogan político -puesto que evidentemente después de 50 años se puede volver a decir lo mismo con todas sus letras- sino al compromiso profundo y cercano con los pobres que habían empezado a tomar las Iglesias.

Y es aquí donde surge otra nota característica de Medellín: su contundente apoyo a la subjetividad popular. Medellín apuesta por los sujetos populares. En el documento Paz propone entre otras líneas pastorales: “Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base...” (*Paz*, 27). Este paso de considerar al pueblo de simple destinatario de la acción de las élites modernas a la condición de seres culturales con iniciativas propias y capaces de organizarse es para la Iglesia un paso de envergadura históri-

ca. La explicación de este salto histórico hay que buscarla en la seriedad y trascendencia con la que muchos cristianos y cristianas se entregaron a las tareas del desarrollo liberador como expresión de su solidaridad. Esa entrega al otro, al pobre, supuso una verdadera salida de sí, para encontrarse con el mundo popular y estrechar una verdadera alianza.

Los pastores reunidos en Medellín estaban sólidamente plantados en una experiencia que les permitía abrir los ojos y los oídos a la situación de pecado y apostar a los pobres. Al encarnarse como discípulos de Jesús, en el continente, al entrañarse en él como exigencia del amor solidario, se capacitaron para escuchar sus clamores e interpretarlos con el Espíritu de Jesús; más aún se capacitaron para contemplar el paso pascual del Señor y para optar por acompañarse a ese paso. Estas bodas de oro de Medellín pueden ser una buena oportunidad para recuperar todo lo bueno que hemos vivido eclesialmente desde entonces y buscar una fidelidad a las actuales invitaciones del Espíritu presente en nuestro continente.

3.- Releer el Documento de Medellín a sus cincuenta años resulta conmovedor, porque aún permanece su frescura y su fuerza expresiva. Estamos, pues, ante uno de los textos que más impacto ha tenido al interior de la Iglesia católica latinoamericana, como también, de algún modo, más en lo profundo, ha impactado la conciencia y la autocomprensión del conjunto de la sociedad latinoamericana². Se trata de un Documento mayor ante el cual nadie que lo haya leído y estudiado ha quedado indiferente. En la línea trazada por el Concilio Vaticano II, Medellín, marca un antes y un después para la Iglesia católica de América Latina y el Caribe. En síntesis, constituye la nueva conciencia de la Iglesia católica latinoamericana³.

II.- Una lectura latinoamericana elaborada colegiadamente desde la fe.

No es común encontrarse con textos elaborados colectivamente y producidos con metodologías tan cuidadas y participativas como éste⁴. Los 16 documentos que lo componen fueron trabajados minuciosamente y colegiadamente además de haber sido aprobados y votados cada uno en momentos de asamblea mayoritarias y posteriormente revisados por todas las instancias oficiales de la Iglesia. Estamos ante un texto magisterial e histórico. Por lo cual, desde la mirada creyente, este gigantesco esfuerzo no puede dejar de considerarse como un signo del Espíritu que lleva a las comunidades a un mejor lugar y a un servicio de mayor calidad. De hecho este Documento logró incidir realmente en el caminar cotidiano de toda una gran parte de la Iglesia católica presente en el continente⁵; además, explica en algún grado el tremendo freno que le puso

posteriormente la misma jerarquía de la Iglesia cuando decidió «volver a la gran disciplina», produciéndose el «invierno eclesial» que tanto la afectó, especialmente en América Latina.

El Documento de Medellín se estructura en torno a un diagnóstico de la realidad latinoamericana inspirado en la categoría “signos de los tiempos”⁶ que fue clave en *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Este diagnóstico se elabora para poder pensar el papel que le corresponde jugar a la Iglesia en América Latina en ese momento crucial en que se plantean profundas transformaciones⁷. No se hace por afán académico sino para que la palabra de la Iglesia no caiga en el vacío o repita consignas inoperantes. Recordemos que muchos obispos que habían asistido al Concilio Vaticano II experimentaron en carne propia cómo los diagnósticos de la realidad que fueron primando en sus textos se amoldaban fundamentalmente a la realidad europea. Los mismos obispos empiezan a tomar mayor conciencia de que se debía superar el eurocentrismo. De modo que fue en este Concilio donde la Iglesia católica se descubre policéntrica más que eurocéntrica⁸. Y fue en los pasillos del Concilio donde Hélder Câmara y Manuel Larraín, fundadores del CELAM, empezaron a organizar la Asamblea de Medellín.

III.- Aspectos descriptivos estructurales de un diagnóstico de América Latina⁹

Los elementos de diagnóstico de la realidad latinoamericana que presentan las Conclusiones de Medellín se encuentran dispersos a lo largo de los 16 documentos¹⁰ y la Introducción. En este diagnóstico se puede distinguir los aspectos descriptivos y los interpretativos. Y a su vez en lo descriptivo encontramos los aspectos estructurales de la sociedad y los que describen la subjetividad del pueblo latinoamericano.

Los obispos señalan una gran cantidad de aspectos negativos de la situación de la sociedad latinoamericana. Su mirada no es pesimista sino realista. Una sola gran constatación domina el diagnóstico: la realidad latinoamericana está marcada por el signo de la pobreza e incluso de la miseria.

El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria (Pobreza de la Iglesia, 1; ver además: Justicia, 1; Paz, 1, 5).

Al profundizar, denuncian en seguida que la pobreza revela la desigualdad existente: Desigualdades excesivas entre las clases sociales, especialmente, aunque no en forma exclusiva, en aquellos países que se

caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco (*Paz*, 3).

Pero los obispos no se quedan en juicios generales sino que descienden a lo concreto de la experiencia cotidiana de la pobreza y de la desigualdad. Constatan bajos salarios, problemas de vivienda, desigual distribución de los bienes de consumo (zz, 3), pocas oportunidades de educación (Justicia, 1; Educación, 4).

Ahora bien, a la constatación de la pobreza y desigualdad agregan un factor dinámico: la situación de América Latina tiende a empeorar. Un factor de este deterioro creciente lo constituye la explosión demográfica que torna insostenible la situación especialmente para los pobres (ver *Paz*, 7; *Familia* 2, 8; *Pastoral Popular*, 1; *Pobreza de la Iglesia*, 10).

En cuanto a lo positivo el Documento de Medellín reconoce en América Latina una pluralidad cultural y de situaciones. Los países no presentan una realidad homogénea sino una gran diversidad cultural (*Justicia*, 2, 14; *Pastoral popular*, 1; *Catequesis*, 8). Y en el documento de Educación se habla de esta diversidad cultural como de una riqueza (*Educación*, 4). Para los obispos un caso concreto de la diversidad cultural lo representa la coexistencia de la sociedad rural tradicional y la sociedad urbana en la mayoría de los países (*Pastoral popular* 1). Otro elemento positivo lo constituye el fenómeno de la socialización, es decir, esa creciente interdependencia de los pueblos entre sí y de los distintos grupos sociales e individuos en los países (*Familia y Demografía*, 2; *Medios de Comunicación social*, 1).

En perspectiva optimista los Obispos señalan que América latina es un continente joven, porque la inmensa mayoría de su pueblo es joven, consecuencia de la explosión demográfica (*Juventud*, 17).

IV. La situación de las personas

Junto con el análisis estructural de la sociedad los Obispos plantean un análisis de la conciencia personal o de la subjetividad latinoamericana. Pues, la situación de pobreza y desigualdad posibilita percibir que la frustración y la falta de expectativas afecta al inmenso mundo de los pobres, extendiéndose a las clases medias.

No podemos ignorar el fenómeno de esta casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo (ver *Justicia*, 1; *Paz*, 4; *Educación*, 3).

El diagnóstico de la subjetividad latinoamericana señala los males vinculados a la ignorancia, el analfabetismo y la falta de conciencia política (*Justicia*, 16; *Educación*, 16; *Catequesis*, 3). Añadiendo el proceso de

despersonalización o masificación y de desintegración familiar que afecta a las mayorías (*Paz*, 4; *Juventud*, 14; *Pastoral Popular*, 3; *Catequesis*, 9). Aquí los Obispos se preocupan de analizar las dimensiones que median la conciencia de las personas como los Medios de comunicación social y la Educación. Respecto a esta última señalan:

Cualitativamente está lejos de ser lo que exige nuestro desarrollo, mirando al futuro. Sin olvidar las diferencias que existen, respecto a los sistemas educativos, entre los diversos países del continente, nos parece que el contenido programático es, en general, demasiado abstracto y formalista. Los métodos didácticos están más preocupados por la transmisión de los conocimientos que por la creación, entre otros valores, de un espíritu crítico. Desde un punto de vista social, los sistemas educativos están orientados al mantenimiento de las estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación (documento Educación, 4).

El Documento de Medellín es muy crítico de las Universidades:

Nuestras universidades no han tomado suficientemente en cuenta las peculiaridades latinoamericanas, trasplantando con frecuencia esquemas de países desarrollados, y no ha dado suficiente respuesta a los problemas propios de nuestro continente (doc. Educación, 6).

Pero como toda palabra profética junto con denunciar descarnadamente también visualiza las luces en el camino. Aquí tienen primacía los aspectos positivos. Esto es lo que hace a este Documento, a pesar del descarnado análisis de lo negativo de las estructuras de América Latina, ser una palabra esperanzadora y optimista.

Los obispos destacan que crece entre los mismos pobres de los pueblos latinoamericanos la conciencia de su situación real y se despierta en algunos sectores de clase media la sensibilidad social. Por lo mismo insisten:

Deseamos afirmar que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales (doc. Justicia, 17).

Conocer los alcances y las causas de la propia situación es un bien, porque es la condición ineludible para que los pobres reaccionen y se vuelvan agentes de una transformación de la sociedad. Lo contrario sería pasividad y consagración del estado actual.

V.- ¿Cómo interpretan los Obispos la situación descrita?

La descripción que hacen los obispos de la realidad de América

Latina hasta aquí es irrefutable. Ahora bien, en la medida en que entran a revisar las causas de la pobreza y la desigualdad, es decir, a interpretar esa realidad descrita, se complejiza su discurso. La interpretación en general gira en torno a dos palabras claves: marginalidad y desarrollo.

A menudo los obispos señalan la marginalidad como característica global de la situación latinoamericana. Lo cual significa reconocer en todos los países una zona integrada y otra totalmente marginalizada (doc. *Justicia*, 1).

Diversas formas de marginalidad, socioeconómicas, políticas, culturales, raciales, religiosas, tanto en las zonas urbanas como en las rurales... (doc. *Paz*, 2).

Pero también interpretan la situación latinoamericana como un estado de subdesarrollo o de desarrollo desigual: *Si 'el desarrollo es el nuevo nombre de la paz', el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz* (doc. *Paz*, 1).

El mundo latinoamericano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar el proceso de desarrollo en el continente (doc. *Sacerdotes*, 18).

Ahora bien, hay variedad de textos que apuntan al “subdesarrollo” como otros tantos a “en vías de desarrollo”. Estamos aquí ante una cierta complejidad en el análisis social, pues, “subdesarrollo” apuntaría a un estancamiento y “en vías de desarrollo” señalaría una tendencia positiva hacia el desarrollo.

Para los textos que se inclinan por la marginalidad la causa del estado de la realidad latinoamericana hay que verla en la falta de integración de la sociedad, que trae consigo para las masas marginadas una falta de participación social:

“La falta de integración sociocultural, en la mayoría de nuestros países, ha dado origen a la superposición de culturas. En lo económico se implantaron sistemas que contemplan solo las posibilidades de sectores con alto poder adquisitivo” (docs. *Justicia*, 2; *Juventud*, 1).

Para los textos que señalan a las fuerzas que mantienen en el subdesarrollo como las que tienden a ponerla en vías de desarrollo, la causa se sitúa en la “dependencia” en que está Latinoamérica:

Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada, en última instan-

cia por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neo-colonialismo) (doc. Movimientos de laicos, 2).

Todo se aclara con el profético documento Paz, ciertamente el más contundente de todos. Para este documento el subdesarrollo latinoamericano constituye una injusta situación relacionada con lo que llama "violencia institucionalizada" (Paz, 16). Toda la parte doctrinal del documento se centra en la conexión entre la justicia y la paz señalando que "donde existen injustas desigualdades... se atenta contra la paz" (Paz, 14). Su diagnóstico de la situación social es muy agudo: *las desigualdades" internas y otras formas de "opresión" son llamadas de "colonialismo interno* (Paz, 2-7); y la *dependencia* económica y política de fuera es llamada de *neocolonialismo externo* (Paz, 8-10).

En síntesis, los Obispos plantean que la situación de América Latina es de crisis y que se está en el umbral de una nueva época histórica:

América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización (Introducción, 4).

No obstante, dicha crisis en cuanto hiere a la justicia y encierra una situación de pecado (Paz, 1) puede tener efectos purificadores (Juventud, 2).

VI.- ¿Qué fuerzas resisten la transformación?

Para los Obispos es claro que quienes se oponen a cualquier cambio o transformación del estado de cosas en América Latina son las élites tradicionalistas y conservadoras y los grupos de poder:

No es raro comprobar que estos grupos o sectores, con excepción de algunas minorías, califican de acción subversiva todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios (Paz, 5)

A estos grupos de poder los Obispos les hacen *un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias (Paz, 17).*

Otros grupos que se oponen a los cambios necesarios son aquellos que exacerbaban las tensiones existentes y recurren a soluciones violentas (ver Juventud, 3).

Los obispos en este sentido nombran las ideologías que sustentan ambos tipos de fuerzas de resistencia: el sistema liberal capitalista y el sistema marxista, pues ambos atentan contra la dignidad de la persona humana (*Justicia*, 10).

VII.- Hacia una nueva sociedad latinoamericana

Al realizar este agudo análisis profético de la realidad del continente ¿qué ideal de sociedad tienen los obispos? Los obispos quieren para América Latina el desarrollo y la participación. El verdadero desarrollo es, siguiendo a Paulo VI: *el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (Introducción 6).*

Sobre la participación señalan: *Estimamos que las comunidades nacionales han de tener una organización global. En ellas toda la población, muy especialmente las clases populares, han de tener, a través de estructuras territoriales y funcionales, una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de una sociedad (doc. Justicia, 7).*

Y ¿cómo se tiende al bien común?: *Esas estructuras intermedias entre la persona y el Estado deben ser organizadas libremente, sin indebida intervención de la autoridad o de grupos dominantes, en vista de su desarrollo y su participación concreta en la realización del bien común total (Justicia 7).*

La búsqueda del desarrollo y la participación supone la necesidad de un cambio en las estructuras: *Ante la necesidad de un cambio global en las estructuras latinoamericanas, juzgamos que dicho cambio tiene como requisito la reforma política (Justicia, 16).*

Para configurar el ideal valórico de sociedad que presentan los obispos, nos ayudan algunas formulaciones positivas, por ejemplo: su deseo de justicia como requisito y condición de la paz (*Justicia*, 13), su búsqueda de solidaridad y fraternidad, de un mundo más comunitario, que han de llevar a una plena humanización (*Justicia*, 9, 10).

Crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana (Paz, 20). (Los jóvenes) se esfuerzan por construir un mundo más comunitario que vislumbran quizás con más claridad que los mayores. Están más abiertos a una sociedad pluralista y a una dimensión más universal de la fraternidad (Juventud, 4).

VIII. ¿Qué pasos dar hacia la nueva sociedad?

A nivel personal

Los obispos desean que las personas asuman un papel activo en la sociedad y en la necesaria transformación de su estado actual. No se trata de dar más a los pobres, sino de capacitarlos para que ellos puedan integrarse en una sociedad nueva que ha de ser el fruto de su propia iniciativa: *“La paz es, ante todo, obra de justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo (...). Un orden en que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia”* (Paz, 14).

Lo anterior supone a nivel personal, madurez y una personalidad integrada (ver *Introducción*, 4). A nivel social, la posibilidad y la realización de organizaciones a todo nivel que hagan valer los derechos de los individuos a ser agentes de la historia:

La justicia y, consiguientemente, la paz, se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular (Paz, 18). Y continúan: *ansiamos que el dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz* (Paz, 19).

Ahora bien, para lograr tanto la maduración personal como la organización colectiva se requiere de una intensa acción de promoción humana, concientizadora: *La promoción humana ha de ser la línea de nuestra acción a favor del pobre, de manera que respetemos su dignidad personal y le enseñemos a ayudarse a sí mismo* (Pobreza de la Iglesia, 11; ver *Justicia*, 17).

A nivel estructural

En coherencia con el diagnóstico de marginalidad, los Obispos proponen como meta la integración: *(En nuestro continente) se está imponiendo la conciencia de que es necesario poner en marcha o activar un proceso de integración en todos los niveles: desde la integración de los marginados a los beneficios de la vida social, hasta la integración económica y cultural de nuestros países* (doc. *Pastoral de conjunto*, 1).

Frente a las estructuras de dependencia en América Latina, se propone la meta de la liberación –liberación del neo-colonialismo externo y liberación de colonialismo interno–: *a educación latinoamericana, en una palabra, está llamada a dar respuesta al reto del presente y del futuro, para nuestro continente. Sólo así será capaz de liberar a nuestros hombres de las servidumbres culturales, sociales, económicas y políticas que se oponen a nuestro desarrollo* (doc *Educación*, 7).

Los Obispos no proponen un modelo acabado de sociedad como meta del cambio social en América Latina. Sólo plantean elementos que ayudan a potenciar este cambio esperado. Les preocupa concretamente, por ejemplo, en la línea de la liberación del colonialismo interno, la situación del campesinado para que se propicien reformas estructurales de políticas agrarias como requisito previo a una auténtica promoción humana del mismo (ver *Justicia*, 14).

En relación a la liberación del neocolonialismo externo les preocupa la distorsión de los términos del intercambio comercial y propician precios justos para las materias primas de América Latina (doc. *Paz*, 30). También se preocupan de delinear un ideal de educación por su papel tan significativo para las personas. Así los Obispos quieren una educación liberadora, que capacite para ser sujetos agentes de su propio destino y del proceso creativo de desarrollo latinoamericano (*Educación*, 8) que beneficie a todos sus miembros sin distinciones (*Introducción*, 6).

Conclusiones

Como un broche de oro de este magno documento profético de la Iglesia latinoamericana debemos consignar el compromiso de acción que adquiere la Iglesia con el conjunto de la sociedad latinoamericana. El Documento de Medellín en definitiva es una explicitación del compromiso vital que brota de la fe y un bosquejo de cuál es el quehacer que en América Latina encarna el amor.

Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios (Introducción, 3).

Los Obispos quieren una Iglesia presente y servidora en la actual transformación de América Latina: *No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna, sino que quiere ser humilde servidora de todos los hombres (Pobreza de la Iglesia, 18).*

Dicha presencia de servicio implica denunciar todo lo que obstaculiza la vigencia de los valores de la justicia, la paz y la solidaridad; como también colaborar en la promoción humana, su tarea más adecuada.

En cuanto servidora de todos los hombres, la Iglesia busca colaborar mediante sus miembros, especialmente laicos, en las tareas de promoción cultural humana, en todas las formas que interesan a la sociedad (ver Educación, 9).

Hasta aquí hemos presentado la palabra profética de los obispos latinoamericanos reunidos en la ciudad de Medellín (Colombia) del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Documento de Medellín continúa

la trayectoria iniciada por el Concilio Vaticano II y, a su vez, inaugura una serie de opciones que constituyen la sólida identidad eclesial latinoamericana, como lo es la opción por los pobres, directa, simple, sin adjetivos; la opción por la liberación, en la línea de la promoción humana o liberación integral; la opción por las comunidades eclesiales de base; la opción por la centralidad de la justicia social; y la opción por una Iglesia profética. En este sentido, cuando se estudian los textos de más impacto de Medellín, el de Justicia y el de Paz, no podemos dejar de percibir que en ellos encontramos el espíritu de lo que después será la teología de la liberación. Ahora bien, cuánto de estas opciones se han podido concretizar en nuestra Iglesias locales y cuánto nos falta, será materia de otros análisis.

Notas

- ¹ En esto, de algún modo, siguen la huella del Pacto de las Catacumbas firmado por un grupo de obispos asistentes al Concilio Vaticano II el 16 de noviembre de 1965.
- ² No olvidemos que Medellín es determinante para entender algunos cambios en América latina señalados incluso por el Informe Rockefeller en el sentido que la Iglesia ya no era "un aliado seguro para Estados Unidos".
- ³ R. Muñoz, *La nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Ediciones Nueva Universidad, Santiago 1973) 560 pp.
- ⁴ Para un estudio pormenorizado de la preparación de esta II Conferencia del Episcopado latinoamericano ver H. Parada, *Crónica de Medellín, segunda conferencia general del episcopado latinoamericano* (Indo American Press Service, Bogotá 1975) 280 pp.
- ⁵ Ver por ejemplo la evaluación realizada en Perú por José Dammert a sus 20 años, "Medellín en el Perú", en: Varios, *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín* (CEP, Lima 1989) pp.13-21.
- ⁶ Es importante consignar aquí las dos ponencia presentadas a la Asamblea por los obispos Marcos McGrath titulada "Los signos de los tiempos en América Latina hoy" y por Eduardo Pironio, "Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina" en: *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, I, Ponencias (Secretariado General del CELAM, Bogotá 1969), pp. 73-100 y 101-122 respectivamente.
- ⁷ El lema de la Asamblea es: "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". Las siguientes Asambleas no tendrán un tema tan relevante política y socialmente como el de Medellín.
- ⁸ Ver AG 22 donde el Concilio Vaticano II llama a "que las Conferencias episcopales se unan entre sí dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socio-culturales" de modo que desarrollen su propio quehacer teológico.
- ⁹ A continuación seguimos la exhaustiva sistematización de los distintos aspectos dispersos en los 16 documentos y la Introducción realizada por Sergio Silva G, en Medellín; el pensamiento social de los obispos de América Latina (Centro Pastoral Alameda SS.CC., Santiago 1976) 50 pp.
- ¹⁰ Los 16 Documentos son: Justicia; Paz; Familia y demografía; Educación; Juventud; Pastoral popular; Pastoral de élites; Catequesis; Liturgia; Movimientos laicos; Sacerdotes; Religiosos; Formación del clero; Pobreza de la Iglesia; Pastoral de conjunto; Medios de comunicación social. Más la Introducción a las conclusiones.



A opção pelos jovens e o caminho das juventudes no século XXI

Rosemary Fernandes DA COSTA

Rio de Janeiro, Brasil

Em tempos em que cresce a desesperança e o ceticismo em alguns segmentos da sociedade, também podemos constatar uma dinâmica fecunda e surpreendente. Sim, nas ruas, nas escolas, nos corredores e pátios, nas praças e nas casas, a juventude se incomoda, fica indignada, conversa, cria novas estratégias, avalia práticas sociais, econômicas e políticas, revê suas pertencças e suas identidades. Enfim, a juventude acolhe o grito da terra, dos povos, sente o grito dos corpos, das vidas escravizadas e as dinâmicas que promovem desigualdades de tantas dimensões, se deixa fecundar e transformar, e devolve com voz, mãos, passos, a luta pela vida para todos e todas, para toda a Criação, para todo o Cosmos.

Retomar a Conferência de Medellín é resgatar a dimensão profética e pedagógica da Igreja, como fonte de orientação para os caminhos da missão eclesial no mundo de hoje. Medellín é sinal da Igreja presente na história: uma Igreja que dialoga com a sociedade e, portanto, se vê desafiada a construir respostas novas e emergentes que colaborem na construção de estruturas de humanização e vida digna para todos. No Concílio Vaticano II, este diagnóstico não apenas constatou situações de injustiça e desumanização, mas respondeu com reflexões fundamentais e ações afirmativas aos desafios apresentados pelas sociedades e culturas modernizadas.

A II Conferência Episcopal Latino-americana, em Medellín, denuncia que as questões políticas e sociais enfrentadas pela América Latina são muito maiores do que a Igreja. Nas Conclusões de Medellín encontramos um olhar para os jovens como aqueles que clamam e também que semeiam uma nova sociedade, como um novo corpo social que possui seus próprios valores e sonhos, mas que não são ingênuos com relação às estruturas de desumanização. A Igreja se percebe como pastora, como ouvinte e como aprendiz dessa comunidade juvenil em suas mobilizações na direção a um projeto de transformação social latino-americana.

Ela (a juventude) se apresenta, em grande parte do continente, como um novo corpo social (com perigo de detrimento na relação com os outros corpos sociais), portador de ideias próprias e valores inerentes ao seu próprio dinamismo interno. Procura participar ativamente, assumindo novas responsabilidades e funções, dentro da comunidade latino-americana (Medellín 5,1)².

Ao trazer o tema da transformação social, da educação libertadora, a Conferência de Medellín está atenta a tudo o que nega o projeto de humanização, de justiça, de condições dignas de vida para os povos latino-americanos.

No apelo presente no Documento, está sedimentada sua índole profética, crítica e orientada à integração das mais diversas estruturas na direção da humanização do continente: “Que se apresente cada vez mais nítido, o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo o poder temporal e corajosamente comprometida na libertação do ser humano por inteiro e de toda a humanidade” (Medellín 5,3.3).

Desde sua introdução, o documento de Medellín é coerente nesse direcionamento que integra as principais estruturas de humanização dentro do continente latino-americano e caribenho. É dentro dessa profunda integração que reside a preocupação e as orientações quanto à juventude, sua educação, formação e dinamismo pessoal e social.

As décadas seguintes à Conferência de Medellín foram marcadas por reações da juventude aos governos radicais militares, opressores e coniventes com os sistemas econômicos que trouxeram maior desigualdade e injustiças sociais em todo o país. Através de manifestações políticas e estéticas, a juventude se fez presente, arriscando a própria vida e a liberdade por causas que ultrapassaram a cidadania local, na direção da cidadania global. Da parte dos interesses políticos e econômicos, também surgiram reações de opressão, censura e construção de um imaginário social que prometia o bem estar social de todos os povos latino-americanos.

Neste contexto, podemos recordar o significativo movimento contracultural que, sob o tema ‘Paz e Amor’, propunha valores e um ideal alternativo, criativo e radicalmente livre. Este movimento representava uma forma de mobilização e de contestação social, através das inovações estéticas, da emergência de culturas alternativas ou mesmo marginais. Surgiram espaços nos quais eram possibilitados olhares, leituras, novas hermenêuticas ante a cultura vigente, apresentada como moderna e vanguardista, mas que, subliminarmente, abafava identidades e massificava gostos, ideias, escolhas e até mesmo metas pessoais e sociais.

Na década seguinte, anos 80, um novo fenômeno parece integrar a juventude em protesto às ideologias que se faziam presentes nos governos latino-americanos. Estava cada vez mais clara uma ideologia que não visava os direitos fundamentais do ser humano e sim os interesses econômicos e privilégios de uma minoria. A militância era palavra de ordem, na direção da defesa dos direitos humanos e da busca por um continente mais justo. Contudo, desde os anos 70, as Conclusões de Medellín também diagnosticavam diferentes características e atitudes na juventude desse período:

Enquanto um setor da juventude aceita passivamente as formas burguesas da sociedade (deixando-se levar, às vezes, pelo indiferentismo religioso), outro rejeita com marcado radicalismo o mundo que seus pais construíram, por considerar seu estilo de vida carente de autenticidade; rejeita igualmente uma sociedade de consumo que massifica e desumaniza o homem. Esta insatisfação cresce de momento a momento (Medellín 5,1.3).

Nos anos 90, podemos observar fenômenos distintos no universo da juventude. Aqueles jovens que promoveram os manifestos políticos e estéticos dos anos 70 também se transformaram. Alguns foram absorvidos pelo sistema econômico e pelo projeto ideológico liberal, outros estavam nas lideranças partidárias, universitárias, nas salas de aula e grupos de estudos e reflexão. E a juventude dos anos 90, como se posicionava diante de seu contexto histórico? Um misto de convivência, alienação, desesperança, manifestações nas ruas e imersão no mundo dos games. No Brasil, este também é o momento dos 'caras pintadas', da demanda por Diretas Já. Eram os filhos da ditadura ainda na luta por dignidade para todos e todas.

Mais uma vez, verificamos Medellín apontando profeticamente para este tempo histórico:

A juventude, particularmente sensível aos problemas sociais, reclama as mudanças profundas e rápidas que assegurem uma sociedade mais justa: exigência que, constantemente, sente tentação de expressar por meio da violência. É um fato constatável que o excessivo idealismo dos jovens os coloca facilmente sob a ação de grupos de diversas tendências extremistas (Medellín 5,1.3).

Contudo, é também neste tempo, que os movimentos juvenis perdem a força política dos anos anteriores. A modernidade, com seus muitos mecanismos de sedução, chega para todos, afeta os hábitos e também as crenças, as atitudes, a ética, as escolhas fundamentais. O individualismo ocupa os espaços, os hiatos, as desesperanças. Pensar em futuro, em narrativas de sentido, parece discurso ilusório, ingênuo, perda de tempo.

Chegamos aos dias atuais, nos quais as emoções estão em primeiro plano e, com elas, a presentificação, a flexibilização e a fragilidade,

a conexão virtual e a desconexão real, a dificuldade nas dialogias, na escuta, no acolhimento das diferenças. No entanto, em todo o planeta eclodem manifestações de cunho sociopolítico, com variações em suas demandas, formatos e linguagens. Sem emitirmos julgamentos de valor, o que enfatizamos é seu ressurgimento.

Também no Brasil, novas manifestações surpreendem analistas e céticos com relação à aparente paralisia política da juventude. Para aqueles que diagnosticavam uma cidadania adormecida, alienada, amortecida, as manifestações surpreendem e nos convocam a repensar os exercícios de cidadania locais e globais. As jornadas de junho de 2013 surgem para nos provocar novos olhares, novas leituras e também novos posicionamentos.

Quando o documento de Medellín convoca a comunidade latino-americana a reagir na busca da posse de sua autorrealização pelo serviço e no amor, ele faz alusão ao eixo referencial da juventude. A emergência da convocação tem como fundamento a percepção enraizada e consciente da juventude.

(...) já soou a hora para nossos povos de descobrirem seu próprio ser, pleno de originalidade; está orientada no sentido de sustentar uma economia baseada na ânsia de «ter mais», quando a juventude latino-americana exige “ser mais”, na posse de sua autorrealização pelo serviço e no amor (Medellín 4,I).

Os jovens são mais sensíveis do que os adultos aos valores positivos do processo de secularização. Esforçam-se por construir um mundo mais comunitário, que vislumbra, talvez, com mais clareza do que os antepassados. Estão mais abertos a uma sociedade pluralista e a uma dimensão mais universal da fraternidade (Medellín 4,1.4).

Observamos no pequeno histórico acima o quanto o fator do tempo foi fundamental para determinar este enraizamento dos temas elencados em Medellín em seu caráter processual, ou seja, Medellín aponta para um chamado, convoca desde o ethos do povo latino-americano, na direção das relações sociais, econômicas e políticas que sejam coerentes e fomentadoras deste ethos. É claro que essa profecia possui a mão dupla do anúncio e da denúncia. As orientações para a juventude ecoam de uma dinâmica de escuta e diálogo fecundo com as realidades. As orientações falam de um caminho que possui bases promissoras, mas também entraves concretos, possui o movimento fecundo dos sonhos, mas também a realidade dos conflitos de visões de mundo e interesses diferenciados e, na maioria das vezes, antagônicos.

Notemos que Medellín propõe projeto, trajetória. Enfim, se concebe como impulso pastoral e ético, e também pedagógico e histórico.

Por isso mesmo, a juventude ecoa no chão latino-americano seus sonhos, lutas e inquietudes. A juventude nos fala de esperança, de resgate dos sonhos, de ousadia e identidade, de trincheiras conscientes e firmes em sua vocação profética.

O contexto eclesial que suscita Medellín está embebido de possibilidades históricas que favoreceram suas reflexões e orientações. O teólogo Agenor Brighenti nos recorda o chão que possibilita a emergência de Medellín, e aponta especialmente a presença dos movimentos juvenis neste contexto.

Foram muitas as buscas e realizações, iniciativas e acontecimentos no campo eclesial que confluíram em Medellín e passaram a ser constitutivos de suas conclusões. A começar pela Ação Católica, mais propriamente a Ação Católica Especializada, em especial a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC), que já havia incidido sobre o Concílio Vaticano II, sobretudo na teologia do laicato. Na América Latina, foram os jovens de Ação Católica que tematizaram as principais questões relativas à relação fé e política. Também foi dos quadros dos assistentes eclesiais da Ação Católica que provieram grande parte dos bispos da geração-Medellín, que se destacariam pelo seu preparo teológico-pastoral, liderança, testemunho de pobreza e presença pública da Igreja.³

Propomos adiante alguns eixos orientadores, já apontados em Medellín e que ecoam na juventude hoje. Nossa reflexão tem por base as estruturas observadas especialmente nos movimentos que articulam a fé e a política, a espiritualidade e a ética, a abertura para o transcendente e o enraizamento histórico. Apesar de talvez não possuírem visibilidade nas redes sociais editoradas pelas mídias corporativas, os movimentos juvenis crescem, se articulam, emergem, se agregam, por todo o solo latino-americano. Podemos citar alguns para nossas referências: Pastoral da Juventude, Pastoral Juvenil Latino Americana, Juventude Franciscana, Rede Brasileira de Centros e Institutos de Juventude, Cajueiro:Centro de Formação, Assessoria e Pesquisa em Juventude, Levante Popular da Juventude, Rede Ecumênica de Juventude, Mística e Revolução, Pastoral Luterana Popular, Pastoral de Juventude Estudantil, Pastoral de Juventude do Meio Popular, Movimento de Atingidos por Barragens, Cáritas, Movimento Nacional Fé e Política, Judeus Progressistas, Rede Nacional de Adolescente de Jovens Comunicadores e Comunicadoras, Conselho Nacional da Juventude Evangélica, Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, Asociación de Juventudes Agostino, Rede Conesul de Centros Laicos.

O **primeiro** eixo orientador trata de uma nova dinâmica de planejamento, não demarcada pela concepção de individualidade, e sim na

subjetividade relacional, fruto das estruturas dialógicas. Trata-se da concepção de pessoa como um texto aberto, plural, capaz de muitas vozes, novos acordos, novos significados. É a prática de subjetividades abertas, construídas a partir das relações, nas quais cada pessoa recebe a alteridade e é constituída a partir das muitas subjetividades.

Os encontros possuem estruturas dialógicas, abertas, acolhedoras das diferenças de ideias, credos, gêneros, posicionamentos filosóficos, econômicos e políticos. Um desafio para a prática já costumeira de reuniões nas quais, tantas vezes, a pauta chega pré-determinada por uma equipe, na qual as pessoas não são consideradas em sua particularidade, e sim como participantes de uma meta comum. A estrutura intersubjetiva considera as identidades em sua originalidade, em diálogo aberto, escuta ativa, acolhedora e também interpelante. As narrativas pessoais são consideradas parte da construção dos projetos, as estratégias e decisões são processuais, flexíveis, abertas a avaliação e revisões constantes.

Neste novo campo relacional, a proximidade é um dos eixos. Ao contrário do individualismo arraigado nos espaços sociais, a juventude vivencia o dinamismo relacional com todos os seus desafios e possibilidades. Experimentam as próprias limitações, a negação do individualismo e a corresponsabilidade. É um campo novo para culturas nas quais as pessoas se percebem de forma solitária e distanciadas. Na dinâmica das intersubjetividades somos interpelados a construir aproximações: de significados e representações, de linguagem, de identidades e pertencas, de visões de mundo.

Enfim, é uma mudança paradigmática em gestação e já dando seus frutos fecundos que modificam os projetos, os planejamentos, a própria percepção pessoal, comunitária e de mundo. No entanto, para o Cristianismo, não estamos exatamente falando de uma mudança de paradigma ou de uma novidade epistemológica e sim do resgate do centramento vital cristão, no encontro com o outro, na relação dialógica, para a experiência do *crer* que se traduz em amor, como lembra a epístola joanina – “Amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor”. (1Jo 4,7) Só a experiência do amor é capaz de superar a aporia do conhecimento sem amor.

O **segundo** eixo orientador nos conduz a uma dialogia marcada por narrativas pessoais e coletivas, mais etnográfica do que cunho investigativo, mais biográfico do que filosófico.

Este princípio está em consonância com o anterior, contudo percebemos que ele tem um lugar de destaque nos movimentos juvenis

observados, por perceberem uma integração profunda entre memória pessoal e coletiva, entre história pessoal e coletiva. Ou seja, as histórias de vida pessoais são compreendidas como um conjunto de histórias que antecedem cada pessoa, vividos não apenas pela pessoa que narra, mas constituinte de sua biografia, de sua identidade e pertencimento.

A narrativa em si já é um exercício dialógico que instaura um novo modelo nas relações. Narrar é contar uma história, é convidar à escuta, à sensibilidade, à empatia. É um convite à interpretação e à acolhida. Ela não impõe, mas propõe; ela não argumenta, mas conta uma história; ela é livre e convida à liberdade; ela é composta de imagens, símbolos, é viva; ela é contextualizada e remete ao contexto presente; ela é presente e futuro, narrativa e metanarrativa. Como nos disse J. Libânio, a narrativa torna-se um exercício para si mesmo e para o outro, pois ela necessita recolher a história na experiência, elucidar a caminhada percorrida e convida o ouvinte à escuta dialógica e hermenêutica⁴.

Contudo, não devemos confundir este princípio com uma metodologia. A dialogia fundada nas narrativas não é uma ferramenta para os grupos, é um princípio ativo, uma razão de ser, o que proporciona a interação e a constituição das identidades pessoais e coletivas na direção das metas também pessoais e coletivas.

Representa a superação da individualidade para a subjetividade relacional, tomada como processo, como exercício cotidiano no qual as dimensões de pessoal e comunitário estão inter-relacionadas incessantemente. É uma mudança substancial nas relações comunitárias e na construção de projetos participativos.

Estamos mais uma vez diante de uma das dimensões proféticas dos movimentos de juventude, pois, ao se compreenderem como identidade pessoal e coletiva, como corpos e vidas de muitas vozes e históricas, abraçam pessoal e comunitariamente as causas de grupos, etnias, expressões religiosas, escolhas diversas com, por exemplo, a causa da luta contra o extermínio da juventude negra, pobre e periférica; a luta pela justiça no campo, pela dignidade dos povos indígenas e quilombolas; as lutas contra qualquer tipo de intolerância.

O **terceiro** eixo que desejamos demarcar consiste na articulação entre os mínimos de justiça e os máximos de felicidade. É uma perspectiva ética que articula os direitos humanos fundamentais e a realização das dimensões de escolhas religiosas, estéticas, de lazer, de realização profissional.

Os movimentos de juventude atuais não apenas estão atentos às necessidades básicas e fundamentais para a dignidade da vida humana, mas também para as dimensões de expressão, realização e busca de felici-

dade a partir das culturas, dos contextos, dos desejos, dos projetos pessoais e coletivos. Medellín aponta para o papel renovador da juventude, das estruturas pessoais e coletivas e também atenta ao que é fundamental: A juventude tem a tarefa de reintroduzir constantemente o sentido da vida. Renovar as culturas e o espírito significa trazer e manter vivos novos sentidos da vida (Medellín 5,2.1).

Podemos observar que a busca pela justiça é como uma bandeira permanente na luta pela dignidade de todos os seres humanos e de todo o ambiente, profundamente violado pelo sistema desenvolvimentista. É o valor central para todo projeto que percebe a desumanização, a injustiça, as desigualdades, os conflitos sociais causados pelas relações ricos-pobres, desenvolvimento-subdesenvolvimento, primeiro-terceiro mundo. Quando Medellín conclama a juventude como sujeito social, reconhece a centralidade de seu agir no mundo, de seu agir na história, como presença profética e transformadora (Medellín 5,3.1).

Na medida em que a luta pela justiça e pela dignidade de todos e todas se torna central, a juventude abre um leque de diagnósticos de situações desumanizantes e também de necessidades a serem conquistadas e construídas. Muitas causas entram nesse leque como, por exemplo, a igualdade de oportunidades, a assistência à saúde, a oferta e acolhimento de projetos pedagógicos, o apoio à moradia e ao transporte público de qualidade. São as reivindicações dos mínimos de justiça. São irrenunciáveis, inegociáveis, como nos orienta a filósofa Adela Cortina.⁵

É aqui que entra a articulação entre os mínimos de justiça e os máximos de felicidade que observamos nos movimentos de juventude. No empenho por projetos de justiça e dignidade, a juventude não se detém apenas nesta luta, mas vão em busca da realização, das estruturas que apontem para o que é bom para cada situação pessoal ou comunitária. Um exemplo bem próximo é o das Ocupações Secundaristas que ocorreram por todo o Brasil, em 2016. Elas iniciam com uma pauta voltada para os mínimos de justiça, mas ao longo dos dias, nas reuniões, assembleias e construções de metas compartilhadas, a pauta é acrescida de elementos de estética, higiene, qualidade de vida, alimentação saudável, direitos dos funcionários, direitos dos professores, autonomia na eleição das direções, avaliação comunitária.

Podemos constatar em alguns depoimentos de jovens secundaristas que participaram das ocupações de 2016. Observemos o nível de consciência de cidadania local e global, a integração entre identidade e pertença, a construção de metas locais e de metas para além dos muros das escolas, a consciência de que esta é uma ação política relevante, histórica e transformadora.

1. Ocupamos para dar voz aos que não tem voz. Adotamos a Filosofia Ubuntu. (Ubuntu é uma ética de origem africana que tem como eixo as alianças entre as pessoas, entre tudo que é vivo. Na língua portuguesa, poderíamos traduzir por 'humanidade para com os outros')
2. Os estudantes mudaram. Antes estavam desinteressados, desanimados. Agora sentem amor pela escola e pelo estudo. Experimentaram outro olhar para o espaço.
3. O direito fundamental vai se tornar mercadoria. Durante esse tempo, os alunos mudaram: mais responsabilidade, compaixão, fortalecimento do movimento estudantil, menos individualistas, noção de coletivo, de exercício político. Ganhamos como pessoas.⁶

Esses movimentos juvenis secundaristas, na faixa entre 15 e 18 anos, receberam muitas críticas, mas o que ressaltamos nesta reflexão é o fato de emergirem como cidadãos, capazes de reconstruir as bases dos direitos humanos e de lutarem juntos pela ética dos mínimos de justiça. Seu movimento de exercício de cidadania passa pela experiência pessoal, comunitária e coletiva, como cidadãos do mundo.

Essa experiência reflete a compreensão mais ampla de cidadania, como exercício político local da comunidade civil, para conviver de forma organizada, digna e pacífica, com a garantia de um mínimo de valores para todos e para cada pessoa. E ainda avança para uma segunda instância, na qual vislumbramos o exercício dialógico com a identidade de cada homem e de cada mulher, como membros da grande comunidade humana e sociocósmica. Portanto, concretamente, integram as duas instâncias, dos mínimos de justiça e dos máximos de felicidade.

O quarto eixo presente nas práticas da juventude também nos fala da amplitude da dimensão relacional presente neste novo tempo histórico, e já apontada como necessidade nas Conclusões de Medellín quando exorta à responsabilidade de cada ser humano na administração dos bens criados e na sua distribuição para todos: trata-se da relação com a terra, com o solo, com as vozes que ecoam do chão, dos corpos, das vidas – empatia e corresponsabilidade ética local e global.

Na base deste eixo está também a consciência da primazia da vida e de que há um ethos comum, da qual todos participamos, seres humanos e todos os seres criados, uma consciência da grande morada humana.

A juventude que atua nos movimentos que integram a fé e a política não apenas vem resgatando o ethos humano, em sua dimensão pessoal e dialógica, mas estende esta relação no ethos da terra, mãe cuidadora, zelosa e também responsável de cada ser humano. Sendo assim, as pautas e estratégias, integram o cuidado com o ambiente com todas as

demais dimensões: social, econômica, política, cultural, afetiva - é o que podemos chamar de mística da terra. Esta é uma experiência concreta dos povos da terra, indígenas e quilombolas, que foi, em muitas culturas, perdida em função das práticas desenvolvimentistas e distantes do respeito ao ambiente natural.

Assim como, na configuração da identidade pessoal, os jovens se dão conta das múltiplas vozes e histórias que os habitam, de sua família, de seu povo, de sua terra, assim também, se dão conta de que a relação com a terra é parte integrante de seu ser, de sua identidade e, portanto, também de suas metas de justiça, fraternidade e dignidade.

Em Medellín, muitas vezes encontramos a preocupação com as culturas que estavam diretamente relacionadas com este cuidado com a terra, como os indígenas e camponeses. O documento aponta para as consequências provenientes dos sistemas econômicos em sua relação com os bens de produção tanto industriais como rurais. A lógica da economia capitalista está voltada para metas desenvolvimentistas e, com isso, afeta a base fundamental e dinâmica das culturas que se relacionam diretamente com o ciclo da terra e com os bens da natureza de forma amorosa, cuidadosa, fraterna. O documento chega a denunciar que “o sistema liberal capitalista parece esgotar, em nosso continente, as possibilidades de transformar as estruturas econômicas” (Medellín 1,III.b). E, mais adiante, profeticamente, o documento propõe as condições para essa revisão de prioridades:

A promoção humana das populações camponesas e indígenas não será viável se não for realizada uma autêntica e urgente reforma das estruturas e da política agrárias. Esta transformação estrutural e suas políticas correspondentes não podem limitar-se a uma simples distribuição de terras. Torna-se necessário fazer um estudo profundo das mesmas, segundo determinadas condições que legitimam sua ocupação e seu rendimento, tanto para as famílias camponesas como para sua contribuição à economia do país (Medellín 1,III.c).

Esse é um eixo referencial muito presente nas práticas juvenis. A perspectiva de cidadania mundial unida à morada, não apenas humana, mas de todas as criaturas, a casa de todos, a casa comum, como aponta o Papa Francisco em sua Encíclica *Laudato Si*⁷. Sendo morada de todas as criaturas, ela nos pede que cuidemos de cada dimensão dessa morada, em uma atitude zelosa, amorosa, fraterna. Portanto, não se trata apenas de uma morada como a nossa casa, a nossa cidade ou o nosso país. É o inteiro planeta Terra, feito *ethos*-Casa Comum.

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentá-

vel e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem Se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum (LS 13).

Um quarto e último eixo referencial nos remete às alianças e pactos que vão sendo construídos e demarcam ritos e marcos históricos. Esta é uma das grandes heranças de Medellín para a América Latina: a luta pela justiça e a legitimidade da luta pela libertação de todos os homens e mulheres que sofrem pelos processos de desumanização. Esta herança é expressa de forma concreta em um ritual muito presente nas assembleias, reuniões, movimentos juvenis, que são as Cartas-compromisso. Elas expressam um pacto, uma aliança, uma orientação para as metas, propondo conversão das estruturas pastorais, econômicas, sociais, políticas, ambientais. São cartas-força dos movimentos, elas expressão a dinâmica de memória, história e continuidade do projeto comum.

Trazemos aqui trechos de algumas dessas Cartas, a fim de nos sintonizarmos com a dimensão de aliança presente nesses documentos. Vale à pena ler com atenção, pois são reflexões proféticas que valem como compromissos orantes com toda a comunidade humana e ambiental.

“Nos comprometemos com a luta pela construção de uma democracia popular, que socialize com qualidade as terras, a água, a energia, os meios de comunicação, o acesso à saúde, à educação, à moradia, ao transporte.

Com a luta pela soberania, porque os povos devem tomar seu país e sua história nas mãos, sem serem sujeitados pelo imperialismo ou outros poderosos. O desenvolvimento deve ser ambientalmente sustentável e estar voltado ao interesse do povo.

Com a prática permanente de solidariedade com todos os povos que sofrem e lutam. Com atenção especial para nossos irmãos latino-americanos, que carregam a mesma história de opressão e luta que nós” (I Acampamento Nacional do Levante Popular da Juventude, 5 de fevereiro de 2012, Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil).

“Fizemos memória de nossas origens, desde a Ação Católica Especializada, o Concílio Vaticano II, as Conferências de Medellín e Puebla, as Comunidades Eclesiais de Base e a caminhada da Pastoral da Juventude catarinense. Refletimos e aprofundamos o seguimento de Jesus Cristo e o compromisso com a construção do Reino de Deus. Provocados/as por nossa história e na fidelidade ao seguimento, nos debruçamos sobre a identidade e a espiritualidade da Pastoral da Juventude, reafirmando nosso jeito jovem de ser Igreja.

Iluminados por tudo que vivemos, partilhamos e reafirmamos:

- Nossa Fé em um Deus trino, vivo, verdadeiro e libertador, que se fez jovem e pobre e caminha conosco, no anúncio e testemunho de outro mundo possível;

· Nossa ousadia, resistência, compromisso e esperança no seguimento de Jesus, anunciando as bem-aventuranças e denunciando as injustiças e situações de morte;

· Nossa opção preferencial pelos jovens empobrecidos e especialmente por causa destes, a defesa da vida plena para a juventude” (PJ Santa Catarina, 18 de novembro de 2012).

“Reconhecemos que a espiritualidade libertadora é um modo de viver, de expressar o apelo radical feito por Jesus quando assumiu a nossa humanidade. A espiritualidade deve nos levar à boa notícia da vida plena e abundante para todas as pessoas e toda a Criação. Uma vida sem muros, sem as barreiras do individualismo, fundamentalismos e intolerâncias.

Com este espírito, com humildade e rebeldia amorosa, nos comprometemos a:

– denunciar e lutar contra o extermínio da juventude negra, pobre e periférica, configurado como verdadeiro genocídio;

– combater o capitalismo, o patriarcado e o machismo, que (des)estruturam a nossa casa-comum e destroem e ceifam as vidas de tantas mulheres e desumanizam os homens;

– sensibilizar e assumir a defesa de uma justiça socioambiental que garanta a vida do nosso planeta e de seus habitantes, assegurando os recursos naturais para as futuras gerações;

– engajar-se na luta pela justiça no campo, pela realização de uma reforma agrária popular, pela demarcação das terras indígenas e das terras ancestrais d@s quilombolas e outras comunidades tradicionais, como também pela integridade de suas culturas. Essas dimensões são fundamentais para evitar o genocídio destas populações;

– lutar contra todo tipo de atitude ou expressão de intolerância religiosa e assumir a profecia de uma vivência ecumênica que testemunhe o Mistério atuante na diversidade reconciliada” (Carta de Fortaleza – I Encontro Nacional de Juventudes e Espiritualidade Libertadora, 1 a 4 de maio de 2014).

“Afirmamos que o atual modelo de desenvolvimento baseado na sociedade de consumo e na degradação ambiental está repleto de contradições. Estas contradições são produto do funcionamento normal desse desenvolvimento: o valor máximo da liberdade é propiciado pelo consumo, esquecendo a igualdade associada à solidariedade.

O que queremos ensaiar é a compreensão de Deus, não de maneira metafísica, numa relação de comunhão, diversa e plural. Tomamos a ciranda, uma dança circular, como base. Nela estamos humanidade-criação-Deus.

Assim assumimos como nossos compromissos:

- Garantir e fortalecer o direito das pessoas de participar ativamente dos processos de construção de alternativas de desenvolvimento, através da valorização e fortalecimento de grupos e organizações já existentes, pro-

movendo a ativa participação d@s ferid@s pelo progresso e a articulação e atuação em redes.

- Potencializar as relações de gênero, interculturalidade e ecumenismo na construção da justiça socioambiental, valorizando a sabedoria da cultura popular, suas histórias e religiosidades, reconhecendo o eixo comum que une localmente o trabalho em prol da Justiça Socioambiental.

- Articular os espaços de nossas organizações para atuar em conjunto, favorecendo partilhas de experiências e incidência, através de seminários e encontros de troca de experiências, estimulando cursos de formação da base que priorizem como temas transversais, resiliência, reciclagem, relações de gênero e de gerações, sucessão vegetal e social. Formar redes com ações concretas integradas, fortalecendo as organizações da sociedade civil.”(Carta Compromisso com a Justiça Social, São Leopoldo, 22 de novembro de 2012).⁸

Quanta aprendizagem! Quanta sabedoria vivida! Em Medellín: o chamado, a profecia, a convocação. Hoje, a juventude caminha nesses passos, em fidelidade e continuidade com o chamado que vem da comunidade eclesial, que vem da terra, dos povos em luta, dos corpos violados, dos rostos desfigurados, da esperança que não se deixa abater e renasce, revigorada e nutrida pela força da fé e dos sinais de vida presentes em toda a história.

A juventude, em suas palavras e gestos, faz profecia hoje. Somos hoje mais do que testemunhas dessa eclosão espiritual, social e política. Somos convocados à parceria solidária, ao exercício coletivo da cidadania, a aprendermos juntos novas formas de construção desse mundo que tanto desejamos, e que somos capazes de conquistar.

A conferência de Medellín, como assembleia eclesial, assume o diagnóstico, o discernimento e as orientações para a transformação das estruturas que não corroboram para a justiça, a fraternidade e a dignidade dos povos. Fala sobre o mundo, de dentro do mundo e para o mundo. Projeto uma visão integral do ser humano, compreendido a partir de suas dimensões sociais, econômicas, políticas, espirituais. Convoca para a encarnação libertadora. “Vê, portanto, na juventude o contínuo recomeço e a persistência da vida, ou seja, uma forma de superação da juventude” (Medellín 5,2.1).

Esta vocação ecoa no coração da juventude atenta aos sinais dos tempos e ao desejo de vida plena que reside em cada coração e que é legítimo e inviolável. E aqui a juventude nos convoca, a todos os latino-americanos, a não apenas observarmos e diagnosticarmos mas, a partir do discernimento espiritual e crítico, comunitário e propositivo, nos encarregarmos das estruturas humanas, ambientais, na direção do projeto do Reino de todos, de todas, de toda a Criação.

Na juventude, assim entendida, a Igreja descobre também um sinal de si mesma. Um sinal de sua fé, pois fé é a interpretação escatológica da existência, seu sentido pascal, e através dele, a «novidade que o Evangelho encerrado. A fé, anúncio do novo sentido das coisas, é a renovação e rejuvenescimento da humanidade (Medellín 5,2.1).

Notas

- ¹ Rosemary Fernandes da Costa é doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, especialista no tema da MISTAGOGIA, assessora da CRB e CNBB e de comunidades educativas e pastorais, professora da Cultura Religiosa na PUC-Rio e de Filosofia na Secretaria de Educação do Rio de Janeiro. Autora dos livros *Mistagogia hoje* (2014) e *A Mistagogia em Cirilo de Jerusalém* (2015), pela Paulus, SP.
- ² Todas as citações do Documento referem-se à edição publicada pela Editora Paulinas: *CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- ³ BRIGHENTI, A. *O contexto de uma ousadia que continua fazendo o caminho: a propósito dos 40 anos de Medellín*. In: Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 2, 2009.
- ⁴ LIBÂNIO, J. B. Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 166-167. Ibid. Sobre o tema da narrativa, ver o paradigmático trabalho de BENJAMIM, W. *O Narrador*. In: «Pensadores». São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ⁵ Sobre a articulação entre os mínimos de justiça e os máximos de felicidade, a filósofa Adela Cortina dedicou sua pesquisa e possui muitas obras referenciais: Cf. *Ética Civil e Religião*, São Paulo: Paulinas, 1996; *Aliança e Contrato. Política, ética e religião*. São Paulo: Loyola, 2008; *Cidadãos do mundo. Para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ⁶ COSTA, R. F., *Ocupações Secundaristas*. In: <http://www.ihu.unisinos.br/556179-ocupacoes-secundaristas>, disponível em 25 de julho de 2017
- ⁷ PAPA FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si. Sobre o cuidado da casa comum*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va>, acesso em 28 de abril de 2017.
- ⁸ Promotores: Fundação Luterana de Diaconia (FLD), as Faculdades EST, o Conselho de Missão entre Indígenas (Comin), o Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor (CAPA), o Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR) e Secretaria Geral da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Organizações parceiras: Fórum Ecumênico ACT Brasil, Rede Nacional de Adolescente de Jovens Comunicadores e Comunicadoras, CLAI Brasil, Obra Gustavo Adolfo, Rede Ecumênica da Juventude, DIACONIA, KOINONIA, Conselho Nacional da Juventude Evangélica, Ajuda da Igreja da Noruega, Igreja da Suécia, Federação Luterana Mundial, Conselho Mundial de Igrejas, EED).



O sopro do Espírito em Medellín

A ecumenicidade na Conferência e nos seus documentos

Marcelo BARROS¹

Recife, PE, Brasil

A graça de um jubileu, como o que vivemos nesse aniversário de 50 anos da Conferência Episcopal de Medellín, nos possibilita reler a história com maior perspectiva de distância no tempo e a partir do que vivemos hoje. Queremos viver isso na ação de graças e na reafirmação de uma continuidade da vitalidade suscitada pelo Espírito nas Igrejas. De fato, não devemos idealizar o período vivido pelos povos e pelas Igrejas da América Latina e Caribe nos anos imediatamente depois do Concílio Vaticano II. Muitos de nossos países passavam por tempos conturbados no plano social e político. As Igrejas locais, embora ainda respirassem os ventos positivos da primavera que foi o Concílio, estavam, de certa forma, despreparadas para enfrentar ditaduras militares. Bispos, padres e religiosos/as pareciam divididos sobre como aplicar as conclusões do Concílio no continente e também sobre a missão da Igreja em meio a uma realidade social e política muito dura e difícil².

Apesar de todas as dificuldades e do ambiente muito tenso, a Conferência e suas conclusões foram iluminadas pelo clima de renovação e fecundidade espiritual que o Vaticano II provocou. Certamente, entre todas as graças recebidas do Espírito na Conferência de Medellín, uma das mais fortes foi o clima ecumênico e a experiência de diálogo e unidade intereclesial ali vividos e testemunhados. Sobre isso, vamos refletir e tirar algumas conclusões.

1 - Um primeiro olhar

Parece estranho afirmar que a Conferência de Medellín foi uma forte experiência ecumênica, quando se sabe que entre os 16 documentos de conclusão, nenhum foi dedicado ao Ecumenismo. Mais ainda: devemos ressaltar algo estranho. Todos sabemos que a conferência de Medellín se propunha a atualizar o Concílio Vaticano II na América Latina. No entanto, não somente não dedicou nenhum documento ao Ecumenismo, como nos

seus 16 documentos de conclusões, não se encontra nenhuma citação direta do Decreto *Unitatis Redintegratio*, o documento do Vaticano II sobre Ecumenismo³.

Evidentemente, se buscamos nos documentos alusões à importância do ecumenismo na vida da Igreja, encontramos algumas alusões e sempre quase de passagem. O documento sobre Catequese recomenda: *Deve-se ressaltar o aspecto totalmente positivo do ensino catequético com seu conteúdo de amor. Assim se fomentará um sadio ecumenismo, evitando toda polêmica, e criar-se-á um ambiente propício à justiça e à paz.* (Med. 9,11). No documento sobre Liturgia, os bispos pedem: *Promovam-se as celebrações ecumênicas da Palavra de acordo com o Decreto sobre o Ecumenismo n. 8 e segundo as normas do Diretório nn. 33-35.* (Med. 9,14). No documento sobre a Paz, se propõe: "Convidar também as diversas confissões cristãs e não cristãs a colaborarem nessa fundamental tarefa de nossos tempos" (2,26)⁴. Além disso, como afirma José Oscar Beozzo: "Um indício da preocupação ecumênica em Medellín pode ser rastreado em um texto importante como é a *Mensagem aos Povos da América Latina*, endereçada a todas as pessoas de boa vontade. Ela afirmava: *De maneira especial nos dirigimos às Igrejas e comunidades cristãs que participam conosco de uma mesma fé em Cristo Jesus. Durante esta Conferência, irmãos nossos dessas confissões cristãs estiveram participando de nossos trabalhos e esperanças. Junto com eles seremos testemunhas deste espírito de colaboração*"⁵.

É importante sublinhar que muitos testemunhos de bispos, assessores e mesmo de observadores não católicos na Conferência sublinharam a abertura ecumênica que ali viveram⁶. Entretanto, essa abertura ecumênica não pode ser deduzida apenas dos textos dos documentos de Medellín. É verdade que, entre todas as conferências do episcopado latino-americano depois do Vaticano II, Medellín foi a que mais se abriu a observadores e participantes de outras Igrejas. Eram onze membros de outras Igrejas, presentes em Medellín⁷. E como salienta Beozzo: *Em Medellín, pela mecânica de trabalho adotada, trabalharam lado a lado, nas 16 comissões e subcomissões, bispos, peritos, sacerdotes, religiosos e religiosas, leigos e leigas, além dos observadores não católicos, participando todos ativamente da elaboração dos textos. Simbolicamente, toda a Igreja estava ali implicada, na busca dos caminhos para melhor servir ao povo latino-americano, no sentido de sua redenção e libertação*⁸.

Para compreendermos melhor porque a pastoral ecumênica apareceu menos explicitamente em Medellín, é importante recuarmos um pouco e ver a história anterior e como nos anos 60, estavam as relações entre a Igreja Católica e as Igrejas evangélicas no continente.

2- Por trás disso tudo

Na América Latina o Cristianismo desembarcou com os conquistadores europeus. O Cristianismo de cultura eslava, de matriz evangélica, se instalou principalmente na América do Norte. Os conquistadores espanhóis e portugueses invadiram o continente do México até a Patagônia e, em toda essa região, impuseram como religião oficial o Catolicismo Romano. A cultura europeia cristã dos conquistadores, tanto católicos, como evangélicos, era ligada aos Impérios. Tanto uns quanto outros identificavam a fé com a Cristandade europeia. A maioria confundia a missão cristã com a conquista colonizadora dos povos. Principalmente, o Catolicismo era a religião responsável pelas cruzadas e guerras contra os muçulmanos do começo do segundo milênio até a época da colonização da América. Com raríssimas exceções, padres e bispos viram as religiões indígenas e afrodescendentes como idolatrias demoníacas ou meras superstições de povos primitivos. Em todo o continente, a Igreja Católica mantinha-se como "religião oficial" ligada aos governos. Não só mantinha privilégios, como garantia que outras Igrejas permanecessem sempre marginais e ignoradas. À medida que, no decorrer dos séculos, chegavam à América Latina missionários e grupos de alguma Igreja evangélica eram rejeitados e perseguidos como perigosos, tanto para a fé do povo, quanto para a política do país. Católicos viam os crentes de outras Igrejas como intrusos e os evangélicos sabiam que os católicos eram aliados aos governos mais autoritários e, portanto, contrários à democracia e aos ideais da liberdade. Essa oposição entre esses dois mundos vigorou até as últimas décadas do século XX. Em alguns lugares ainda existem hoje.

As Igrejas evangélicas históricas, vindas da Europa, formaram o chamado "protestantismo de migração". Até pouco tempo, Igrejas como a Luterana, a Anglicana eram restritas às colônias de migrantes no Equador, Chile, Argentina ou sul do Brasil. Até pouco tempo, mesmo os cultos eram realizados em alemão ou inglês. Enquanto isso, na maior parte do continente, a partir da segunda metade do século XIX e começo do século XX, espalhou-se o chamado "protestantismo de missão", principalmente formado por comunidades fundadas por missionários evangélicos, vindos dos Estados Unidos: a Igreja Metodista, a Presbiteriana, a Batista, a Congregacional e, no começo do século XX, as pentecostais. O que caracterizava esse tipo de Igrejas era o intento de converter fieis. Seja por causa da "agressividade" do proselitismo, seja por uma defesa da cultura tradicional contrária a isso, encontraram muitos obstáculos e reações contrárias. Já em 1916, no Congresso da Ação Cristã, que reuniu as missões evangélicas no Panamá, o pastor presbiteriano Erasmo Braga afirmava que, na América Latina, os ministros católicos sempre viram os

missionários evangélicos que chegavam aos nossos países como "agentes da penetração da influência comercial, social e política dos Estados Unidos"⁹.

Essa realidade provocou na maioria dos protestantes latino-americanos duas características que se tornaram como uma identidade comum que os unia. A primeira foi a de se refugiar na Bíblia e nos fundamentos da fé. Até hoje, em qualquer aldeia ou cidade, muitos evangélicos se deixam reconhecer por andar com uma Bíblia debaixo do braço. E como grupo religioso minoritário, é normal que a tendência social seja a de se fechar em suas práticas religiosas, como uma reação de defesa. Daí também vem a segunda característica: em muitos países latino-americanos, ser protestante se tornou quase sinônimo de ser anticatólico. Na Europa e América do Norte, nos anos 60, católicos e evangélicos progressistas se uniam por reformas políticas em seus países e por grandes causas no mundo. Enquanto isso, em nosso continente, isso aconteceu muito menos. A inserção da Igreja Católica nas causas sociais só se abriu mais para a participação de evangélicos nos anos 70 e isso mesmo, muitas vezes, essa participação ficou restrita a Igrejas históricas.

Em muitos ambientes católicos, os grupos evangélicos e especialmente pentecostais, continuavam sempre a ser considerados como tradicionalistas e até como reacionários e "ligados ao império opressor". Na década de 80, um livro muito lido nos grupos católicos e evangélicos históricos ligava as missões evangélicas novas e alguns grupos pentecostais com os interesses norte-americanos no continente¹⁰.

Era impossível que a conferência de Medellín, em 1968, conseguisse superar totalmente a arrogância da Igreja Católica, majoritária e hegemônica em todo o continente. Mesmo com a abertura ecumênica, proposta pelo Concílio Vaticano II, a atitude cultural da maioria dos bispos e padres católicos e mesmo de muitos leigos abertos era (e será que, em muitos casos, ainda não é?) de "desdenho ecumênico". Em Medellín, certamente somente uma ínfima minoria de bispos, padres e leigos era contrária ao Ecumenismo. No entanto, para a maioria, Ecumenismo não era um assunto considerado importante na América Latina. Mesmo pastores e fieis mais abertos e ligados às causas sociais dos povos pareciam pensar: "O ecumenismo é interessante. Todos nós estamos de acordo, mas temos problemas mais urgentes. Não podemos, agora, perder tempo com isso".

Quando pensamos nesse fundo cultural latente em muitos ambientes eclesiais católicos, valorizamos ainda mais e compreendemos melhor como foi surpreendente o clima de abertura e sensibilidade ecumênica vividos em Medellín.

3 - Apesar disso tudo, a Ecumenicidade

Alguns meses depois da conferência de Medellín, a CNBB publicou no Brasil um documento que se chamava: Complementação ao Diretório Ecumênico, documento provisório e que aplicava ao Brasil o então Diretório Ecumênico, emanado do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, em Roma. Esse documento fazia uma distinção que, na época suscitou muitas discussões. Distinguiu a “pastoral ecumênica” e o que o documento chamava de “ecumenismo da pastoral”. Definia a pastoral ecumênica como o setor da pastoral que trata das relações ecumênicas, constitui comissões especializadas no diálogo entre Igrejas, acompanha os cultos ecumênicos e procura dar passos concretos para a unidade entre as diferentes confissões cristãs. Diferentemente disso, chamava de “ecumenismo da pastoral” o cuidado de dar a toda a pastoral e vida da Igreja uma preocupação de abertura ecumênica, no plano da teologia, da espiritualidade e da sensibilidade dos fieis. É o que, aqui, podemos chamar de “ecumenicidade”. Vive-se um “ecumenismo da pastoral” ou ecumenicidade, quando se consegue dar um conteúdo de abertura ecumênica ao modo de viver a fé, de expressar a doutrina, de celebrar o culto e assim por diante. De nada adianta uma pastoral ecumênica, se não houver ecumenicidade em toda a vida, teologia, espiritualidade e pastoral da Igreja.

Isso vale tanto para o caminho da busca da unidade das Igrejas, como no processo de diálogo e colaboração com as outras religiões. Por todos os testemunhos que temos e pelos frutos que deu, podemos afirmar que a conferência de Medellín viveu ambas as dimensões do ecumenismo eclesial e do ecumenismo inter-religioso. Apesar de explicitar menos a preocupação com o Ecumenismo, em Medellín, os participantes viveram, de tal forma, a ecumenicidade que deram um forte testemunho ecumênico e contribuíram muito para a unidade das Igrejas e o diálogo com as outras religiões. E isso se deve ao fato de que os participantes de que, em Medellín, fizeram a experiência espiritual da Ecumenicidade, essa dimensão de abertura da fé ao outro. Isso foi vivido tanto na aproximação de confiança e amizade, como também nos cultos e orações durante a assembleia. No livro de roteiro para as celebrações diárias preparadas para a Conferência, estava explicitada “a clara intencionalidade ecumênica com a qual os textos de preces, leituras e músicas das celebrações de Medellín foram preparadas”¹¹. Não por acaso, um refrão meditativo que se cantava diariamente em todas as celebrações eucarísticas era a palavra do apóstolo: *Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y padre...*¹². Um autor que estudou o Ecumenismo na conferência de Medellín concluía: *En la conferencia de Medellín, se insistía en el ecume-*

nismo espiritual a través de celebraciones ecuménicas donde la oración ocupaba un papel fundamental ¹³.

De fato, o Concílio já insistia que preocupação e a busca pela unidade dos cristãos é, antes de tudo, sopro da graça do Espírito (UR 4) e se expressa em um profundo movimento espiritual de conversão do coração e de volta ao Evangelho (Cf UR7). Essa verdade se pode afirmar tanto em relação ao caminho da unidade dos cristãos, como no desafio do diálogo e colaboração com irmãos e irmãs de outras religiões e tradições espirituais. Desde a Conferência de Medellín, na América Latina, temos procurado integrar essas duas expressões da mesma postura espiritual: o *ecumenismo tradicional* (a busca pela unidade cristã) e um ecumenismo maior que integre o das Igrejas, o inter-religioso e também e prioritariamente busque a unidade de todos e todas que se unem na tarefa de testemunhar e colaborar com a realização do reino de Deus no mundo. Na América Latina, desde 1992, chamamos esse *ecumenismo do reino de "macro-ecumenismo"* ¹⁴.

4 - O surgimento de um novo caminho ecumênico

Já deixamos claro: Medellín deu o exemplo de uma assembleia (Igreja) no caminho da reconciliação ecumênica. Faustino Teixeira vê como maior sinal do Ecumenismo em Medellín a sensibilidade dos bispos com relação ao diálogo, todo tipo de diálogo, tanto o diálogo intercultural, como o intereclesial e assim também o intercultural e interreligioso ¹⁵. Beozzo salienta: *A dimensão ecumênica em Medellín, após a abertura propiciada pelo Concílio Vaticano II, foi vivida, com emoção, quase como festa de reencontro, após séculos de separação. (...) O que ali aconteceu, aponta na direção de que todos os membros do povo de Deus tenham voz e voto nos assuntos pastorais, seja nos conselhos pastorais paroquiais, nos conselhos diocesanos de pastoral, seja na prática já consagrada das assembleias diocesanas para aprovação das diretrizes e prioridades pastorais de uma igreja particular. Esta noção alargada de colegialidade, implicando o conjunto do povo de Deus nas responsabilidades pela vida e missão da igreja esteve esboçada na mecânica de trabalho adotada em Medellín e, em parte, nas votações ali realizadas* ¹⁶.

Medellín explicitou dimensões próprias da fé e da missão da Igreja que o Concílio esboçou, mas não aprofundou. *O fato de olhar a história a partir dos pobres e colocar a Igreja como serviço libertador a serviço dos povos da América Latina* deslocou a visão que a Igreja tinha sobre si mesma. Transformou o conceito de missão. E, com isso também colocou o ecumenismo no horizonte mais amplo possível. "Situou-o, no

empenho pela VIDA em todas as suas dimensões, vida tão diminuída e ameaçada, sem colocar nem barreiras nem fronteiras para a cooperação nos esforços humanos pela justiça, pela paz, pela preservação da criação. Este descentramento do ecumenismo dos quadros estreitos das relações institucionais entre Igrejas cristãs para recolocá-lo no eixo das preocupações com a vida concreta dos empobrecidos, nas suas demandas por pão, terra, trabalho, dignidade, cidadania e ainda no horizonte das culturas concretas do continente, abre perspectivas novas e promissoras. Ficam aqui e ali percalços e incoerências, frutos de posições conflitantes, mas que não comprometem as aberturas e avanços propostos para a caminhada ecumênica¹⁷.

Júlio de Santa Anna, teólogo metodista, mestre espiritual de muitos de nós, confirma: O principal ecumenismo da Conferência de Medellín foi propor outro modelo de Igreja que parte do povo e se coloca como serviço à justiça e à libertação dos povos¹⁸.

O teólogo evangélico José Míguez Bonino escreveu: *Medellín exerceu um impacto muito positivo e decisivo, tanto dentro como nos ambientes cristãos não católicos. (...) Em seus documentos, os bispos colocaram a Igreja como fazendo parte dos povos latino-americanos e preocupada com seu processo de libertação social e política. (...) Por isso, do ponto de vista ecumênico e latino-americano, Medellín ocupa um lugar decisivo em nossa história. Embora não tenha emitido nenhum documento específico sobre Ecumenismo, a conferência teve uma atitude claramente ecumênica*¹⁹.

Todos concordam que, em Medellín, a atitude ecumênica se expressou principalmente em um clima de diálogo e de relação fraterna, profundamente espiritual entre os bispos, religiosos e leigos católicos ali presentes e os onze observadores não católicos, convidados a participarem das discussões, tanto nos diversos grupos de trabalho, como nas sessões plenárias e mesmo na liturgia.

Em seu texto profundamente fundamentado nos testemunhos e documentos, Silvia Scatena mostra como mesmo sob um clima de tensão com Roma e com bispos colombianos, o Instituto de Pastoral Litúrgica do CELAM preparou o livrinho para as celebrações, tanto de ofícios da Palavra, (Liturgia das Horas), como da eucaristia com grande cuidado de manter sempre um teor ecumênico²⁰. *Beozzo completa: O clima da conferência desenrolou-se numa atmosfera extremamente positiva, culminando numa grande concelebração eucarística, sinal do encontro entre as pessoas ao longo de duas semanas de intenso trabalho conjunto e da comunhão de alma e objetivos. A participação na eucaristia conclusiva foi expressamente solicitada pelos observadores não católicos, em carta*

dirigida à Presidência. Era a expressão da comunhão de vida e propósitos alcançada naqueles dias. Evidentemente, a intercomunhão praticada com o assentimento do legado pontifício e presidente da Conferência, Cardeal Samoré, do arcebispo local, Mons. Tulio Botero Salazar e do conjunto da assembleia constituída principalmente por bispos, provocou desconcerto em Roma e noutros ambientes, tanto mais que pouco antes fora desautorizado publicamente.

Silvia recolheu vários testemunhos de que tanto para os evangélicos que comungaram naquela celebração eucarística do dia 05 de setembro de 1968, como para vários participantes católicos, aquela celebração foi considerada *o ponto alto de toda a conferência*. O assunto chegou a ser noticiado pelos jornais daqueles dias e foi assunto de um artigo na Folha de São Paulo²¹.

A partir de então, a intercomunhão tem sido vivida em alguns momentos de encontros extraordinários de cristãos de várias Igrejas, mas sempre como acontecimentos não reconhecidos ou aceitos pela autoridade romana e mesmo pela maioria dos bispos. Nunca mais, as Igrejas de comunhão católica, na América Latina tiveram a graça de viver a intensidade da fé e da experiência espiritual, manifestada nesse evento ecumênico vivido em uma assembleia oficial de bispos católicos.

5 - Fragilidades e perspectivas deixadas por Medellín

Medellín foi uma conferência profundamente ecumênica porque, como afirma o documento sobre a Juventude, colocou a Igreja latino-americana *a serviço da libertação de toda humanidade e do ser humano por inteiro* (Cf. Med 5,15). Já ficou claro que esse fato provocou uma nova forma de ecumenismo: *a unidade vivida a partir das bases e exercida no serviço libertador aos índios, às comunidades pobres do campo e da cidade e a todos os empobrecidos do mundo. No entanto, ao considerar a missão da Igreja na transformação social e política da América Latina, quase sempre a missão foi vista concretamente enquanto dirigida à essa dimensão essencial da promoção humana e da justiça*. Isso foi muito positivo, mas deveria ter levado a Igreja a se rever a si mesma, a transformar suas próprias estruturas de acordo com esse modelo e, poder assim, não somente fazer missão libertadora, mas ser em si mesma uma Igreja dessa nova caminhada. É fundamental que a tarefa da evangelização se fundamente no cuidado mais interno e cotidiano do evangelismo ou da evangelicidade da própria Igreja em si. Esse desafio continua até hoje presente em todas as Igrejas.

O fato de Medellín não ter conseguido aprofundar uma eclesiologia renovada, limitou muito a perspectiva ecumênica que a conferência apontou. No documento da juventude, chegou a se propor *o rosto de uma Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal* (5,15). Esse "rosto novo" foi indicado, apontado, mas não foi aprofundado concretamente como se expressaria nas estruturas eclesiais. Atualmente, o papa Francisco fala em uma "Igreja em saída". Não seria a mesma coisa do que Medellín chama de "Igreja pascal"? Mas, concretamente, não foram tiradas consequências dessa proposta. Enquanto, no tempo do Concílio, o documento assinado por 43 bispos e conhecido como "Pacto das Catacumbas", propunha uma Igreja mais sinodal e participativa como comunhão de ministros e leigos, em Medellín, isso foi pouco desenvolvido. Também Medellín não conseguiu dar um passo a mais para clarear e aprofundar a dimensão eclesial própria das Igrejas locais, o que teria sido tão fundamental para as Igrejas no continente e para a ação ecumênica concreta. Sem dúvida, em algumas dioceses, isso aconteceu, ao menos em alguns aspectos da vida e da missão eclesial. A relação entre leigos, padres, religiosos/as e bispos se tornou mais horizontal e a Igreja local mais sinodal (mais que democrática). Alguns bispos se colocaram como simples companheiros, inclusive, em suas dioceses, mas não chegou a acontecer nos níveis de Igreja latino-americana. Menos ainda como profecia para toda a Igreja.

Do mesmo modo, o aprofundamento bíblico tanto no decorrer da Conferência, como nos documentos, podemos dizer que foi pobre. Além de poucas referências diretas a textos bíblicos, mesmo no documento 8, sobre Catequese, não se propõe nenhum conhecimento mais sério ou sistemático da Bíblia. Fala-se em renovação da catequese, desenvolvem-se algumas propostas concretas de partir da realidade social e contextual, mas sobre a leitura da Bíblia nas comunidades, nenhuma menção. De fato, um modo de ler a Bíblia a partir da vida só se fortaleceu na América Latina a partir da segunda metade dos anos 70. É claro que se essa dimensão de leitura bíblica tivesse sido mais acentuada, teríamos aberto uma bela estrada ecumênica. Nos anos 70, surgiram vários centros bíblicos, como o CEBI no Brasil, o DEI em Costa Rica e outros em outros países. Quase todos, com constituição e alcance ecumênicos.

Outra lacuna de Medellín, como das conferências episcopais que se seguiram é o que diz respeito à *participação e ao protagonismo da mulher*. Em Medellín, houve a participação de religiosas como assessoras dos bispos. Margarita Moyano, argentina de menos de 30 anos, deve ter sido a pessoa mais jovem que participou oficialmente da Conferência de Medellín. Ela era assistente internacional de JUC e, na época, era uma das latino-americanas referentes da comunidade de Taizé em seus primeiros

encontros com a juventude. Outra mulher presente em Medellín foi a irmã Irany Bastos, brasileira, representante da CLAR. Elas e outras de um pequeno número de mulheres, participaram ativamente dos grupos e dos trabalhos, mas sem voto e sempre como "meras convidadas". Essa integração masculina-feminina é, hoje, uma urgente e essencial dimensão da fé e da pastoral e é essencial a qualquer Ecumenismo digno desse nome.

Do ponto de vista litúrgico, a sensibilidade e a preocupação ecumênica presente nos textos de Medellín também não teve nenhuma continuidade. Esse cuidado não continuou nas conferências posteriores do episcopado latino-americano. Até hoje, mesmo as pastorais sociais mais avançadas da Igreja Católica acolhem evangélicos suficientemente abertos para participar do "ambiente católico" e entrar na cultura da Igreja Católica. No entanto, dificilmente, os católicos fazem um gesto de ir ao encontro do outro e aceitar os evangélicos na realidade própria da cultura deles e das Igrejas deles. Também por isso, é frequente que nos ambientes pastorais abertos (da Igreja Católica) participem pastores mais amigos, mas esses pastores quase nunca envolvem as suas comunidades.

Ainda uma observação sobre a novidade profética da comunhão aberta, facultada aos evangélicos que pediram. É impressionante como todos os comentários a Medellín sublinham esse fato extraordinário e maravilhoso, mesmo se durante as três semanas da conferência, se realizou apenas uma vez (no dia 05 de setembro) e isso mesmo só para os cinco observadores não católicos que pediram. Até hoje, a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas continuam vivendo essa ferida profunda no próprio núcleo de sua fé. Poucos padres e bispos parecem perceber a contradição terrível que existe nesse fato: exatamente a ceia que Jesus celebrou para unir os discípulos a si e entre eles, no dom de sua vida e da sua pessoa, a ceia instituída para ser o mais sinal e instrumento de unidade e comunhão, se tornou, nas mãos dos cristãos, (dessas Igrejas) ocasião e razão de infinitas disputas, excomunhões recíprocas e divisões que perduram. Em Lima, 1982, na declaração assinada pela Comissão Fé e Constituição do CMI, as Igrejas-membros conseguiram uma certa convergência sobre a Eucaristia, assim como sobre o Batismo e o Ministério. Daí derivou o documento chamado BEM (Batismo, Eucaristia e Ministério) que se tornou ponto de referência para os diálogos ecumênicos sucessivos sobre esses temas. Entretanto, esse documento foi um acordo de uma Comissão. Até aqui, nenhum documento oficial sobre a Eucaristia foi ainda assinado pelas Igrejas, como se fez a Declaração sobre Justificação pela Fé (1999).

"Em 1954, a Aliança Reformada Mundial, reunida em Princeton, recomendou que a admissão à mesa do Senhor pudesse ser dada "a toda pessoa batizada que ama e confessa Jesus Cristo como Senhor e

Salvador". Essa é também a posição de todas as Igrejas que compõem a Comunhão Anglicana. Praticam a "comunhão aberta" (*open communion*). Cristãos evangélicos de diversas Igrejas, à luz da Concordia de Leuenberg (1973), dividem a mesa eucarística. A Igreja Católica e as Igrejas ortodoxas recusam a hospitalidade eucarística" ²².

Com razão, o pastor valdense italiano Paolo Ricca afirma que se trata de um verdadeiro "apartheid eucarístico" ²³. A doutrina e a disciplina tradicional da Igreja Católica ensinam que, como *sacramento da unidade*, a eucaristia supõe a unidade já realizada. Isso tem sua verdade e sua coerência. No entanto, até que ponto essa mesma unidade é realizada mesmo no interior de nossas Igrejas e comunidades que celebram diariamente? E qual a concepção de Igreja que está aí contida? A quem pertence a Ceia do Senhor para determinar quem poderia e quem não poderia comungar?

Sem dúvida, os evangélicos que pediram em Medellín essa graça de comungarem na Eucaristia católica e os bispos coordenadores da Conferência que deram a permissão não fizeram isso levemente, nem por um impulso sentimental passageiro e sim motivados pela fé e por uma capacidade de "dar a quem lhes pede as razões de sua fé (1Pd 3,15). Até hoje, permanece para nós o desafio profundo de desenvolver esses motivos e retomar, desenvolver e apontar novos rumos para essa discussão ecumênica fundamental.

Ao lembrar a forte dimensão ecumênica da conferência de Medellín, mesmo em meio a suas fragilidades e elementos incompletos, precisamos pedir perdão a Deus e aos povos da América Latina que, 50 anos depois, tanto no que diz respeito ao Ecumenismo, como à própria inserção da Igreja Católica no continente, não parecemos ter caminhado bem mais além do que Medellín propunha. Das conferências latino-americanas do episcopado posteriores à de Medellín, ao menos Puebla (1979) e, mesmo de certo modo, Aparecida (2007) podem ser consideradas como continuidade de Medellín. No entanto, nenhuma teve mais a graça de ser um Pentecostes latino-americano de generosidade amorosa e pastoral de uma Igreja, verdadeiramente integrada e consagrada ao serviço da humanidade.

Atualmente, o mais coerente seria considerar Medellín adequada ao seu tempo, mas hoje, em muitos aspectos, superada. O próprio tema teria de ser discutido e refeito. No mundo atual, não podemos mais legitimar projetos de desenvolvimento social e político que não tenham como base a sustentabilidade ecológica e a justiça eco-social. No entanto, o rigoroso inverno pelo qual nossa Igreja passou e no qual muitos ministros que hoje atuam foram formados foi tão longo e pesado que, infelizmente, em

muitos aspectos, parece que, mesmo hoje, nem propostas fundamentais de Medellín foram fielmente seguidas.

No plano do Ecumenismo, de 50 anos para cá, a realidade mudou tanto que os desafios ecumênicos, hoje, são totalmente outros e ainda mais desafiadores do que eram os da época de Medellín. Atualmente, ao ler a Bíblia, aprendemos a não estabelecer entre nós e os textos sagrados relações fundamentalistas de termos e de expressões. Buscamos descobrir algo que nos ajude a uma releitura que nos ajude a descobrir a palavra viva de Deus para nós hoje. Do mesmo modo, a releitura de Medellín, 50 anos depois, pode nos ajudar a descobrir "o que o Espírito diz, hoje, às Igrejas" (Ap 2,5)

Notas

- ¹ Marcelo BARROS é monge beneditino, teólogo e escritor. Atualmente, é coordenador latino-americano da Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo (ASET).T).
- ² Sobre a Igreja Latino-americana entre o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, ver o excelente e primoroso estudo de SCATENA, Sílvia, *In popolo pauperum, La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín*, (1962-1968), Bologna, Il Mulino, 2007.
- ³ Há uma única citação indireta ao UR (já que não contém o texto citado) no documento sobre Liturgia - 9, 14.
- ⁴ Cf. PADIM, Dom Cândido, GUTIÉRREZ, Gustavo e CATÃO, Francisco, *Conclusões da Conferência de Medellín, Texto Oficial, Trinta anos depois, Medellín ainda é atual?*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1998.
- ⁵ BEOZZO, José Oscar, *Medellín, inspiração e raízes*, in «RELAT», 202 (*servicioskoinonia.org/relat*)
- ⁶ SCATENA, Sílvia, *Sapere ascoltare e sapere essere: la liturgia alla conferenza di Medellín* in "Cristianesimo nella storia", 28 (2007), pp. 175-216.
- ⁷ Entre eles, podemos destacar: o Rev. Brenson Reed, bispo anglicano para a Colômbia e Equador, Paul de Ballester, arquiandrita da Igreja Ortodoxa Grega, Dana Green, representante do National Of The Churches of Christ (NCCC), Rev. M.K. Bahmann, representante da Federação Luterana Mundial dos irmãos de Taizé, fr. Roger Schutz e fr. Robert Giscard.
- ⁸ BEOZZO, José Oscar, *Perspectivas para o Ecumenismo de Medellín a Santo Domingos*, in «Vida Pastoral», maio-junho 1993, p. 25-28.
- ⁹ Ver o estudo: BRAGA, ERASMO, *Pan-americanismo: aspecto religioso*, New York, Sociedad de Preparación Misionera, 1916.
- ¹⁰ Cf. Délcio MONTEIRO LIMA, *Os demônios descem do norte*, Ed. Francisco Alves, 1985.
- ¹¹ SCATENA, Sílvia, *Sapere ascoltare, sapere essere: La Liturgia en la Conferenza di Medellín*, in «Cristianismo nella storia», gennaio 2007/1, p. 141.
- ¹² Cf. Observaciones de observadores no católicos sobre Medellín in CELAM octubre 1968, citado por SCATENA, Sílvia, *ibidem*, p. 134.
- ¹³ Cf. Carlos ARBOLEDA MORA, *Medio século de Ecumenismo, retos del futuro*, in «Cuestiones Teológicas», vol. 40, n. 93, janeiro-junho 2013, pp. 180.
- ¹⁴ O termo *macro-ecumenismo* foi expresso pela primeira vez no *Manifesto do Povo de Deus*, publicado como documento conclusivo do 1º Encontro Continental da Assembleia do Povo de Deus (APD), encontro entre cristãos e membros de religiões indígenas e autóctones da América Latina em 1992 em que CASALDÁLIGA, Pedro, e VIGIL, José María, apresentaram o livro *Espiritualidad de la Liberación*, publicado por la

- Asamblea del Pueblo de Dios - Editorial Verbo Divino, Quito 1992, pp. 233-242. Versão brasileira: CASALDÁLIGA, Pedro e VIGIL, José María, *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996 [cf. sobre «Macro-ecumenismo», cap. 3, art. 14, p. 192-200].
- Ver também: TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995. TEIXEIRA, F., *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. VIGIL, J. M. *Macroecumenismo: teologia latinoamericana de las religiones*, en ID. (org). *Por los muchos caminos de Dios -II*. Quito: Abya Yala, 2004.
- Ver ainda: BARROS, MARCELO, *O Sonho da Paz, (A unidade nas diferenças: Ecumenismo Religioso e o diálogo entre os povos)*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1996, pp. 149-150.
- 15** TEIXEIRA, F., *O episcopado latino-americano diante do diálogo inter-religioso*, in «Encontros Teológicos», ano 21, n. 3, 2006, pp. 135-146.
- 16** BEOZZO, José Óscar, *Perspectivas para o Ecumenismo de Medellín a Santo Domingos*, in «Vida Pastoral», maio-junho 1993, p. 25-28.
- 17** Ver: DOIG K., German, *Dicionário Rio, Medellín*, Puebla, São Paulo, Ed. Loyola, 1990. (verbete: «Ecumenismo», pp. 153-154).
- 18** SANTA ANA, Julio, *Ecumenismo e Libertação*, CESEP/ Vozes, 1987. Cap VI - Problemas e desafios para a situação ecumênica na América Latina.
- 19** José MIGUEZ BONINO, verbete «Medellín» in LOSSKY, Nicholas, et alii, *Dicionário do Movimento Ecumênico*, Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 755- 756. Do mesmo autor evangélico, ver ainda: BONINO, José MIGUEZ, *Medellín y el Ecumenismo. Una lectura protestante de los documentos*, 1969, publicado recentemente na internet: globethics.net.
- 20** Ver: SCATENA, Silvia, *Sapere ascoltare e sapere essere: la liturgia alla conferenza di Medellín*, in «Cristianesimo nella storia», 28 (2007), pp. 175-216.
- 21** SANTA CRUZ, Frei Benvento, A "Comunhão de Medellín", um acontecimento revolucionário, in «Folla de São Paulo», 07-09-1968.
- 22** Cf. SALVARANI, Brunetto, *Non possiamo non dirci ecumenici*, Verona, Ed. Gabrielli, 2014, p. 141.
- 23** RICCA, Paolo, *L'Ultima Cena, anzi la Prima, La volontà tradita di Gesù*, Torino, Claudiana, 2013, p. 10.



Trabalhos en la celebración de la II Conferencia en 1968





Medellín: memoria, y provocación a entrar en tiempos nuevos

Geraldina CÉSPEDES
Guatemala, Guatemala

1. Memoria para volver a soñar la primavera

Nos encontramos a la puerta del 50° aniversario de uno de los acontecimientos eclesiales más significativos y decisivos para el caminar de la Iglesia en América Latina: la II conferencia del CELAM en Medellín, realizada en 1968 en la ciudad del mismo nombre en Colombia.

Seguramente serán muchos los escritos, congresos, encuentros, celebraciones, etc. que se realizarán en distintos lugares del continente con motivo de tan significativa efeméride. Pero lo más importante es que no se pierda la esencia de tales reuniones y celebraciones y que nos acerquemos a esa fecha jubilar no como un tiempo cronológico, sino kairológico, pues para la Iglesia latinoamericana Medellín fue un verdadero kairós, un tiempo de gracia. Y eso es lo que muchos y muchas esperamos hoy: que como Iglesia podamos convertir las “bodas de oro” de Medellín en un nuevo kairós haciendo de la memoria de estos 50 años un tiempo para releer y reinterpretar el significado que tuvo Medellín para la Iglesia latinoamericana, en cuanto nuevo Pentecostés y en cuanto verdadero despertar de la Iglesia de América Latina ante las situaciones más sangrantes que vivía y sigue viviendo nuestro continente.

No deja de ser esperanzador y sumamente desafiante que este aniversario de la conferencia de Medellín acontezca en tiempos de la primavera eclesial que el Papa Francisco está intentando empujar a distintos niveles de la vida de la Iglesia. Hacer memoria nos coloca en la ruta del compromiso liberador planteado por Medellín en sus distintos documentos y en estos tiempos en los que a menudo aparece la desilusión y el desencanto, nos hace reencantarnos y volver a soñar con una Iglesia

más en sintonía con el sueño de Jesús, como decía Casaldáliga, “vestida solamente de evangelio y sandalias”¹. Y para ello estamos en un tiempo clave en que, Francisco, un papa latinoamericano que se formó en tiempos de los cambios profundos lanzados por Vaticano II y Medellín, nos recuerda constantemente y de diferentes maneras, que hay que volver a Jesús y a los pobres. Esas son las dos alas imprescindibles para que la Iglesia emprenda el vuelo de la renovación. Y es una constante que se puede constatar al echar una mirada a la evolución histórica de la vida eclesial: en distintas épocas históricas se puede descubrir que cada vez que la Iglesia se ha querido renovar, ella ha tenido que hacer ese doble movimiento: volverse a Jesús y volverse a los pobres (las órdenes mendicantes, por ejemplo, han sido un ejemplo de ello y son reconocidos por su aporte a la renovación eclesial²). Medellín ha de ser colocado en esa perspectiva y en estos nuevos tiempos en que el papa Francisco ha expresado como uno de sus más hondos deseos este suspiro: “Ah, ¡cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!”³.

Esta Iglesia pobre y para los pobres es la que impulsó Medellín que nos supo plantear dos implicaciones desafiantes de la pobreza: el servicio a la causa de los más pobres y el testimonio de vida. Respecto a lo primero, Medellín presenta de forma concreta, clara y radical lo que esto supone: “Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones” (Pobreza de la Iglesia, n° 10). Pero este compromiso con los pobres y su liberación no tiene credibilidad si no va acompañado de un testimonio de pobreza. Por eso Medellín dedica un apartado a la cuestión de una vida testimonial que, por su concreción y claridad, nos evoca lo firmado por varios obispos al final del Concilio Vaticano en el llamado Pacto de las Catacumbas: “Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación” (Pobreza de la Iglesia, n° 12).

Estas dos dimensiones señaladas arriba se arraigan en el mismo Cristo, tal como lo encontramos en el mismo Documento de Medellín: “Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó la Iglesia como signo de esa pobreza entre sus hombres” (Pobreza de la Iglesia, n° 7).

2. MEDELLÍN: una nueva historia de la Iglesia Latinoamericana

El cardenal Eduardo Pironio, quien fungía entonces como Secretario General del CELAM, se refería a Medellín como “el acontecimiento salvífico de Medellín”, convencido de que fue algo de carácter realmente pneumatológico, pues “sólo mediante una plena efusión del Espíritu de Pentecostés -que purifica y transforma- puede entenderse un hecho eclesial como el de Medellín” ⁴.

Y en esta misma línea, Víctor Codina en su *Pneumatología* sitúa a Medellín como uno de los momentos estelares de la manifestación del Espíritu en la Iglesia Latinoamericana, un momento en el cual, desde una lectura creyente de la realidad, afirmamos que el Señor ha visitado a su pueblo ⁵. En Medellín el Espíritu ha soplado desde abajo, desde la periferia de la historia y de la Iglesia, haciendo surgir algo nuevo para América Latina e impulsando en adelante una nueva forma de ser y hacer Iglesia; una nueva forma de hacer teología y de asumir nuestra vocación teológica. Sin esa irrupción del Espíritu en Medellín, las distintas expresiones que hoy tenemos de la pastoral y la teología de la liberación desde nuevos rostros y nuevas voces seguramente no hubiesen encontrado cauce.

El Espíritu que hace nuevas todas las cosas y que sopla donde quiere, vino a desatar nuevos aires en nuestro continente. Medellín marcó el inicio de un nuevo tiempo en la Iglesia latinoamericana, la cual al hacer una lectura contextualizada y creativa de los lineamientos ofrecidos por el concilio Vaticano II, fue encontrando su identidad propia y perfilando el horizonte de la liberación y de la opción por los pobres como su sello distintivo.

De este modo, Medellín ha trazado de forma clara cuál es el camino a seguir y cuál es el marco innegociable en el cual se ha de realizar cualquier renovación eclesial. Ese horizonte de la liberación y de la opción por los pobres se constituye hoy en el termómetro que nos ayuda a medir el “estado de salud” de las distintas teologías que han ido brotando en América Latina y en el mundo y que muchos denominamos como teologías interactivas o nuevas expresiones de la teología de la liberación. Surgidas a partir de la irrupción de nuevos sujetos y nuevos escenarios, esa pluralidad de teologías ha venido a reafirmar que la teología desde los pobres y la liberación no es una pobre teología ni una teología excluyente, sino una teología incluyente y rica en expresiones que va sabiendo dar concreción a los pobres y la liberación, señalando en distintos tiempos y distintos contextos qué y a quiénes implica hoy la liberación y quiénes son los nuevos pobres cuyo clamor tenemos que escuchar y a cuya causa servimos desde el evangelio para contribuir a transformarla.

La historia eclesial latinoamericana se escribirá de una manera distinta a partir de Medellín. Sin dudas, Medellín es un parteaguas en la historia de la teología y la pastoral del continente. Por muchos intentos que hicieron algunos sectores para frenar el impulso profético de Medellín, en América Latina y el Caribe ya no se puede hablar y actuar eclesialmente como si Medellín no existiera. Se le podrá acoger o rechazar, pero no se podrá negar que algo decisivo pasó en la Iglesia Latinoamericana a finales de la década de los sesentas.

Las siguientes citas del CELAM que se darán en las décadas sucesivas tendrán que partir de Medellín; ya no será posible pasar de largo. Otra cosa será la diversidad de interpretaciones, e incluso reducciones, que se harán del mismo documento de Medellín. Ante los intentos de olvido de Medellín tanto a nivel teológico como pastoral, haría mucho bien volver a las mismas apreciaciones de hombres y mujeres de Iglesia que consideraron a Medellín como “la carta fundamental” del CELAM y como el primer fruto temprano de la renovación conciliar que, valientemente hizo una “interpretación de los signos de los tiempos en América Latina”⁶.

Hay que revalorizar Medellín extrayendo sus lecciones para nuestro hoy y señalando su importancia para la renovación de la Iglesia tanto hacia adentro (su identidad) como hacia afuera (su misión). Esto es lo que podemos apreciar en las palabras del arzobispo de Quito, Cardenal Pablo Muñoz Vega, quien en tiempos de la conferencia de Medellín era el primer vicepresidente del CELAM, cuando lúcidamente expresaba que Medellín era para la Iglesia latinoamericana “un derrotero claro y firme para su propia reforma interior y para la adaptación de su acción pastoral a las exigencias del mundo actual”.

Aunque han pasado tantos años de esta histórica conferencia del CELAM, una se sorprende al volver a leer las Conclusiones y al visitar tanto el contexto de esa época como la dinámica de funcionamiento interno de este significativo encuentro eclesial. Una vez más muchas personas confesamos que un acontecimiento así solo pudo haber sido obra del Espíritu que abre las mentes y los corazones de los cristianos y cristianas para que escuchen los signos de los tiempos y enruten el camino de la Iglesia en dirección al reino. Medellín nos enseña qué sucede cuando se toma en serio el contexto en que viven las grandes mayorías en nuestros pueblos y cuando, además de hacer un análisis crítico de la realidad, se hace una lectura creyente de la misma. Es desde una mirada a la realidad de los pobres y una mirada honda al Evangelio de donde pudo surgir la opción por una evangelización liberadora, tal como lo expresa Medellín. El concepto de evangelización liberadora constituirá uno de los aportes

fundamentales de Medellín, pero no es que sea algo realmente nuevo, sino que podríamos decir que Medellín más bien lo que hizo fue volver a las fuentes y recordarnos algo que está en el corazón mismo del evangelio y que como Iglesia lo habíamos olvidado: que el anuncio que hace Jesús es un anuncio liberador, que su praxis es siempre una praxis liberadora (Cfr. Lc 4,16-21; Lc 7,20-23).

3. MEDELLÍN: “Mira, ante ti dejó abierta una puerta...” (Ap 3,8)

Hay que hacer memoria de Medellín no simplemente como una reunión ni tampoco como un documento, sino como un acontecimiento del Espíritu y como la desembocadura de todo un proceso que se había ido gestando poco a poco en las comunidades e instituciones eclesiales y sociales de América Latina. Se puede decir que Medellín fue un acontecimiento catalizador que tras escuchar los grandes clamores de su tiempo e interpretarlos como signos de los tiempos, tal como invitaba el Concilio Vaticano II, desencadenó un dinamismo renovador de la teología y la pastoral en América Latina. Lo más importante que Medellín hizo fue abrir un cauce por donde pudieran correr las distintas aguas de la Iglesia latinoamericana.

Es por eso que la consideramos como una conferencia del CELAM con mucho peso y que en los años sucesivos constituirá una referencia obligada y una señal clara en el camino para no desorientarnos como Iglesia. En los años siguientes, la Iglesia latinoamericana ha sido convocada por el CELAM aproximadamente en cada década para otras conferencias de gran significado (Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en el 2007). Sin embargo, Medellín tiene el mérito de haber marcado el rumbo y ofrecer el mapa de ruta para que en las distintas etapas de la historia no nos extraviemos como Iglesia latinoamericana pues en Medellín la Iglesia latinoamericana ha plantado un poste de señalización que sirve como punto de referencia.

Aunque es necesaria una relectura de Medellín para estos tiempos, actualizando y reinterpretando su mensaje desde las nuevas sensibilidades y los nuevos clamores de nuestra realidad, hay que reconocer que Medellín dejó abierta una puerta que, a pesar de los distintos avatares histórico-eclesiales y de las fuerzas involucionistas, nada ni nadie podrá cerrar, tal como dice el Apocalipsis a la Iglesia de Filadelfia: “Mira, dejó abierta ante ti una puerta que nadie podrá cerrar, pues aunque tu fuerza es pequeña, has hecho caso de mis palabras y no me has negado” (Ap 3,8). A la luz de este texto, podemos decir que Medellín es una constatación de cómo desde la fuerza de los pequeños, es posible abrir nuevas puertas, nuevos caminos cuando se hace caso a lo que el Espíritu nos va indicando y no nos resistimos a su acción.

Por la puerta que abrió Medellín han ido entrando una diversidad de sujetos con sus interrogantes, sus preocupaciones, sus búsquedas y sus sueños. Es a partir de esa pluralidad de sujetos que toman la palabra y que levantan nuevas preguntas al quehacer teológico y pastoral que van a surgir nuevas teologías contextuales que, entroncadas en la corriente liberadora, van aportando nuevos matices y hoy día están renovando y haciendo avanzar la teología de la liberación.

Hay dos aspectos que caracterizan estas nuevas teologías: por un lado, su carácter de fermento en el fermento, en el sentido de que, si bien la teología de la liberación actúa como levadura en la masa, las teologías que surgen a partir de ella ejercitan su carácter crítico cuestionando la presencia o ausencia de determinados sujetos: ¿Dónde están las mujeres? ¿Qué pintan los indígenas? ¿Cómo incluye o excluye la perspectiva de los jóvenes, del pueblo afrodescendiente, de los pueblos originarios o de la comunidad LGTBI? Al levantar estas cuestiones, las teologías hijas de la teología de la liberación y de Medellín constituyen la crítica de la crítica y están asumiendo su rol de ser levadura en la levadura.

Por otro lado, las teologías surgidas a partir de la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe se caracterizan por ser teologías interactivas, teologías en diálogo, en reconocimiento y enriquecimiento mutuo. Este es un diálogo crítico y fecundo en el cual una teología le pregunta a la otra y de esa manera la hace avanzar y ser más incluyente. Así, encontramos, por ejemplo, que la teología feminista levanta preguntas a la teología indígena y la teología afroamericana interroga así mismo a la teología feminista. De esa manera se ayudan mutuamente a profundizar, a ensanchar sus tiendas, siendo más incluyentes y más autocríticas. Así van constituyéndose en teologías más holísticas, más integradoras.

4. MEDELLÍN: “Se parece a la levadura en la masa” (Lc 13,21)

Lo que ha sucedido en la teología y la pastoral de América Latina a partir de Medellín se puede iluminar bien a partir de la parábola de la levadura en la masa, pues de ese tiempo acá se ha producido un crecimiento y una diversificación de la teología latinoamericana.

Desde una mayor conciencia de la diversidad de contextos y la pluralidad de sujetos, los planteamientos de Medellín se fueron concretando y aterrizando dando lugar a una serie de expresiones teológico-pastorales que, entroncados en la opción por los pobres y la perspectiva de la liberación, han ido fortaleciéndose en el continente.

El giro contextual, es decir la atención al contexto desde donde se hace teología, jugará un papel de suma importancia en el surgimiento de nuevas expresiones de la teología de la liberación, no sólo en el continente, sino también en otras partes del mundo. La diversidad de contextos se va a manifestar en una pluralidad teológica en el continente, lo que, en el fondo viene a confirmar que la cuestión del contexto importa mucho más de lo que pensamos. El tomarnos en serio los contextos, los escenarios desde donde vivimos, actuamos y pensamos va a marcar radicalmente la teología de la liberación.

Si algo deja claro Medellín es la cuestión de la importancia tomar en cuenta el contexto en que las personas viven su fe. De hecho, la riqueza que aporta Medellín no consiste solo en el fruto logrado de los distintos documentos y temáticas tratadas en la conferencia, sino también en el modo de proceder de la Iglesia, en el cómo se situó frente a la realidad y cómo supo poner en diálogo el Evangelio y los documentos del Vaticano II con el contexto que vivían los pueblos de América Latina y el Caribe. Podríamos decir que lo primero que Medellín aportó al quehacer teológico-pastoral fue una forma de ver y de relacionar la fe con la vida en la que se toma muy en serio tanto la realidad del pueblo pobre como el Evangelio. Sin llegar a explicitarlo en su letra, Medellín en el fondo, plantea la cuestión de la contextualidad antes de que se llegara a formular la teología contextual. En realidad, Medellín es una práctica de la teología y pastoral contextual. Esa es una de las virtualidades que subyacen en Medellín y que es sumamente actual, pues hoy más que nunca hay que afirmar que la teología ha de ser contextual o, de lo contrario, vamos a hacer una teología y una pastoral que “rasca donde no pica”⁷. Aprendemos con Medellín que la contextualidad es un imperativo teológico y pastoral. Como señala Bevans, como teólogos y teólogas necesitamos “hacer teología contextual porque Dios está presente y actúa contextualmente”⁸.

Medellín fue como el lanzamiento de una piedra en el agua que va a desatar una serie de pequeñas olas o círculos⁹ que cada vez van a tener mayor alcance, hasta llegar a proyectarse más allá de nuestro continente y también más allá de nuestra Iglesia católica. Medellín fue un acontecimiento y una opción teológico-pastoral de la iglesia que dio qué pensar a mucha gente y a muchos grupos de cristianos y cristianas de América Latina. Sin proponérselo explícitamente, podríamos decir que, en cierto modo, Medellín tuvo unas repercusiones ecuménicas y macro-ecuménicas en cuanto desencadenó un pensar y un actuar que provocó a las otras iglesias e instancias religiosas en el continente y más allá de nuestro continente. Esto se hace más evidente en algunas prácticas que

muestran que la teología de la liberación que toma cuerpo a partir de Medellín es una forma de hacer teología que, como señala Kerber, “está fuertemente enraizada en el movimiento ecuménico tanto a nivel local como global” **10** .

A nivel teológico, las ondas que fue provocando Medellín se expresarán en la diversidad de teologías de la liberación de la irán surgiendo desde la atención a los diferentes contextos y los distintos sujetos. Ante la visión del quehacer teológico como un “monocultivo” y como una teología homogénea, la teología de la liberación que surge con Medellín se va a manifestar como una teología rica en sus expresiones y abierta a acoger otras corrientes con nuevos acentos desde las preguntas que brotan de contextos y sujetos concretos. Esa pluralidad teológica en el seno de la teología de la liberación tiene un hondo significado y un carácter profético, pues en el fondo plantea la necesidad de ir tejiendo un paradigma incluyente en medio de un sistema excluyente y privatizador.

5. “En ti está la fuente viva” (Sal 36,10): Reapropiarnos de Medellín

Si consideramos a Medellín como acontecimiento fundante de una teología y una eclesiología propiamente latinoamericana, entonces tenemos que volver a mirarnos en su espejo y confrontarnos con sus intuiciones y afirmaciones a lo largo de nuestro caminar en América Latina. No es un acontecimiento del pasado ni una gesta gloriosa de la Iglesia del continente, sino que es una fuente viva a la que tenemos que volver constantemente, no para repetirlo, sino para hacer una actualización creativa que responda a los grandes clamores y las grandes cuestiones que desafían a la Iglesia hoy.

Para hacer una relectura de Medellín en nuestros tiempos y redescubrir su relevancia teológico-pastoral cincuenta años después, es imprescindible que sepamos hacer una buena lectura de los signos de nuestro tiempo. Especialmente, hay dos cuestiones a las que prestar gran atención y desde las cuales tenemos que releer Medellín hoy: primero, los nuevos contextos o nuevos escenarios que destacan en nuestro mundo; y segundo, la irrupción de nuevos sujetos a nivel social y eclesial. En la escucha sería a los nuevos contextos y los nuevos sujetos es que se juegan las posibilidades de una relectura creativa y actualizada de los aportes de Medellín.

Las motivaciones para hacer esta relectura no brotan solamente de los contextos y sujetos que emergen en la realidad de hoy, sino que surgen también de la misma conferencia de Medellín, considerada como una recepción inacabada y selectiva del Concilio Vaticano II. Como señala

la teóloga Virginia Azcuy, “la recepción del Vaticano II en Medellín necesita ser discernida, completada y reapropiada” ¹¹ . Pero esa no es una percepción sólo de estos tiempos, sino que el mismo CELAM, en los años seguidos a Medellín, tenía una preocupación respecto a cómo asumir el espíritu de Medellín y releerlo en contextos que van cambiando a lo largo y ancho del continente. El Cardenal Pironio escribe en este sentido un texto profundo con la preocupación de cómo ayudar a leer Medellín y cómo ser fieles al espíritu de Medellín y no quedarnos solamente en los textos ¹² .

Para una adecuada reapropiación de Medellín, considero que hay dos aspectos ineludibles: la mirada honesta a los nuevos contextos y la escucha de las nuevas voces de los sujetos emergentes. Creo que es desde ahí que nos toca acercarnos a los grandes temas planteados por el Documento de Medellín.

Los textos que nos han sido legado en Medellín surgen en un contexto concreto que vivía el continente y para ponerlos a producir en estos tiempos, necesitamos releerlos desde los nuevos contextos concretos en que nos encontramos en nuestros países de América Latina y el Caribe. Ello requiere creatividad, visión, esfuerzo de reinterpretación desde los grandes gritos y clamores de los pobres y excluidos de hoy. Medellín es la fuente a la que tenemos que acudir para encontrar el agua de vida que nos permita como Iglesia poder regar la vida marchita de los más pobres y descartados de la sociedad.

Las voces de los sujetos emergentes pueden contribuir grandemente a ensanchar y profundizar las intuiciones de Medellín, haciendo una lectura contextualizada y esperanzada. Cada nuevo sujeto y cada nueva versión de la teología de la liberación puede aportar (y de hecho lo estamos haciendo) nuevos matices y nuevas concreciones a los planteamientos que en 1968 hiciera Medellín. Desde ahí se concretizan cuáles son hoy los nudos problemáticos en la sociedad y la Iglesia, quiénes son los nuevos pobres y qué nombres y rostros tienen hoy las grandes utopías para el continente y el mundo. Desde los nuevos sujetos podemos dar nombres concretos a las situaciones de pecado de las que habla Medellín y bajo su impulso profético, denunciarlas, así como proponer salidas articuladas y con sabor evangélico.

Uno de los grandes desafíos que los distintos sujetos y las distintas teologías de la liberación tenemos hoy es el de articularnos, hacer sinergia, luchando más allá de nuestros intereses sectoriales y nuestros propios movimientos, sino asumir el riesgo de salir de nuestra pecera y, sin perder nuestra identidad y aporte propio, salir a mar abierto a decir nuestra palabra y nuestra propuesta, ejerciendo una profecía comunitaria

y no individual. Medellín nos puede inspirar a que los distintos sujetos articulemos un discurso común y una praxis conjunta para apuntar a un cambio sistémico, que es a lo que Medellín apunta cuando condena el orden establecido y denuncia la violencia institucionalizada. Necesitamos que las nuevas corrientes teológicas liberadoras articulemos palabra y praxis, acogiendo la invitación de Medellín a una postura profética que incluye la denuncia y defensa, según el mandado evangélico, de los pobres y oprimidos (Paz, n° 22) y que alienta la creación de un orden nuevo (Paz, n° 33).

La apuesta de Medellín por los más pobres nos impulsa tanto a bajar a las bases, a vivir “el gusto espiritual de ser pueblo” (como nos dice la *Evangelii Gaudium*), como a cuidarnos del peligro de elitismo y las formas sutiles de exclusión dentro de nuestros movimientos teológicos, pastorales y sociales. Son tiempos de inclusión, de hacer un tejido común desde la diversidad, para buscar, como nos urge Medellín, “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (Introducción, n° 6).

5. Vigencia de Medellín en tiempos de cambios de paradigmas

Cincuenta años es un tiempo largo en el cual han ocurrido grandes transformaciones en la historia de la humanidad y también algunos cambios en la vida de la Iglesia. La característica de las últimas décadas es que los cambios van siendo cada vez más acelerados. En medio de los cambios de paradigmas, toca preguntarnos si Medellín aún sigue teniendo vigencia y de qué manera nos puede traer luz en medio de un mundo convulso y en gran movimiento. Es decir, tenemos que preguntarnos si en Medellín hay algo que pudiésemos considerar como metaparadigmático en tiempos de cambios de paradigmas. O sea, si hay una matriz que necesitamos seguir manteniendo y que tiene relevancia para los tiempos que vivimos hoy.

Retomando las palabras de Jon Sobrino, se puede decir que lo metaparadigmático que hay que mantener en todos los tiempos porque corresponde a la esencia del evangelio es la relación entre Jesús y los pobres¹³. Y Medellín lo que hizo fue recordarnos esa centralidad de Jesús y los pobres como esencia de nuestra identidad cristiana que tiene implicaciones concretas a nivel de pensamiento y de praxis, pues es un mandato que, como señala el documento de Pobreza de la Iglesia, “debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que dé preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las inicia-

tivas y estudios que con ese fin ya se hacen” (Pobreza de la Iglesia, nº 9). Las siguientes conferencias del CELAM en Puebla, Santo Domingo y Aparecida, aunque con distinta intensidad y distintos acentos, han tratado de mantener viva esa raíz. Y ahora con más fuerza el papa Francisco con sus gestos, sus palabras y su estilo ha venido a recordarnos cuál es el corazón de la fe cristiana: la compasión, la vuelta a Jesús y la vuelta a los pobres, el servicio humilde a la humanidad.

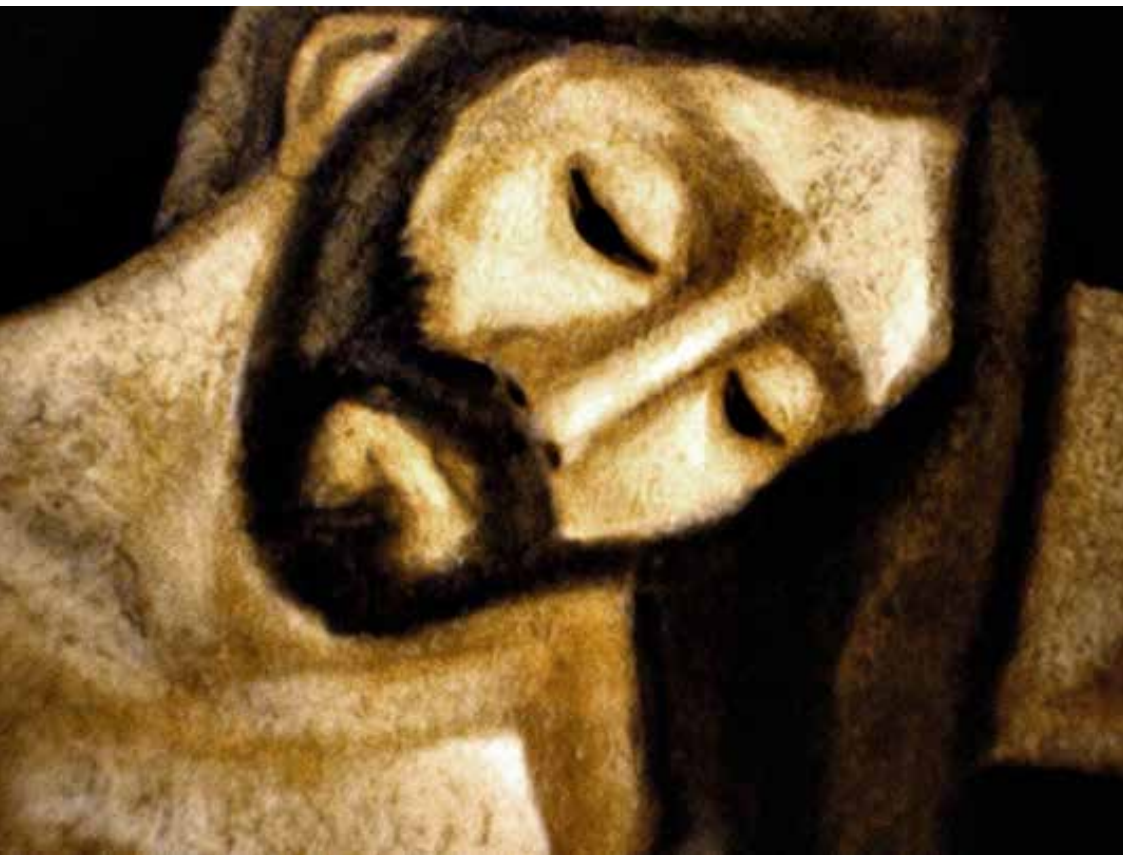
Han pasado muchos años de Medellín a hoy y quizá algunos consideren que muchas cosas han caído en la obsolescencia. Sin embargo, hay algo que forma parte de la esencia y que no es moda o cuestión aplicable a una determinada época histórica, sino que constituye un eje configurador de la identidad cristiana en todos los tiempos y que es criterio de verificación y de credibilidad para los cristianos y cristianas de todos los tiempos y lugares: es la evangélica opción por los pobres.

Lo que no podemos olvidar es, entonces, aquello que forma parte de la esencia del evangelio y que la Iglesia latinoamericana quiso afianzar en Medellín. Las palabras de Pablo a los cristianos de Galacia, tienen que seguir resonando en el corazón de la Iglesia y de cada creyente: “tan sólo nos pidieron que no nos olvidáramos de los pobres” (Gal 2,10). A lo largo de estos años la Iglesia, en general, y la Iglesia en nuestro continente, se ha enredado en muchas cosas, pero este no olvido de los pobres, colocándolos en el centro, será su camino de salvación, pues como lapidariamente y de manera desafiante dice Jon Sobrino: “Extra pauperes nulla salus” (“fuera de los pobres no hay salvación”) ¹⁴.

Notas

- ¹ P. Casaldáliga, *Todavía estas palabras*, Estella, Verbo Divino, 1989.
- ² El Papa Benedicto XVI en una Catequesis pronunciada en la Audiencia General del 13 de enero del 2010, afirmaba de los fundadores de las Órdenes Mendicantes (San Francisco y Santo Domingo): “Estos dos grandes santos tuvieron la capacidad de leer con inteligencia ‘los signos de los tiempos’, intuyendo los desafíos que debía afrontar la Iglesia de su tiempo”.
- ³ Papa Francisco, Discurso ante la prensa mundial en el aula Pablo VI, el 16 de marzo, 2013.
- ⁴ *Un año después de Medellín. Reportaje a Mons. Eduardo Pironio*, “El Tiempo”, Bogotá, 18/7/69, en: Iglesia Latinoamericana: ¿Protesta o Profecía?, Avellaneda, Ediciones Búsqueda, 1969, p. 23.
- ⁵ Cfr. V. Codina, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Santander, Sal Terrae, 2015.
- ⁶ CELAM, *Medellín. Reflexiones*, Madrid, BAC, 1977, p. 10.
- ⁷ Evocamos aquí una expresión de uno de los relatos breves de Eduardo Galeano en *El libro de los abrazos*.

- 8 S. Bevans, *Modelos de teología contextual*, Quito, Verbo Divino/Spiritus, 2004, p. 40.
- 9 Tomo esta imagen prestada del libro de Dolores Aleixandre, *Círculos en el agua*, Santander, Sal Terrae, 1997.
- 10 G. Kerber, *Teología de la Liberación y movimiento ecuménico: breve reflexión desde una práctica*, Horizontes, V. 11, No. 32, p. 1813.
- 11 V. AZCUY, *La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II*, en: V. AZCUY, C. SCHIKENDANTZ, E. SILVA (EDS.), *La teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, Univ. A. Hurtado, 2013, pág. 112.
- 12 E. PIRONIO, *En el Espíritu de Medellín. Escritos pastorales Marplatenses II*, Buenos Aires, 1976.
- 13 Cfr. J. SOBRINO, *Jesús y los pobres. Lo metaparadigmático de las cristologías*, en Misiones Extranjeras No. 161 (1997), págs. 499-511.
- 14 Cfr. J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007.





Realismo utópico en trayectorias eclesiales

Diego IRARRÁZVAL

Santiago de Chile

En asambleas y festejos de comunidades de base se suele cantar: “A desalambarrar... que la tierra es nuestra... y no del que tiene más”. Otro hablar metafórico es el de hormigas cargadas de grandes sueños que “nunca se pierden”, como dice Daniel Viglietti¹:

*“Las hormiguitas que yo les canto
son tan chiquitas que ni se ven,
pero los sueños que van cargando
tienen la altura que tiene el bien,
el bien de toda naturaleza
que en esta tierra pide un lugar.*

*Las hormiguitas nunca se pierden
porque su viaje es circular,
es tan redondo como los ojos
de un ser humano al despertar,
es tan redondo como el planeta
que vamos juntos a liberar”.*

Estos modos de entender la vida pueden introducirnos a sueños contestatarios entretejidos con acciones creyentes. Mucha gente suele considerar la utopía como una fantasía, y, por otro lado, sentir que doctrinas y normas cristianas no corresponden a la experiencia de cada día. Sin embargo, la elaboración utópica-realista se ha acentuado en el caminar eclesial animado por el Vaticano II y por Medellín.

A continuación, son delineados modos de visualizar cambios de fondo. Sobresale el sentir y hablar de lo deseado, que en parte está aquí y en parte está por llegar. Consigno factores utópicos en la trayectoria eclesial latinoamericana; las comunidades agradecen a Dios poder edificar algo luminoso, en medio de tinieblas, y poder compartir coraje y esperanza.

1. Aciertos (y confusiones) en el lenguaje.

Unos grandes hitos han sido la visionaria República de Platón y la Utopía de Tomás Moro (siglo XVI). En nuestra época, lo utópico ha ganado terreno teológico. Resalta la labor simbólica y sistemática de Leonardo Boff², cuyos escritos son concretos y esperanzadores, y a la vez confrontan posturas auto-referentes y hegemónicas. J.J. Tamayo favorece una “rehabilitación crítica de la utopía”, con ética y propuesta, abierta a la alteridad, y como fruto de acciones responsables³. Sin escepticismo y a la vez sin euforia, se avanza.

1.1. Terrenos pedregosos, pero con porvenir.

En todas partes hay frenos y deficiencias. A pesar de ello, y gracias a la metáfora de Viglietti, sintiendo el mundo “desde abajo” se ven millones de “hormigas” eclesiales que son tenaces y solidarias, y que confrontan obstáculos, ya sea el neo-colonialismo religioso, ya sea la mediocridad institucional, ya sea la inconsistencia personal.

Con tenacidad, y con iniciativas concretas, va afianzándose un “realismo utópico”. A mi parecer, conviene escudriñar lo que está aconteciendo y lo que es deseado, en términos de utopías viables. Los testimonios y las reflexiones liberadoras nos ponen en buen camino. También hay que afianzar líneas renovadoras a nivel local y regional, y es necesario encarar mecanismos decadentes y anti-utópicos. En medio de realidades complejas, uno desconfía de consignas medio mágicas y de gran impacto. Por ejemplo, reclamar recetas para velozmente modificar costumbres de siglos. Tampoco vale presuponer la superación de formas decadentes mediante planes y líderes que hagan milagros. Más bien vale colaborar en procesos de conversión personal e institucional.

A fin de evitar confusiones, conviene discernir distintos proyectos con pretensiones utópicas (desde propuestas retroactivas hasta lenguajes emancipadores). Quienes postulan la democracia del mercado difunden una pseudo-utopía del crecimiento sin límites. Por otro lado, pueden cuestionarse proyectos ya sea “radicales” o “gradualistas” que ofrecen reformas intrasistémicas. Hay pues discrepancias entre tipos de utopías. No se constata un “fin” de ellas, ya que cada afán humano tiene su horizonte.

Las diversas corrientes espirituales y el alentador pluralismo cristiano constituyen un abanico de sueños y metas. Existe la pequeña y fecunda actitud liberadora en medio de una gama de posturas espiritualistas y de la sacralización del mercado, la omnipotencia tecnocrática, la ilusión individual de sentirse bien. Es decir, coexisten varias rutas que en diversos modos intentan lograr la plenitud de la vida. Hay tendencias a favor y en contra de lo utópico.

1.2. Apertura conciliar y reconstrucción eclesial.

A partir del Concilio y de Medellín se acentúa una manera de actuar y pensar como iglesia al servicio de la humanidad (vale decir, no obsesionada consigo misma). La renovación mundial (el Concilio) y latinoamericana (desde Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida) ha abordado cuestiones intra-eclesiales con una clara opción por el futuro humano. Es un largo proceso donde hay retrocesos y equivocaciones. La institución eclesial es amable y es pecadora; y esto es patente en estructuras, modos de pensar, formas espirituales. No es realista presumir que un tipo de actividad o un sector constituyen el denominador común. Coexisten actitudes abiertas y posturas retrógradas.

Lo ocurrido en Medellín y en los últimos 50 años marcan un caminar paradigmático, con un espíritu conciliar que convoca transformaciones. Esto no impide reconocer, dentro de un cristianismo tan plural, tendencias y hechos ambivalentes. Hay gritos de restauración; algunos se entrampan en lo normativo y doctrinal; hay iniciativas esperanzadoras desde sectores marginados; hay fuerza profética y fidelidad al Evangelio; hay experiencias agrídulces. En ámbitos católicos coexisten la estabilidad y varios tipos de crisis, signos de colapso institucional. Existe una gama de corrientes y rutas eclesiales. En medio de ellas, con ojos y oídos auscultamos las señales del Espíritu de Dios.

Un buen debate se lleva a cabo en torno al significado del porvenir. J.B. Libanio aclara el terreno: “la utopía dice un ‘no’ al presente y apunta hacia un futuro intra-histórico; la esperanza dice un ‘sí’ al futuro absoluto ya presente”; y advierte “la muerte de la utopía y de la esperanza es el final del largo camino del individualismo en Occidente”, y además al “querer construir con las fuerzas inmanentes de la historia una sociedad perfecta de justicia superando las limitaciones humanas, el hombre... acalla a todo adversario”⁴. Estamos pues en un terreno controversial.

No somos inmóviles. La humanidad es ser-utópico, ser-proyecto, como dice Libanio. Sin embargo, el lenguaje corriente lo entiende ya sea como engaño, o como fantasía casi imposible, o como vericuetto político, emocional, pseudo-histórico. Es pues necesaria una dilucidación conceptual y ética. La utopía ni es políticamente unilateral, ni es propiedad de una disciplina intelectual, ni es sólo lema de indignados o de la generación del 60, ni es una oferta económica de felicidad. Más bien es algo realista gracias a pasos ya dados y pasos por realizar en la historia.

1.3. Décadas de reflexión innovadora.

Vale recordar, como ya en 1971 Gustavo Gutiérrez anotaba, que “la utopía por su relación con la realidad, su incidencia en la praxis y su carácter racional, es un factor de movilidad histórica y de radicalidad en la transformación”, y añadía “el evangelio no nos proporciona una utopía, ésta es obra humana... pero el evangelio no es ajeno al proyecto histórico, por el contrario, proyecto humano y don de Dios se implican mutuamente”⁵. Dadas las anti-utopías en el mundo de hoy (como la inequidad capitalista, el dios del consumo, la violencia hacia la mujer) sobresalen estas y otras demandas utópicas-realistas.

Recientemente J.I. González Faus anotó la urgencia de “la unidad entre todas las iglesias cristianas como reparación de nuestras pecaminosas divisiones en el pasado... (y) ser la Iglesia de los pobres y de las víctimas de esta historia que, en Jesús, se han revelado como los preferidos de Dios... (y) la profunda reforma que necesitan todas las estructuras de la institución eclesial para que la Iglesia aparezca como una ‘comunidad’ (esa palabra tan querida al Nuevo Testamento) y no como una especie de monarquía religiosa absoluta”⁶.

La reflexión liberadora en la teología ha estado atenta a grandes desafíos. La responsabilidad histórica y el Evangelio van de la mano. Se trata de convicciones y propuestas que provienen de las raíces de la fe. En la práctica de Jesús, y en la perspectiva del Reino de Dios, son explícitos e interpelantes los dinamismos utópicos. Al ser creyente en Jesús (un contestatario profeta y sanador, Hijo de Dios) y al responder a la invitación al Reinado de los últimos, cada persona puede darse cuenta de que es genéticamente utópica. El querido maestro Libanio decía que el reino de Dios es “la mayor instancia crítica de todas las utopías e incluso de la propia Iglesia, que es sacramento de él”⁷.

Estas propuestas reflejan las trayectorias de muchísimos creyentes. Sin embargo, uno a menudo se estanca; nada es sólo bueno o malo, sólo soñador o retrógrado. Hay que sopesar todo. En sectores de la iglesia hay logros y existen voces proféticas. Por otra parte, hay represión o descalificación o silenciamiento de quienes optan por la transformación integral y dan pasos cualitativos⁸.

2. Requisitos de lucidez y de audacia.

Abundan los enunciados y deseos de un mundo mejor. Esto caracteriza la mentalidad moderna (y a sectores cristianos inclinados a parciales reformas). Ha sido y es urgente una programación genuinamente utópica. Las buenas intenciones poco o nada logran ante la violencia y

maldad estructural. Se requieren planes globales/locales y también tenacidad espiritual, a fin de transformar situaciones dramáticas. Cabría pues superar estancamientos y repetición de logros pasados. También superar sorderas institucionales ante lo profético. Vale más bien colaborar en el parto de posibilidades en la historia humana, y en aportes específicos de la Iglesia al mundo de hoy y mañana.

Al conmemorar Medellín, ojalá sea retomado su valiente modo de encarar umbrales “de una nueva época histórica... de liberación de toda servidumbre... de preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización... (de) un evidente signo del Espíritu”⁹. En la vivencia cotidiana y la programación eclesial, ¿qué se requiere para desenvolver capacidades utópicas? Se necesita lucidez y audacia.

A mi parecer, lo utópico implica indignación ante la maldad y diversas emociones, pero principalmente es un compartir la escucha y la lectura de los signos de los tiempos, y poder sabiamente planificar pasos de largo alcance. A continuación, son trazadas líneas esperanzadoras en lo humano, y perspectivas de reforma eclesial (en especial proveniente de mujeres teólogas), a fin de discernir el “realismo utópico” en manos del pueblo de Dios.

2.1. Anheladas y sorprendentes señales en la vida corriente.

Tanto en sectores con viviendas populares como en programas de capacitación, se siente la pausada y sorprendente esperanza. Por ejemplo, inacabados techos y muros impresionan al andar por zonas donde poco o nada llueve (en ciudades costeras del Perú y otros lugares del mundo); no obstante, año a año avanza la construcción. Por otra parte, en lo laboral y educacional las dinámicas tecno-científicas también exigen incesante y asombrosa capacitación. Esto hace pensar en la labor eclesial que dialoga con las preguntas de cada época (unas preguntas siempre abiertas), y cuyo fruto es acoger y sólo atisbar el Misterio (ya que es imposible aprisionarlo). Son pues, labores siempre inacabadas que se desenvuelven de modo cotidiano, que hacen pensar, que permiten perfilar el porvenir. La trayectoria renovadora en la iglesia está sostenida por iniciativas anónimas, sueños y proyectos de la gente común (como la ya anotada construcción de viviendas y tanto afán amoroso, educativo, tecnológico). Son inmensos caudales de esperanza.

En Sudamérica hay mucho acontecer anhelado y sorprendente. Anoto elementos que me impactan durante décadas¹⁰. En contextos donde se lucha diariamente para subsistir, sobresalen ingeniosas formas laborales, modos alternativos de obtener salud, educación informal, festejos de gente maltratada. Por ejemplo, en regiones mestizas hay un

“ir y volver (espiralmente) entre diferentes espacios y tiempos siempre cambiantes” (como anota De Munter); por otra parte, en una festividad católica, Nico Tassi explica como “cholo-mestizos ponen a la abundancia material al centro de sus actividades tanto económicas como espirituales, constituyéndose simultáneamente como un medio para llegar a Dios y a la prosperidad”, y como “la abundancia material estimula fuerzas espirituales a reciprocarse y reproducir dicha abundancia, de la misma manera que instiga la circulación constante entre las esferas humana, material y espiritual”¹¹. Además, resolver carencias sobresale en tanta actividad sanadora con terapias populares. Proliferan esperanzas concretas y festividades que caracterizan a poblaciones latinoamericanas.

En términos de cosmovisión, las propuestas de Bien-Con-Vivir (que emplea un lema quechua *Sumak Kawsay*) tienen claros significados utópicos¹². El bien-vivir es el trasfondo del cultivar tierra y salud, filosofías autóctonas, alternativas al capitalismo, creatividad socio-cultural. Existen diversas interpretaciones, pero lo crucial es sobrevivir dignamente en medio de condiciones precarias.

2.2. Insumos teológicos que encienden el corazón.

Al pensar la fe, ¿cómo influye el acontecer humano que es cuestionador y propositivo? Durante décadas diversas personas estamos en redes sociales y organismos que postulan reinventar la democracia. Son relativamente pocas voces, pero bien potentes. Se trata de reivindicaciones de carácter vecinal, educacional, deportiva, artística, ecológica, espiritual, generacional.

Otra instancia es el Foro Social Mundial que reivindica “otro mundo posible” (y a ello va anexado el Foro Mundial Teología y Liberación). No sólo se han suscitado sueños de otros vínculos con el medio ambiente, otra política, otros modos de creer, pensar, estar en comunidad. También se habla de “otra iglesia”, fiel al Espíritu de Jesús y a la tradición eclesial, que escudriña signos de los tiempos y asume responsabilidades en causas humanas.

En medio de un agónico exitismo moderno, en lo concreto emergen paradigmas y utopías, iniciativas y saberes de la gente común. Al participar en estos procesos, sectores cristianos redimensionan la evangélica opción por el pobre. No interesa el proselitismo, sino más bien el continuar reconstruyendo lo humano y el cuidado de la Casa Común. Estas convicciones alimentan la renovación eclesial-utópica. Ella escucha el clamor del pobre y responde a gemidos del Espíritu en situaciones adoloridas y esperanzadoras. Con realismo profético, Ignacio Ellacuría ha confrontado las maldades externas e internas en América Latina, y ha

ubicado la utopía cristiana como pre-anuncio histórico de la “creación del hombre nuevo, de la tierra nueva y del cielo nuevo”¹³. Las personas con fe no aspiran a refugios de cristiandad; muy por el contrario, en medio de una historia ambivalente se confía en Dios y se reconstruye un mundo devastado, ya que hay dolores de parto.

Con respecto a la reforma eclesial, resaltan clamores y pensamientos de mujeres. Hay una silenciosa y masiva protesta por quienes se autocalifican como creyentes (y también católicas) y no se involucran en ámbitos eclesiales que por siglos las han subordinado. A mi parecer, son señales mayores; ya que con ellas está Dios, pero no están quienes intentan representarlo. Por otra parte, dada la postergación de la mujer en lo eclesiástico, otro hecho mayor es como ellas generan un pensar sistemático¹⁴.

Tanto en la labor bíblica como en otras disciplinas, muchas recalcan lo testimonial y lo narrativo, que permite entender signos de los tiempos (en vez del proceder deductivo desde principios hacia la realidad). Retomo varias reflexiones. El pueblo de Dios, gracias a un “*sensus fidelium*”, genera sus propios lugares teológicos. Al respecto, Carolina Bacher propone un gran itinerario, para que “la reflexión simbólica surja en la trama dialógica de la construcción teológica”¹⁵. En un modo concretamente guaraní, Margot Bremer es portavoz del cedro *Ygary*, cuyas semillas “hacen brotar plantas y animales para habitar esta tierra, en condominio con los humanos, mediante una nueva forma de convivencia”¹⁶. En contextos urbanos y andinos con su *Sumak Kawsay*, Rosa Ramos constata “la crisis del paradigma moderno productivista” y confiesa que “venimos soñando con que ‘otro mundo es posible’, la propuesta del *Sumak Kawsay-Buen Vivir*”¹⁷. Vale decir, la teología hecha por mujeres no permite que “la sabiduría de un pobre se desprecia y sus palabras no se escuchan” (Eclesiastés/Qohelet 9:16), y el pensar siente y ora como Jesús: “te bendigo Señor del cielo y de la tierra... te has revelado a los pequeños” (Mt 11:25). Son ventanas abiertas a narrativas de la vida ordinaria preñada de futuro.

También un pensar utópico prioriza organismos de la humanidad empobrecida. Ya sean acciones puntuales en una crisis, o bien débiles, aunque influyentes movimientos sociales, o bien instancias eclesiales como asociaciones festivas y como comunidades de base. Éstas últimas, coordinadas a nivel continental por Socorro Martínez, permiten comprender que “desde la periferia y la desigualdad los pobres van germinando otra sociedad e iglesia”, que son “semilla que abona al Reino de Dios”, que reforman la Iglesia desde su base¹⁸. Por su parte, Isabel Iñiguez al sistematizar esta eclesiogénesis, subraya que es “un compromiso de

Iglesia al modo de Jesús”, y advierte la tendencia “a repetir el esquema de líder tradicional, autoritario, excluyente”¹⁹. Es decir, sin absolutizar lo que brota desde la base, a cada paso vamos revisando logros, frenos, retrocesos, y viendo qué concuerda con el Espíritu de Jesús.

Otra gran acentuación (de las teólogas) es el protagonismo del pueblo de Dios; esto ciertamente involucra a la mujer, a menudo agredida como objeto de la acción eclesial. Como señala María José Caram, urge reformar la “autoridad y la obediencia en la Iglesia” a partir de la teología (resistida, por un lado, inspiradora por otro lado) del Pueblo de Dios; e impugnar “el clericalismo persistente, que nos atraviesa a todos/as, arraigado en una determinada tradición jerárquica y administrativa”²⁰. La reforma puede ser profética si proviene de periferias, y si sobrepasa estructuras que pretenden ser sagradas.

Otro lúcido aporte -también con la perspectiva del pueblo de Dios- proviene de Virginia Azcuy; ella recalca las relaciones mutuas, carismas y ministerios de bautizadas, el caminar juntos/as, y sopesar que “las mujeres realizamos mucho o casi todo lo que corresponde a la *diakonia* en la Iglesia católica”²¹. Estas y otras reflexiones suelen descalificarse como si fueran unilaterales, cuando en verdad son realistas y utópicas. Se trata de insumos teológicos que de hecho son un honesto examinar la realidad, y favorecen una sinodalidad hoy y mañana.

2.3. Urgencias en el pueblo de Dios.

Lo soñado no es insignificante. Lo imposible es deseado y construido con recursos disponibles. El “realismo utópico” acontece en el día a día de la humanidad; por eso es recalcada la metáfora de las hormigas. Además, es urgente lo que sueñan y logran comunidades animadas por el Espíritu de Jesús.

Lo más admirable es el caminar de la humanidad sufriente, y el compartir el misterio de Dios. En acontecimientos cotidianos, las hormigas laboralmente configuran un humilde y bello horizonte. En medio de expectativas que difunde el mundo de hoy, el hormiguero humano avanza ágilmente hacia lo necesario y organiza y comparte el alimento de cada día. En cada lugar vale preguntar: ¿a dónde vamos, y con qué roles de aventureros/as y constructores/as?

En cuanto al pensar, se dejan atrás monumentos con metodologías deductivas que pusieron la doctrina y la moral en esquemas occidentales. Más bien, se llevan a cabo eficaces y simbólicas lecturas de los signos de los tiempos (como ha ocurrido a partir del Concilio y de Medellín). Carlos Schickendantz recalca una “reflexión creyente constitutivamente interdisciplinar, histórica y socialmente contextualizada... que implica una toma

de partido a favor de los débiles e irrelevantes”²². En otras palabras, se dan pasos urgentes, exigentes, “desde abajo”.

Se propone un imaginario de hormigas pequeñas e infatigables que cargan sueños con “la altura que tiene el bien, el bien de toda naturaleza, que en esta tierra pide un lugar” (D, Viglietti). Pues bien, el realismo-utópico en las iglesias ¿es casi insignificante, o son vertientes con porvenir? Las comunidades, ¿reimpulsan el proceso conciliar y latinoamericano, frenado durante décadas y que periódicamente rebrota? Cabe seguir soñando y colaborando como hormigas y cultivar narrativas teológicas del bien-con-vivir. Así puede ser factible lo deseado, sin frustrarse con ilusiones hegemónicas. Reconocerse como frágiles y tenaces hormigas es otro modo de ser iglesia y de pensar y celebrar la fe. No es una orquesta de pocos especialistas, sino un festival con capacidades plurales y cohesionadas.

Algunas voces sugieren otro Concilio y otro Medellín (contando con el liderazgo del papa Francisco). En 1968, el encuentro episcopal ha sido la “presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”. En esta primera parte del siglo XXI, las iglesias locales podrían llevar a cabo “a la luz del Evangelio, sinodales respuestas a signos de nuestros tiempos”. Se escuchan y toman acuerdos como hormigas del pueblo de Dios; y sobresalen la mujer y la juventud con sus carismas y ministerios. También son posibles secuencias de eventos eclesiales, genuinamente ecuménicos, en mesas compartidas y sin excluidos/as.

Existen diversas instancias y trayectorias. La mística en común puede ser un caminar utópico con el Espíritu de Jesús. Cada instancia elabora su propio itinerario; hay programas locales y continentales de acción solidaria, derechos ciudadanos, medio ambiente, cuidado de la Casa Común; hay comunidades de base, movimientos laicos, teologías latinoamericanas, vida consagrada, nuevas espiritualidades. Ojalá el coraje vaya de la mano con la lucidez. Conmovidas por el Espíritu de Jesús, las comunidades de hormigas señalan emergentes paradigmas. En el Evangelio, personas no invitadas son quienes disfrutan la fiesta del Reino. Parece que hoy asociaciones marginales en la sociedad y en la Iglesia son quienes ofrecen pequeñas y fascinantes utopías.

Notas:

- 1** D. Viglietti, en <http://www.cancioneros.com/nd/1132/0/trabajo-de-hormiga-daniel-viglietti>.
- 2** L. Boff, *Brasas bajo las cenizas* (Madrid: Trotta, 1997); *Tiempo de transcendencia* (Santander: Sal Terrae, 2002); *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2012).
- 3** J. J. Tamayo Acosta, ensayo "Rehabilitación crítica de la utopía en tiempos oscuros" (véase en <http://servicioskoinonia.org/relat/338.htm>, acceso 16/5/2017).
- 4** J. B. Libânio, "Esperanza, utopía, resurrección", en I. Ellacuría, J. Sobrino (org.), *Mysterium Liberationis II*, Madrid: Trotta, 1990, 496, 504.
- 5** G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima: CEP, 1984, 301-306.
- 6** J. I. González Faus, *Utopía y espiritualidad*, Bilbao: Mensajero, 2015, 363; véase la sección "Iglesia, lugar de la utopía" (pp 365-446).
- 7** J.B. Libânio, *loc. cit.*, pg. 508.
- 8** Por ejemplo, en 1986 la intervención del Cardenal Ratzinger impidiendo la colección «Teología y Liberación» (véase J.O. Beozzo, "Un proyecto editorial interrumpido", en *Construyendo puentes entre teologías y culturas*, Montevideo: Doble Clic, 2009, 216). Hay "cantidad de teólogos y teólogas, incluso instituciones, que han estado sometidas a diversos tipos de procesos conducidos por las congregaciones romanas, motivados por la (presunta) puesta en peligro de puntos centrales de la fe católica" (C. Schickendantz, "Hacia una reforma eclesial...", *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres* (Amerindia: Montevideo, 2016, 301).
- 9** *II Conferencia General del Episcopado* (Medellín), Introducción a las Conclusiones, número. 4.
- 10** Vean unas primeras pinceladas, en mi *Cultura y Fe Latinoamericanas*, Santiago: Rehue, 1994, 151-173.
- 11** K. de Munter, *Nayra: ojos al sur del presente*, Latina: Oruro, 2007, 171; Nico Tassi, *Cuando el baile mueve montañas*, Praia: La Paz, 2010, 145-6.
- 12** Véanse S. Yáñez, *Con voz propia, hacia el logro del Sumak Kawsay*, Quito: Ministerio de Patrimonio, 2012; V. Colque, *Vivir Bien*, La Paz: ISEAT, 2013; I. Farah, L. Vasapollo (coord.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* CIDES-UMSA, La Paz, 2011; S. Chipana, "Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna", *Fe y Pueblo*, 17 (2010), 68-78; H. Galarza, "El desafío de encuentros y desencuentros necesarios entre el Suma Qamaña y la hermenéutica bíblica", *Diálogos A*, 6/8 (2015), 22-27.
- 13** I. Ellacuría, "Utopía y Profetismo", en *Mysterium Liberationis I*, pp 419-442.
- 14** Las teólogas han colaborado en M. Trejo y R. Hermano (org.), *La reforma de la Iglesia en tiempos de discernimiento*, Amerindia: Montevideo, 2015; se cita apellido, artículo, RI, páginas.
- 15** C. Bacher, "Emergencia de sujetos, discursos e imaginarios eclesiales", RI, p. 104.
- 16** M. Bremer, "Escuchar el clamor de los pobres y excluidos", RI, p. 124.
- 17** R. Ramos, "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Teko Pora, Vida Buena, una propuesta de la sabiduría indígena", RI, pg. 213.
- 18** S. Martínez, "Abonando al reino de Dios", RI, pgs. 183 y 187.
- 19** I. Iñiguez, "Teología Simbólica", RI, pgs. 178 y 179.
- 20** M.J. Caram, "Tu eres Dios, que me ve. Perspectivas para una reforma desde la diversidad de sujetos emergentes", RI, pgs. 114 y 115.
- 21** V. Azcuy, "La reforma y las mutuas relaciones del Pueblo de Dios", RI, pgs. 131 y 154.
- 22** C. Schickendantz, "Hacia una reforma eclesial...", en O. Elizalde, R. Hermano, D. Moreno (org.), *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres*, Amerindia: Montevideo, 2016, 297-298. *Un compendio metodológico*: V. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva, *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2013.



Lo que no estaba en Medellín y ahora está frente a nosotros: el drama ecológico y la ecoteología

Luis INFANTI DE LA MORA csm
Obispo Vicario Apostólico de Aysén, Chile

“El grito de la Hermana Madre Tierra y el grito de los pobres es un solo grito”. Esta luminosa afirmación que el papa Francisco recoge del convencimiento madurado en estos años por la creciente crisis ecológica que daña gravemente la ecología humana, es una mirada de fe que sintoniza con los clamores bíblicos de la humanidad al Dios de la Vida.

Desde que el Pueblo de Israel experimenta la presencia eficaz de Dios en su historia como un Dios liberador que lo acompaña por los largos y sacrificados caminos para salir de la agobiante esclavitud de Egipto, surge la esperanza y el clamor de la llegada del Mesías, el Dios que nos libere de toda esclavitud, del pecado, de la muerte. La irrupción de Jesucristo, el Dios-con-nosotros, con su encarnación “en la plenitud de los tiempos”, abre una nueva etapa en la Historia de la Salvación.

Esta conciencia teológica fue madurando con mayor fuerza en América Latina gracias a relevantes figuras eclesiales proféticas que, impulsadas por el Concilio Ecueménico Vaticano II, dieron vida a la Conferencia de Medellín en 1968. Es en Medellín cuando surge la conciencia de que en América Latina hay evidentes «signos de los tiempos», signos de Dios, que nos interpelan para abrirnos a una nueva época de la humanidad, a una nueva Historia de Salvación, en la que los vientos nuevos del Espíritu nos impulsan a “renovar la faz de la tierra”. Una faz herida, desfigurada y sangrante por la pobreza, la injusticia, la explotación, la esclavitud y la humillación, manifiesta en rostros y corazones de indígenas, mujeres, campesinos, niños jóvenes... rostros de Dios, crucificados en todos los pueblos de la América Morena.

La cercanía afectiva y efectiva de muchos pastores latinoamericanos al Pueblo de Dios les hizo sentir el clamor de los empobrecidos y humillados, haciendo estallar un nuevo tiempo profético de «conversión» al evangelio de los pobres y oprimidos. Se abre una teología y una pastoral de liberación, una nueva visión de ser iglesia, no partiendo de la doctrina y de los dogmas de fe, sino mirando la realidad y las realidades cambiantes de la historia como signos de la presencia o de la ausencia de Dios en ellas.

Las realidades cuestionadoras de los empobrecidos, de los marginados, de los oprimidos, de los excluidos de la historia, se percibieron como clamores que subían al corazón de Dios, en búsqueda de liberación.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos que los pueblos de la tierra agrupados en la ONU emanaron en 1948 como un compromiso de mayor humanización, ciertamente habrá repercutido también en la Iglesia para sentir que la fe y la espiritualidad del Evangelio, con mayor razón, exigía un proceso de liberación para los pueblos y las culturas del Sur del mundo, oprimidos por los “conquistadores” del Norte.

Más influyente aún fue la encíclica del papa Paulo VI *Populorum Progressio*, de 1967, que llamó a promover acciones para el desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad, respondiendo a la urgencia ya planteada en el Concilio Vaticano II (en la *Gaudium et Spes*, 90) a promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional.

La Iglesia latinoamericana percibe que debe hacer suya la experiencia de Jesús del Evangelio en su relación con los pobres y el llamado eclesial, considerando que los pueblos del Continente viven su fe desde la pobreza y la humillación. Surge así un nuevo sujeto teológico: el pobre.

Como en los Evangelios, la acción sacramental de Jesús se hace presente en la acción sacramental de la Iglesia de los pobres, sujetos de su liberación. Así, una Iglesia centrada esencialmente en la liturgia (misas, sacramentos, devociones populares...), en la catequesis (enseñanza de doctrinas y verdades de fe) y en la caridad hacia los pobres, se abre a mirar, discernir y cuestionar, proféticamente, desde la fe, las causas y los causantes de la pobreza y de la opresión. Una pobreza estructural que tiene sus orígenes en sistemas políticos, económicos, legales, sociales, culturales e, incluso, en cierto grado de justificaciones religiosas.

La dignidad de hijos e hijas de Dios abre a la conciencia de luchar por caminos de liberación, que necesariamente deben alcanzar las causas de los males y no sólo tratar de aminorar los efectos.

Esta nueva mirada teológica latinoamericana se hace presente en Medellín con el método del VER – JUZGAR – ACTUAR desde la fe. Una mirada desde las periferias humanas existenciales para ver en el pobre un sacramento de Dios.

Esta mirada abre también un nuevo ciclo teológico en la Iglesia, hasta ahora marcado más por las influyentes teologías europeas, planteadas desde el norte del planeta, desde quienes se consideraban social y eclesialmente en el centro del poder. La Iglesia, consciente o inconscientemente, también sufría la enfermedad del eurocentrismo, por el peso de su historia.

El poder: ¿para servir o para oprimir?

La historia siempre se ha desenvuelto en una lucha de poder para someter a los pobres, por la razón o la fuerza. La Iglesia, en sus búsquedas de inculturación, no pocas veces se ha visto atrapada también en este juego de poder, tan alejado del mensaje y de la praxis de Jesús. El Nazareno desplegó todo el poder de Dios y su autoridad para «servir y liberar» al oprimido, haciéndolo sujeto de su vida y de la historia. Frecuentes han sido sus enfrentamientos con los poderes de su tiempo (escribas, fariseos, sacerdotes, autoridades...) increpándolos como “raza de víboras”, “sepulcros blanqueados”... Estos mismos poderes lo llevaron a juicio y a la Cruz. Si sacáramos del evangelio la relación de Jesús con los pobres, nos quedaríamos casi sin evangelio.

Es esta praxis de Jesús la que prevaleció, proféticamente, en Medellín, cuestionando y denunciando la “cultura del poder” que se encarna en gobiernos, en políticas, en leyes, en organizaciones y estructuras dominantes... para someter a pueblos y culturas, creando crecientes situaciones de “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres”, usando el poder político, el poder económico, el poder tecnológico y el poder del control de los medios de comunicación social.

Un poder que se quiere adueñar de personas, pueblos, culturas y de las conciencias de las personas. Con el pasar de los años este poder ha ido adueñándose también de los bienes esenciales para la vida, no sólo para la vida de los seres humanos, sino de todo ser vivo (animales, plantas...), depredándoles el agua, los alimentos, las fuentes energéticas, la tierra, el aire.

Es un poder total que se encarna en un sistema neoliberal y que crea situaciones de esclavitud, avalada por gobiernos y poderes locales, frecuentemente atrapados por la corrupción. Los resultados y los efectos de este poder plenipotenciario están a la vista, no sólo en las dictaduras,

revestidas a veces incluso con ropaje democrático para someter a pueblos enteros, sino también en el caos y en la crisis cada vez más dramática que daña profunda e irreversiblemente la naturaleza.

La crisis medioambiental, magistralmente sintetizada por el papa Francisco en la encíclica *Laudato Sí* (cambio climático, calentamiento global, falta de agua, deforestación, destrucción de los glaciares, cementerios submarinos, destrucción de los ecosistemas, deshechos tóxicos y nucleares, contaminación...) afecta, deteriora y mata no sólo a la naturaleza sino simultáneamente a la humanidad, principalmente a los más pobres, “ninguneados” por los poderes de turno.

Poderes multinacionales: se creen dueños de la Vida

En Medellín no aparece el problema de la crisis ecológica de la naturaleza, pues en esos años se nos hacía creer que los bienes de la creación eran ilimitados, que nunca se iba a deteriorar y menos a acabar el agua, el aire, la tierra, los alimentos... Sin embargo ya desde los años siguientes a la segunda guerra mundial los poderosos de las naciones del Norte implementan políticas neocoloniales para repartirse el dominio de los pueblos del Sur. El bienestar material empieza una escalada progresiva, sin límites y sin piedad, bajo el concepto de “desarrollo”.

El aumento de la población en el planeta y sus crecientes necesidades de bienestar, junto a una creciente industrialización y a una agigantada tecnología, iban depredando cada vez más los bienes de sus países. Es lo que hoy llamamos “la huella ecológica”. Los países “desarrollados” no tienen ya en su territorio los bienes necesarios para satisfacer a su población (tierras, aguas, alimentos, energía...), lo que les obliga a acudir a otros países.

No es casualidad que en los años ‘70 se impongan dictaduras militares en toda América Latina, que no solamente buscan someter políticamente a los pueblos, sino también apropiarse de sus bienes, incluso con la activa participación de las Fuerzas Armadas. En efecto, estas fuerzas están destinadas a controlar el orden sobre los bienes esenciales de la naturaleza y de la vida de los pueblos: la tierra (los Ejércitos), las aguas (la Marina) y el aire (la Fuerza Aérea).

Es que las políticas neoliberales en su afán “desarrollista” instauran el cáncer del CONSUMISMO, que nos lleva a tener más y más cosas, no sólo según nuestras necesidades (muy legítimas y necesarias), sino también según nuestros deseos. En efecto toda la propaganda consumista apunta a hacer de nuestros deseos una necesidad. Y si los deseos son de los niños, con mayor razón los papás se sienten obligados a satisfacer sus deseos, para evitarles supuestos traumas o complejos existenciales.

Las alianzas entre los poderes políticos y económicos, afianzados por leyes y acuerdos que ellos mismos hacen e imponen, van adueñándose y depredando los bienes de los países pobres, privándolos y empobreciéndolos cada vez más. Se van creando empresas transnacionales y monopolios con un poder económico, muchas veces incluso superior al de los mismos Estados nacionales.

Estas nefastas realidades se fueron forjando hace 40/50 años, pero recién en estos últimos años hemos ido tomando mayor conciencia colectiva de ello por su avasalladora y vergonzosa presencia impositiva, aunque ya en los años ´70 en el “Club de Roma” se levantaron voces de alerta sobre los “límites del “desarrollo” y emergió con importancia el tema del medio ambiente.

Es que estos poderes multinacionales se creen dueños de los bienes e incluso de las personas y de sus conciencias, eliminando a quienes se les oponen a sus intereses.

No es casualidad que se multipliquen en todos estos años los desplazados de sus tierras, los sometidos a modernas esclavitudes y los mártires, sometidos por la fuerza y por “democráticos acuerdos de libre comercio”, que tienen bien poco de democráticos y nada de libre.

Tampoco es casualidad que la gran mayoría de estos mártires sean personas de Iglesia (Comunidades Eclesiales de Base, catequistas, religiosas, sacerdotes, obispos...) que unen fe y vida en la búsqueda de liberación.

La Tierra es de Dios

La violencia (mejor podríamos llamarla «guerra») contra los pobres, que tienen cada vez mayor conciencia de estas nuevas esclavitudes, se va extendiendo no sólo en América Latina, sino también en África y en Asia, aunque las noticias de estos Continentes sean más silenciadas.

Una guerra que empobrece y mata, y que pareciera responder a un principio terriblemente inhumano: “no podemos eliminar la pobreza, eliminemos a los pobres”.

Las guerras e invasiones continúan hoy día: entre el año 2010 y 2015 países como Estados Unidos, China, Rusia, Inglaterra, Emiratos Árabes... se han adueñado de tierras, sobre todo en África y en América Latina, al ritmo de dos canchas de fútbol al segundo, o sea más de 80 millones de hectáreas.

Entre sus efectos, 800 millones de personas sufren hambre entre los habitantes del Sur del planeta, 1.500 millones ni siquiera tienen acce-

so al agua potable, 4.000 niños mueren cada día sólo por falta de agua saludable.

Hoy, 15 empresas transnacionales controlan el 50% de la producción mundial, 10 países del mundo controlan el 40% de la riqueza de todo el planeta, y con las propiedades de las 10 personas más ricas del mundo se podría alimentar a 1.000 millones de personas que pasan hambre durante los próximos 250 años.

Cifras alarmantes que personifican una tragedia que cuestiona en lo más profundo qué mundo estamos construyendo, cuestionan la eficacia de las bases éticas de nuestros principios humanitarios, cuestionan el papel y la incidencia de nuestra fe y de nuestra espiritualidad, y en última instancia cuestionan el futuro de la vida en nuestro planeta. A los pobres se les roba el futuro, se les elimina la esperanza, se les quita la vida, y, en palabras del papa Francisco, se les mata (con estos sistemas económicos predominantes).

Las voces y las acciones proféticas que se levantan numerosas en todo el mundo parecieran clamar en el desierto.

Desde Medellín surgió la conciencia desde la fe que el pueblo pobre también tiene poder para establecer un mundo de justicia, de hermandad, de equidad, de paz. Sin embargo esta voz profética fue debilitándose con los años.

La huella teológico-pastoral de Medellín, con la irrupción de nuevas problemáticas como la medioambiental, ha ido abriendo también nuevos caminos.

Reaparece hoy con fuerza el fundamento de la fe de los orígenes del pueblo de Israel: La Tierra es de Dios. Dios es el Creador, es el dueño, es el Señor de toda creatura que sale de sus manos. El ser humano, “creado a imagen y semejanza de Dios”, está llamado a la responsabilidad de amar, valorar, cuidar con ternura y solidaridad a cada creatura, para llevarla a su crecimiento hacia su plenitud o su perfección, que es la finalidad por la cual el Creador la creó con amor. De hecho el llamado de Jesús: “sean perfectos como es perfecto su Padre Dios que está en el Cielo” (Mateo 5,48) nos indica que, como Dios es perfecto como Dios, así nosotros estamos llamados a trabajar por la perfección de cada creatura según el ser de lo que cada creatura es, y con la finalidad y la meta por la cual Dios la creó.

Y esa es tarea primordial del ser humano, sabiendo que en la creación Todo está conectado, que hay una íntima comunión de todas las creaturas entre sí y con el Creador. Lo divino y lo humano se encuentran

en cada detalle de la creación, lo que hace que San Francisco nos enseñe que somos parte de ella, alabándolas como “hermano” sol, “hermana” luna, “hermana” agua, “hermana” tierra, “hermana” muerte... Cada creatura es un signo de la presencia de Dios (no es Dios) y herir a una creatura es herir la comunión con el mismo Creador.

Sigue así resonando permanentemente la gran pregunta divina: “¿Qué has hecho de tu hermano?” (Gn 4,8-12).

Los poderosos de los sistemas neoliberales, al creerse dueños de los bienes y de las personas, se creen dioses, señores, propietarios de la vida y del destino de las creaturas. Es el pecado original de orgullo, de egoísmo, de arrogancia que suplanta a Dios mismo. Es el principio del antropocentrismo que quisiera poner al ser humano como centro de toda acción y proyecto humano y señor de la creación, elevándolo a categoría de “dios”. Antropocentrismo que incluso la iglesia planteaba en su doctrina social, pero cuestionado y rechazado tajante y valientemente por el papa Francisco, especialmente en la *Laudato Sí* (68-69).

¿Bienes comunes o propiedad privada?

Uno de los mecanismos, incluso legales, que facilitan una visión antropocéntrica es la propiedad privada, que, si bien es un derecho legítimo, debe estar sometido al derecho a los bienes comunes que Dios crea para todos, especialmente los bienes más esenciales para la vida y la dignidad de las personas. Privar a los pobres de esos bienes, no es sólo condenarlos a la miseria, no es sólo acrecentar la inequidad, sino que es esencialmente una violencia y una incitación a quebrar la paz social. La solidaridad con el pobre, no es entonces sólo un gesto de generosidad hacia él, sino un derecho que él tiene por su dignidad, un reconocimiento a su hermandad, un acto de justicia y una contribución a la paz. Ya lo afirmaba también Santo Tomás: “en la necesidad, todas las cosas son comunes”.

Es por ello que el papa Francisco actualiza una muy feliz afirmación del papa San Juan Pablo II en su discurso inaugural en la Conferencia Latinoamericana de Puebla el 28 de enero de 1979, cuando planteaba el principio de que “sobre toda propiedad grava una hipoteca social”, y el papa Francisco añade tajantemente que “grava SIEMPRE una hipoteca social” (LS 93). Así lo exige el destino universal de los bienes, que es una realidad anterior a la propiedad privada. Bien lo saben, lo viven y lo celebran los pueblos originarios de nuestra América Latina, entre quienes el cuidado de la creación y los frutos de la hermana madre tierra son compartidos solidariamente y con sobriedad, como dones de Dios, entre todos sus miembros.

La creación, sacramento de comunión con Dios

El Dios Creador extiende su Amor con infinita generosidad, según lo presenta el mismo mito de la creación, relatado en el libro del Génesis: “Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba desierta y sin nada, las tinieblas cubrían los abismos, mientras el espíritu de Dios alesteaba sobre la superficie de las aguas...” (Génesis 1,1-2). En la obra de la creación las aguas son el elemento que acoge al Espíritu de Dios. El agua es sustancia madre, originaria. Luego la palabra de Dios, crea, hace fecunda la tierra, dando vida a la luz, a las plantas, a los animales, a los astros... y Dios ve que todo es bueno. Luego Dios crea al ser humano y ve que es muy bueno.

Pero el texto bíblico nos indica que el centro de la vida y de la creación no es el ser humano (creado el sexto día), sino que el día de la perfección, el día de la plenitud es el séptimo día, hacia el cual todo está para su gozo y contemplación. Toda la creación tiene una meta, un rumbo, una finalidad: Vivir plenamente en la comunión con Dios, hasta llegar a su perfección.

Bien pronto el hombre rompe esta comunión, con el pecado. Luego de siglos de preparación de su pueblo, con la sabia predicación de los profetas, “en la plenitud de los tiempos”, Dios envía a su propio Hijo Jesucristo para restablecer la Alianza, la belleza plena de la creación.

Cristo mismo define su misión: “He venido para que todos tengan vida, y vida en plenitud” (Jn 10,10), “El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha ungido para traer Buenas Nuevas a los pobres, para anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver. A despedir libres a los oprimidos y a proclamar el Año de Gracia del Señor... Hoy se cumplen estas profecías que acaban de escuchar” (Lc 4,18-21).

La misión de Jesús alcanza su culmen en la Cruz. La muerte de Jesús da muerte al pecado y abre las puertas a la vida abundante, vida de plenitud divina y gozo que se manifiesta en todo su esplendor y gloria en la Resurrección. Es el Día del Señor, el primer día de la semana, el inicio de la “nueva creación” que alcanza a toda la humanidad y a toda la creación, incluida la naturaleza. Una creación que “aún sufre y gime dolores como de parto” (Romanos 8,22) por las heridas provocadas por la maldad humana a los seres creados. Pero el mismo ser humano, partícipe de la gracia y de los efectos de la Resurrección de Jesús, está llamado a la misión divina, sabia y responsable de luchar hasta alcanzar el cumplimiento del plan de Dios: “Este es el plan de salvación que (Dios Padre) había decidido realizar en Cristo, llevando su proyecto salvador a su ple-

nitid al constituir a Cristo en cabeza de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra” (Ef 1,9-10), hasta alcanzar la Paz (Col 1,15-20).

La paz pascual marca la gran fiesta cósmica en que Cristo lleva a plenitud su obra en el mundo. Los seres humanos somos hijos de Dios, miembros del Resucitado, templos del Espíritu, ciudadanos del universo, protagonistas de la gran liturgia de la Vida, hasta que Cristo sea plenamente Señor de toda la Creación. Nuestra historia está inserta en la eternidad de Dios y es una historia que nos hace partícipes del camino a la plenitud de Cristo que ya nos ha regalado con su Muerte y Resurrección. Historia de Salvación que construimos día a día, dándole la dignidad a todo ser, especialmente a los marginados, a los empobrecidos, a los torturados por el hambre, la miseria, la opresión, la injusticia... “tuve hambre, tuve sed, estaba enfermo, en la cárcel... siempre que lo hicieron con alguno de estos más pequeños, que son mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25,31-46).

Damos gracias a Dios por la irrupción del papa Francisco en nuestra historia, que en plena sintonía con los llamados del Concilio y su concretización en las varias Conferencias del Episcopado Latinoamericano a partir de Medellín, reafirma la opción profundamente evangélica por los pobres. Una opción teológico-pastoral según el Proyecto de Jesús, con marcadas incidencias políticas, sociales, culturales en la construcción del Reinado de Dios, no sólo en Latinoamérica, sino en la Iglesia universal.



Incidencia de la teología y la espiritualidad de la liberación en Maximino Cerezo

José Ricardo Acero Montañez



50 años de historia espiritual con la Opción por los Pobres*

José María VIGIL
Panamá, Panamá

Medellín fue el origen y la cuna de la opción por los pobres (OP), aunque, literalmente, la expresión no figuraba en el texto. De alguna manera, allí, en Medellín, en torno a la OP, comenzó toda la espiritualidad de la liberación (EL): la Iglesia de los pobres, la teología de la liberación (TL), la cristología de la liberación... Allí «comenzó todo». En materia de toma de conciencia, de movilización, y de concientización eclesial popular, el Concilio Vaticano II, en realidad en América Latina fue menos movilizador que la Conferencia de Medellín. Han pasado 50 años, «toda una vida». Los que todavía estábamos jóvenes entonces y pudimos tener un conocimiento suficiente de Medellín, hoy contamos con unos 70 años, y estamos en la cumbre blanca privilegiada para dar el mejor testimonio sobre Medellín, y sobre la espiritualidad de la OP, que fue su fruto máspreciado. Ha sido una historia apasionante

Toda reflexión teológica auténtica no deja de tener una dimensión de autobiografía, y esta revisión de los «50 años de historia espiritual con la opción por los pobres» a cuestas no pretenderá ocultarlo.

Medellín es ante todo la OP

Pocas conferencias episcopales han desatado en la Iglesia una conmoción semejante a la que desató Medellín, que no sólo afectó en la realidad política y cultural de todo un continente, sino en la Iglesia a nivel universal, incluso en otras religiones, como el budismo, el islam... Al recordar nosotros Medellín, queremos centrarnos en lo que fue su legado teológico y místico más logrado. En efecto, la OP,

- transformó nuestra conciencia y nuestra mirada: con esa nueva conciencia descubrimos el «lugar social»¹: el lugar desde el que uno mira

* Publicado originalmente en la REB, Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis 2018. Una primera versión muy pequeña de este artículo formó parte de la VIIª MINGA para revistas latinoamericanas de teología, de la EATWOT.

¹ Julio LOIS, *Cristología*, en «Mysterium Liberationis» I, 225-227.

el mundo, con el que se siente unido en su lucha, para el que hace sus interpretaciones, aunque no sea un teólogo profesional por ejemplo... La OP nos descubrió que el mundo no es homogéneo ni neutro, y que una persona con OP distingue dónde está parado, en frente de quién, a favor de quién, y de qué lado está luchando por la Causa de Jesús.

- muchos de nosotros estábamos recién destetados del Concilio Vaticano II, que nos había abierto los ojos para entender el final urgente de la Iglesia de Cristiandad –¡parecía imposible tras tantos siglos!–: el fin de una iglesia unida al poder, a regímenes autoritarios y autocráticos, a dictadores paseados todavía bajo palio por nuestros templos, y con derecho a intervención en el nombramiento de obispos. En algunos países no conocíamos otra historia. Aceptar el pensamiento del Concilio en esta materia era algo así como renegar de un golpe de la mayor parte de la historia que conocíamos de la Iglesia.

El Concilio nos habría los ojos a los «derechos de la primera ilustración»: la libertad de conciencia, la libertad política, la libertad de expresión y de reunión, a la libertad religiosa, la imprescindibilidad de la democracia, el fin de *l'Ancien Régime*... Realmente fuimos una generación que, de la mano del Concilio Vaticano II, dejamos el mundo en que habíamos nacido y saltamos a una sociedad nueva. Pasamos a ver el mundo por primera vez con ojos políticos críticos. Era el descubrimiento de que todo tiene una «dimensión política», que todo, aun lo espiritual, incide en la construcción de la *polis*, la ciudad. «Que todo es político, aunque lo político no lo sea todo», como acababa de decir Emmanuel Mounier. Con el famoso poema de Bertold Brech sobre el analfabetismo político todos los aprendices de teología de aquel tiempo nos desalfabetizamos de aquella inconsciente pretensión de neutralidad política de la religión.

Y al entrar en el continente de lo político comenzamos a entender con claridad que se trataba de «optar». Que era un continente conflictivo, «dialéctico» con la palabra de entonces, y que no había medias tintas, ni neutralidad posible. Ya todo lo veíamos con otros ojos, los del VER de la pedagogía de la liberación freiriana. Ésta nos había hecho superar la visión «funcionalista» de la sociedad, heredera de la «fisiocracia liberal» (= todo funciona perfectamente, como un organismo, en el que hay elementos pobres y ricos pero que todos «cooperan inexorablemente» para el bien del conjunto –¡hasta la pobreza es buena y hace su papel!–). La nueva visión socio-crítica nos había quitado la venda de los ojos: ya no creíamos que todo cooperara al bien, sino que reconocíamos que había mal: que

había pobres y ricos, y más aún: que «había pobres porque había ricos», como más tarde llegaría a reconocer el mismo Juan Pablo II.

A partir de esa transformación de conciencia en el simple plano de la visión dialéctica, ya no había neutralidad posible: había que ponerse de un lado u otro del muro, había que tomar una «**opción**» ¡Surgió la palabra!, que no brotó de los debates teológicos, sino de los debates sobre los análisis de la realidad: «ponerse de parte de» los oprimidos o de parte de la opresión, he ahí la opción. La palabra surgió en el discurso de los militantes cristianos populares, en la calle. La urgencia de la realidad obligaba a optar: escoger entre una alternativa, definir el rumbo de la propia vida ante la bifurcación de caminos en que aquella coyuntura nos puso. Era el final de la inconsciencia y de la ingenua neutralidad. O sea, nada de lo que los escribanos de Puebla vendrían años después a mistificar, introduciendo la ceremonia de la confusión al pasar a hablar de la OP como de una «opción preferencial» (una simple cuestión de «precedencia», una «preferencia», una especie de poner un «orden de atención al público» para ver a quién atendemos primero, si a los pobres o a los ricos... dando por supuesto que atenderemos a todos, y a todos por igual, sin ninguna diferencia ni discriminación). A eso quisieron reducir en Puebla la OP de Medellín.

Pero en la EL derivada de Medellín, habíamos llegado claramente al descubrimiento de que la OP es, netamente, una **cuestión de Justicia**. No es una cuestión de simple «gratuidad» de Dios –una especie de capricho de Dios, que prefiere a los pobres, como para que nadie se ofenda–, ni de ningún otro argumento teológico desligado de la justicia. Ni la «gratuidad de Dios», ni la ternura de Dios ante la «insignificancia del Pobre», ni ningún otro argumento bíblico-literario pueden dar con la esencia de la OP, que es una «Opción por los injusticiados»² (no por los «insignificantes», ni los pobres espirituales, ni por la infancia espiritual; esto sólo puede decirse en sentidos figurados, que aunque sean muy valiosos espiritualmente, desvirtúan la OP real y concreta en el campo de la teología realista).

En los primeros años después de Medellín, obviamente, no había todavía un discernimiento desmenuzado sobre el concepto de «pobres». Los pobres eran, simplemente, los «pobres» a los que el diccionario se refiere en su primera acepción, y también la pobreza, como la situación

² José M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la Justicia y no es preferencial*. El artículo, original de 2004, fue publicado por doce revistas. En formato digital está disponible en eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

injusta padecida por la que una persona no puede contar con los medios mínimos de vida que su dignidad exige. Estábamos empezando. Y bastó dejar correr el tiempo para que bajo el rostro y el concepto inicial de «pobre», descubriéramos rápidamente por todo el continente y por todas las ramas teológicas los «nuevos sujetos emergentes»: la mujer, como doblemente explotada, por pobre y por mujer; el indio como cultura marginada; el negro como pueblo marginado; el rechazado por su condición sexual... toda una pléyade de nuevos sujetos emergentes, que abrió como una nueva etapa, «ya especializada de la TL.

El conflicto civil y la involución eclesial

A muchos de nosotros que habíamos nacido en la Iglesia de Pío XII, el Vaticano II y Medellín nos convertimos en hombres y mujeres nuevos, personas enteramente transformadas tanto en su pensamiento como en su mística: sin miedo a dar la vida, encarnados en las situaciones más difíciles, en el surco mismo de la vida de los pobres, dispuestos a vivir y morir entre ellos y quedar allí sembrados. Ese nuevo ejército de seguidores de Jesús desde la EL no podría dejar de recibir una respuesta de parte de los poderes de este mundo.

La llamada de atención de Rockefeller lo evidenció desvergonzadamente: «si la Iglesia cumple los decretos de Medellín, atenta contra nuestros intereses norteamericanos y capitalistas en general». Y comenzó la guerra «total» desatada contra la Iglesia de Medellín: las dictaduras militares, la represión, la persecución contra los movimientos populares y todos los simpatizantes de las Causas y los Derechos del Pueblo, la operación Cóndor, la represión masiva sistemática en Guatemala... Los historiadores pueden detallar la interminable serie de testigos de nuestro interminable martirologio latinoamericano. Su sangre nos acompaña y nos sostiene, con San Romero de América a la cabeza.

El conflicto civil vino acompañado por la involución eclesiástica, que en el plano espiritual representó una dificultad mucho más dura, porque al principio se nos aparecía simplemente como blasfema: que un papa polaco como Karl Wojtila tomara partido sin ambages en contra de la rebeldía de todo un pueblo que se levantaba contra una larga dictadura familiar dinástica y contra el capitalismo salvaje que se le imponía desde Estados Unidos, como era el caso de los países centroamericanos, especialmente Nicaragua y El Salvador, no era inteligible desde la fe de los fieles hijos de la Iglesia más sencillos pero ya concientizados; no acertábamos a captarlo más que como un misterio, pero un «misterio al revés», o sea un *mysterium iniquitatis*; siempre habíamos creído que eso

«no podría ocurrir» en una Iglesia de la que cuida el Espíritu Santo. Que descalificara y combatiera sin miramientos a las comunidades populares de base (!), o que «maltratara» directamente a mons. Romero, como testimonia María López Vigil de primera mano, fue para muchos y muchas de nosotros, teólogos, agentes de pastoral y comunidades de base, un «escándalo para la fe de los pequeños», e hizo que muchas personas y comunidades creyentes adultas abandonaran para siempre su fe en la Iglesia institucional.

Esta situación interna eclesial de conflicto coincidía por aquel momento con la situación sociocultural de la sociedad capitalista conservadora. Los análisis que se hicieron fueron incontables, y convergentes, desde «la vuelta a la gran disciplina (Libânio), «el pontificado del miedo» (González Faus), el «desfallecimiento utópico de la posmodernidad» (José María Mardones), «La restauración» (Zízola)... Análisis de pensadores más filosóficos, hablan de que hemos entrado en una sociedad post-metafísica, o como afirma Habermas, una sociedad en la que ha llegado el final de aquella amalgama que se dio del tiempo de pensamiento utópico y el pensamiento místico o mesiánico, que, bien claramente podemos ver que, bajo nombres bien laicos y filosóficos, son dos dimensiones esenciales de la espiritualidad y teología de la liberación: utopía y mística mesiánica. Es decir: la EL y TL provenientes de Medellín, ha tenido que atravesar un tiempo y un ambiente contraculturalmente, ¡incluso dentro de la Iglesia. Los grandes medios de comunicación social, en manos del capital transnacional, las presentan como «ideología comunista», la que ya no tiene sentido después de «el final de la historia». Las clases medias y altas se hacen incluso con sus instituciones y sus teólogos anti-liberadores: el icónico Michael Novak publica su famoso *¿Será liberadora?*³, donde, en una actitud muy parecida al «pecado contra el Espíritu Santo» que tanto irritó a Jesús, acusa a la Teología de la liberación de ser precisamente la causante de la opresión de los pueblos latinoamericanos que se adhirieron a ella.

Simplificando muchos datos que no es éste momento de contar, diríamos que el gran cambio, el inicio del fracaso histórico-político de las causas de la izquierda que habían mantenido durante un buen tiempo una hegemonía política en diversas regiones del mundo, comenzó en 1989, con la caída del muro de Berlín en Europa, y en pocos años se completó en Centroamérica con la derrota democrática electoral (1990) de la Nicaragua revolucionaria militarmente agredida, y la reversión

³ *Will it Liberate?, Questions about Liberation Theology*, 1987.

de los otros procesos revolucionarios centroamericanos (El Salvador, Guatemala). En no más de tres años nos vimos en un horizonte sociopolítico donde la hegemonía capitalista proclamó el *final de la historia*, y fue sancionado doctrinalmente por la doctrina pontificia de Juan Pablo II con su *Centésimus Annus*, la encíclica pontificia más proclive al capitalismo jamás escrita, donde no faltan algunas objeciones al mismo que más bien parecen recursos retóricos para poner sordina el entusiasmo por la «caída del socialismo real». La caída del socialismo en la Polonia natal de Juan Pablo II fue unánimemente considerada como un triunfo casi personal suyo, que pronto quiso ser extendido a la Isla de Cuba con las militantes visitas del Papa.

Se podría decir que a partir de 1989, apenas 20 años después de Medellín, la coyuntura política latinoamericana y mundial, había dado un giro completo. En 1968 la hegemonía política emergente y más relevante en América Latina fue la de las masas populares que tomaban conciencia de su estado de opresión económica y reclamaban por todo el Continente un cambio de estructuras socioeconómicas –lo que la misma *Populorum Progressio*⁴ que reconoció que era un «clamor que se elevaba hasta el cielo», y hasta llegaba a atreverse a sugerir que puede haber momentos en que la situación de injusticia puede justificar la revolución bajo ciertas condiciones⁵. Estábamos ahora (tanto en lo civil como en lo eclesiástico) en las antípodas del clima cultural y político que reinaba en el tiempo de la Conferencia de Medellín. Hay que subrayar que de todo ello lo más grave fue que esto pudiera ocurrir en dentro del ámbito eclesiástico y sobre todo jerárquico: que durante 26 años fueran elegidos como obispos, sacerdotes de mentalidad opuesta a Medellín, a la opción por los pobres, a la teología y a la espiritualidad de la liberación, nostálgicos por volver a una situación de cristiandad, de buenas relaciones con el capital y con la derecha, y a la despolitización de los cristianos y de las masas obreras y campesinas. Y todo este cambio fue programado, implementado, y hasta impuesto desde la cima del aparato eclesiástico. Fue el «invierno eclesial» que ya Rahner reconoció implantado⁶, pero que no podía imaginar que iba a durar tantos años.

⁴ Cfr. *Populorum Progressio* 30.

⁵ Ib. 31.

⁶ P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *La fe en tiempo de invierno*, Desclée, Bilbao 1989, pág. 45.

Vivencias místicas en la EL

No podemos dejar de reconocer que junto a estas cruces de contratiempos y persecuciones también hemos vivido vivencias verdaderamente místicas, como las de aquellos compañeros que hicieron sus «votos de acompañar pastoralmente al pueblo» rebelde alzado en armas, o de otros compañeros que renunciaron definitivamente a la patria (y a la familia) para quedar definitivamente acompañando a un pueblo acorralado por la guerra alimentada por la mayor potencia del continente. O la de aquellos que tuvieron que aceptar abandonar la congregación religiosa, expulsados desde el Vaticano por el oficinista burócrata de turno, que nunca había visitado América Latina, pero que declaraba expulsado al religioso por no renunciar a su compromiso político por los pobres en su propia patria en medio del alzamiento final nacional revolucionario contra la dictadura somocista: *Roma dixit*. Fueron años muy duros, de pura noche oscura, de desesperada búsqueda del rastro de la Causa de Jesús, a veces lastrada por el antitestimonio mismo de clérigos, obispos y hasta de cardenales recién nombrados; noches oscuras de silencio total, en la que nuestra barca avanzaba, bajo las estrellas, sin amarras, apoyada sólo en el Misterio, frágil pero confiada... Cuántas gracias damos a Dios por aquellos años que compartimos en la oscuridad y el gozo puro de la fe, los años más difíciles y a la vez los más felices de nuestra vida, «abandonados» sólo en Dios, nupcialmente con él comprometidos, sostenidos por los vibrantes textos de Medellín y todo lo que ellos provocaron.

Recuerdo haber dicho –escrito, predicado, publicado– que no me arrepiento de nada de lo vivido en la obediencia a la OP, incluso aquella obediencia que me llevó –y como a mí a tantos otros/otras, a «desobedecer» (plantear una objeción de conciencia) al superior general –que por cierto la aceptó un diálogo tendido a lo largo de todo un viernes santo, y me confirmó que, aunque políticamente discrepaba de mi opción, reconocía su calidad ética y su validez evangélica. Todavía hoy le estoy agradecido, y quizá es por su gesto lúcido y generoso que hoy lo estoy pudiendo contar ahora.

Todo ello lo reconozco como parte del camino de mi propia vocación. Si Dios no me abandona en el futuro, espero vivir y morir en esta espiritualidad de la liberación por el resto de mis días.

Una espiritualidad que no ha dejado de ser desafiada a cambiar

Han pasado 50 años, decimos, intensos, que la EL y la TL los han vivido autoconstruyéndose laboriosamente, confrontadas diariamente con

la evolución constante del pensamiento con sus «revoluciones científicas» o «cambio de paradigmas». Hagamos un recorrido de esta aventura intelectual de transformación que estos 50 años han significado para la EL y TL.

El primer fundamento sobre el que se construyó –en la década de los 70– la espiritualidad de la opción por los pobres fue el **redescubrimiento del Jesús histórico**. Nos parecía imposible descubrir cómo, incluso habiendo estudiado cristología en el seminario, podíamos ahora descubrir tantas cosas y actitudes desconocidas de Jesús. La cristología, la teología y la vivencia espiritual, cambiaron radicalmente. Poco a poco nos fuimos despojando de aquel «Jesús, divino prisionero del sagrario», del «Cristo Rey» tallado a imagen y semejanza del Júpiter del Panteón de Roma, o del «Jesús huésped del alma», centro de nuestra oración habitual, o el Corazón de Jesús jesuita prometiendo salvación eterna a cambio de comulgar «nueve primeros meses»... Estas «imágenes» eran vividas tradicionalmente como verdaderos dogmas, pero todas ellas fueron palideciendo y haciendo mutis por el foro en nuestra espiritualidad, cuando apareció ante nosotros el Jesús anunciador de la Utopía del Reino, aquel que recorrió los caminos polvorientos de Palestina obsesionado por entusiasmar seguidores entregados a la Revolución del Reino, de su Utopía; un Jesús militante, profundamente humano –tanto, que tan humano, sólo Dios podía serlo–, antiimperialista, utópico, mesiánico...

Fue un proceso difícil y entusiasmante a la vez, una transformación profunda de conciencia, a medida que iba cambiando la imagen de Jesús en la Iglesia de base latinoamericana, es decir, a medida que íbamos descubriendo el Jesús histórico. Fueron años decisivos, y es justo recordar y reconocer que la razón de la transformación que nos enamoró de la OP y de la TL y EL no fue otra que el Jesús histórico, su re-descubrimiento, su seguimiento. El crecimiento y la difusión de la TL y EL no fue un proceso teórico o mediático, editorial, por libros –que también–, sino profundamente religioso, de seguimiento de Jesús, de búsqueda del mensaje genuino evangélico, dejando a un lado la espiritualidad tradicional de una relación con Jesús de carácter netamente interiorista (una especie de «amigo invisible»), espiritualista (experiencia de Dios a través de Jesús), desencarnada, de espaldas al mundo, apolítica... Se puede decir con verdad que fue la conversión espiritual e ideológica de la base de una Iglesia continental, sin olvidar al sector que se puso enfrente y rechazó frontalmente la nueva imagen de Jesús insistiendo en la vuelta a las imágenes clásicas (las imágenes de la religiosidad popular, las devociones piadosas y espiritualistas...).

Gottwald y el Dios de los hapirús-hebreos «que nos ha salido al encuentro»

Quizá fue en los 80 cuando los estudios teológicos y bíblicos registraron el punto más alto de su apoyo a la opción por los pobres, ampliando su fundamento al Antiguo Testamento. A la perspectiva del Jesús histórico se añadió la perspectiva del estudio histórico y arqueológico de la historia real del surgimiento de Israel. Norman K. Gottwald fue, entre pocos otros, la estrella más brillante en aquel firmamento. Paralelamente al redescubrimiento del Jesús histórico parecía suceder ahora un redescubrimiento del Israel original histórico, cuyo punto inicial no se pensaba ya fuera la venida de los israelitas desde Egipto, el éxodo, sino un fenómeno sociológico un poco anterior: la revolución agrario campesina que se había dado al final del siglo XIII a.C., cuando un sector de población pobre y marginal, los llamados ‘hapirús’ –palabra etimológicamente hermana de ‘hebreos’– huyeron de las ciudades-estado que les oprimían para ocupar la parte alta de las montañas del centro del país: el lugar del nacimiento del pueblo original de Israel, incluso aunque luego llegara el grupo del éxodo, en el que todos se vieron reflejados, y que resultaron ser los que al final se robaron el protagonismo de las leyendas populares que todo aquello produjo. Teológica y espiritualmente, esta nueva visión, con todo su aparataje crítico en el voluminoso libro de *Las Tribus de Yavé*⁷, parecía ofrecer ya una seguridad que rozaba con la evidencia histórica⁸; fue tremendo el entusiasmo casi místico que toda esta teología-sociología inspiró a la EL; casi podíamos decir por nuestra propia experiencia las palabras de Moisés: «El Dios de los *hapirús* nos ha salido al encuentro, tenemos que hacer este viaje» (Hch 6,3). Además, estábamos convencidos de la fuerza de los argumentos incluso histórico-arqueológicos que nos acompañaban. No podíamos entonces imaginar el vuelco que la «arqueología bíblica»⁹ iba a comenzar a dar en los años inmediatamente siguientes, precisamente.

Fin del ciclo de la arqueología bíblica

Con los años, este nuevo paradigma histórico-arqueológico –cuyo surgimiento marcaba el fin del ciclo de la clásica «arqueología bíbli-

⁷ Con su *As tribos de Yahweh. Uma sociologia da Religião de Israel Liberto 150-1050 a.C.*, edições Paulinas, São Paulo 1986. Original: *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1979.

⁸ Casi 30 años después de su aparición, GOTTWALD hizo una revisión de su obra más emblemática, aceptando datos nuevos sociológicos y reexaminando la tesis central de su hipótesis: *RELaT* n° 374, en servicioskoinonia.org/relat/374.htm

⁹ Cfr J.M. VIGIL, *El nuevo paradigma arqueológico-bíblico*, en revista «Horizonte», 14/42 (abril-junio 2016) 337-376, Belo Horizonte, Brasil. Disponible también, actualizado, en academia.edu:eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

ca»– iba a exigir también una reconversión a la espiritualidad de la OP de Medellín, en cuanto que desaparecían las que parecían sus bases «histórico-arqueológicas». Los primeros libros pioneros fueron contemporáneos con el propio desarrollo de la TL, pero eran voces todavía aisladas e inseguras cuyo mensaje no pudo atender debidamente la TL ¹⁰. Para la primera década del actual siglo los científicos del nuevo paradigma arqueológico-bíblico daban por hecho que los patriarcas, la permanencia de los israelitas en Egipto, la travesía del desierto, la Alianza del Sinaí, la conquista de la «tierra prometida», así como la modélica confederación de las tribus de Israel, no eran históricas. Si no fue un tsunami, es porque la gran ola de información revolucionaria vino muy poco a poco, y de hecho no ha llegado a muchos lugares. Muchas universidades, grupos, comunidades... todavía no se han enterado de esta nueva visión, y todavía no han abandonado la narrativa clásica de la mayor parte de nuestros folletos teológico-bíblicos sobre la TL y concretamente sobre la OP, en otra narrativa, o tal vez en unos fundamentos no narrativos.

Pero tenemos que reconocer que en este punto no nos hallamos siquiera en el proceso de transición, sino apenas comenzando. Todavía muchos libros, congresos y textos de TL no saben nada de estos planteamientos, y quienes lo saben prefieren no mezclar el espíritu de Medellín con este cambio de perspectiva histórico-arqueológica. Hay quien ha denunciado que publicar estos resultados arqueológicos supondría daño grave a la lectura popular de la Biblia y a la Iglesia de los pobres. Es normal encontrar textos y documentos pastorales que dejan entrever que los autores sí saben... pero no quieren saber: apenas ponen a pie de página una nota aludiendo que hay nuevas perspectivas arqueológicas, para seguir utilizando el mismísimo relato bíblico tradicional, al pie de la letra, como si, efectivamente, nada hubiera cambiado. Y es que, efectivamente, la reconversión teológica, la aceptación bien ponderada del nuevo relato científico arqueológico [como corresponde a la era de la ciencia, en la que no serán aceptables sino los relatos científicos] está sin hacer. Aquellas primeras décadas de la OP de Medellín tuvo el genial folleto «El proyecto de Dios» como el instrumento de cabecera para nuestra espiritualidad y nuestra pastoral. Debemos verdadera admiración a aquellos genios que supieron dar expresión a lo que todos estábamos necesitando. Cincuenta años han bastado para hacerlos inaceptables hoy día hasta

¹⁰ De 1986 es el rupturista libro *A History of Ancient Israel and Judah*, de J. Maxwell MILLER y John HAYES, ya con una posición clara sobre la no historicidad del éxodo y de la conquista de la tierra prometida; y en 1988 Israel FINKELSTEIN hace públicos descubrimientos suyos que descalifican también la historicidad de la conquista de la tierra y apunta a que los supuestos conquistadores de esa tierra, los israelitas, eran autóctonos, indígenas de esa misma tierra.

para un conjunto de muchachos estudiantes con inquietudes intelectuales medias. Estamos en otro mundo. La OP mantiene todo su valor, pero no podrá ser fundamentada en las mismas narrativas bíblicas ni podrá ser expresada y justificada sobre las mismas bases.

Cruce con un nuevo paradigma: el pluralismo religioso

Se dejó ver por el horizonte otro horizonte, pero que amenazaba otras costas, no las nuestras: un nuevo paradigma, el del pluralismo. Era un tema que nos sonaba totalmente a nuevo. De hecho, se considera que el primer libro sobre el tema fue escrito en 1963¹¹ y su problemática no llegó a entrar en el Vaticano II: la teología de las religiones, que luego se llamaría «teología del pluralismo religioso». Pero el ambiente teológico eclesiástico estaba tan pesado por la persecución a los teólogos/as, que pocos fueron los que se sintieron en la responsabilidad de dar respuesta a la nueva problemática, aunque pareciera una problemática que no afectase a nuestro continente. Se dijo: esa problemática teológica no es para América Latina; aquí no la necesitamos. Lo cual no es cierto, a no ser que ignoremos a los pueblos originarios de nuestro continente con sus culturas y con sus religiones. Pero éstos, desprovistos de organizaciones que les dieran voz, quedaron al margen, mientras los pueblos originarios que participan en las Iglesias cristianas –las diversas agrupaciones de «teología india (cristiana)–, prefirieron en general no entrar en el tema, para no complicar su ya difícil relación con las jerarquías católicas.

La OP como tal sí se sintió afectada, y mucho, por el desafío pluralista. El teólogo asiático Aloys Pieris dijo aquella famosa sentencia: «La irrupción del Tercer Mundo, con sus demandas de liberación, significa también la irrupción del mundo no cristiano. La inmensa mayoría de los pobres de Dios perciben sus preocupaciones existenciales y expresan sus luchas por la liberación en el idioma de las religiones y culturas no cristianas. Por eso, una teología que no hable a o no hable a través de esta humanidad y sus religiones, es un lujo de una minoría cristiana»¹². Necesitamos una TL universal, religiosamente pluralista, que se dirija a todos los pobres del mundo. Resultaba necesario ampliar la TL e intentar cruzarla con la teología del pluralismo religioso, es decir, construir una teología de las religiones que fuera a la vez teología de la liberación, o «una teología pluralista de las religiones liberadora»¹³. Era un llamado a

¹¹ *Die Religionen als Thema der Theologie* (Las religiones como tema de la teología), Herder Verlag, Freiburg in Breisgau 1963, colección «Quaestiones Disputatae», organizada por Karl Rahner y Heinrich Schlier. Em português: *As religiões como tema da teologia*, Herder, São Paulo 1969, 111 pp.

¹² Aloysius PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, en *Irruption of third World: Challenge to Theology*, Virginia Fabela and Sergio Torres (eds.), Maryknoll, NY, Orbis, 1983, p. 113-114.

la construcción de una EL y una OP universales, religiosamente pluralistas, construidas con unos esquemas y unos fundamentos más allá del exclusivismo y el inclusivismo cristianos. Ya no resultaba de plena utilidad una OP que sólo habla un lenguaje cristiano, que sólo sabe imaginar y comunicar la liberación desde bases bíblico-teológico cristianas.

Como aplicación que era del Concilio Vaticano II a América Latina, tanto los documentos de Medellín como la TL que de Medellín derivó eran «inclusivistas», haciendo suyo ese paradigma que el Concilio, sin ruido ni palabras solemnes, impuso sobre el paradigma anterior, el «exclusivismo», que se había autoimpuesto desde el siglo IV. Sin embargo, al comienzo de los 90 del siglo XX, la TL dio un paso adelante tomando conciencia de la superación del inclusivismo y elaborando explícitamente el llamado «macroecumenismo»¹⁴, que nunca pensó en el ecumenismo intracristiano como un «micro» ecumenismo, sino que escogió ese nombre como nueva designación para un inclusivismo abierto completamente al pluralismo del Reino, tal como acabábamos de redescubrirlo precisamente en el Jesús histórico: Mt 25,31ss; Lc 10,25ss; Mt 7,21; Mt 21,28-32. He sostenido varias veces que el «macroecumenismo» elaborado y propuesto por la TL latinoamericana es la realización teológica y espiritual más cercana al «paradigma pluralista», la cumbre más alta antes de que accediéramos a una conciencia netamente pluralista. De alguna manera, el macroecumenismo latinoamericano sería la «teología latinoamericana pluralista» *avant la lettre*.

Por su parte, setenta teólogos y teólogas latinoamericanos participaron en la reflexión teológica que produjo la serie «Por los muchos caminos de Dios», la obra teológica latinoamericana mayor hasta el momento. En cinco volúmenes sucesivos de reflexión progresiva, el último volumen apuntaba a la meta que Pieris había señalado como invitación a la elaboración de una teología de la liberación pluralista de perspectiva globalizada, una teología de la liberación que ha dado bastantes pasos más allá de Medellín, ofreciendo una visión que en tiempos de Medellín era sencillamente imposible. En la vida, muchas veces, para mantenerse fiel a sí mismo, hay que saber cambiar; para mantenerse fiel al espíritu

¹³ Paul F. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in KNITTER-HICH (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, NY, reprinted 1998, p. 178-202.

¹⁴ Esta elaboración, con ese nombre, fue presentado en público en la ADP, Asamblea del Pueblo de Dios (1992), en Quito, por Pedro CASALDÁLIGA, sobre el soporte del capítulo del mismo nombre del libro *Espiritualidad de la liberación*, en coautoría con José María Vigil. El libro ha tenido 19 ediciones, en la mayor parte de los países del continente. Está disponible en formato digital en los Servicios Koinonía, y en eatwot/academia.edu/JoséMaríaVIGIL

genuino de Medellín, hoy ya no basta con ceñirse a sus documentos, sino que es necesario asumir, con el mismo espíritu que animó a los «padres de Medellín», los nuevos paradigmas que desde entonces han sobrevenido. Hoy ya no se puede ser religioso sino inter-religiosamente. La espiritualidad de Medellín –con la EL en su seno–, para nosotros, no deja de enriquecerse.

Esto último no debe ser entendido como una frase bonita, algo que hay que decir porque queda bien, pero cuidándose de introducir modificación alguna en la TL de siempre. Hay no pocas asociaciones, publicaciones, congresos, encuentros... sobre la teología de la liberación que se centran en ella, podríamos decir que con los ojos de los años 80: siguen ancladas en el inclusivismo tradicional de un cristocentrismo absoluto, pueden hablar de pluralismo, pero refiriéndose al inter-cultural, no al religioso, no a una perspectiva teológica abierta al reconocimiento de la validez salvífica autónoma de otras religiones. Véanse las declaraciones finales de congresos y encuentros y obsérvese cómo se incorpora el vocabulario relativo a los nuevos paradigmas, pero de hecho se evita toda afirmación concreta que implique un paso hacia adelante.

El paradigma de la ecología profunda («integral»)

Nos será imposible referirnos a todos los cambios de paradigma que se han dado y que lógicamente han afectado al espíritu de Medellín, pero no podemos dejar de dar cabida al ecológico. La TL y EL de Medellín, como toda la teología anterior, como toda la tradición cristiana prácticamente, estaban de espaldas a la naturaleza. Con Medellín, impulsadas por el Concilio Vaticano II, la teología y la espiritualidad dieron el gran cambio: dejar de mirar sólo a lo sobrenatural, como hasta entonces había sido la costumbre, y pasar a ver el Reino de Dios anunciado por Jesús, aquí en la tierra, y en primer lugar en los pobres, afectados por el mal social emblemático de la pobreza, y de la pobreza en primer lugar económica. Sería más tarde cuando caería en la cuenta de la necesidad de abrirse a otras formas de pobreza y opresión: la raza despreciada, la cultura marginada, el género oprimido... surgiendo así, como hemos dicho, los llamados nuevos sujetos emergentes autores de nuevas (ramas de) teología de la liberación: feminista, indígena, negra... Y fue también en esa coyuntura cuando se dio la apertura a la Ecología. El libro emblemático fue *Grito de la Tierra, grito de los pobres*¹⁵, queriendo expresar una razón para la inclusión de la ecología en la TL: la Tierra es el gran pobre por cuya sanación debemos también luchar. La TL no ha tenido dificultad mayor

¹⁵ Editorial Trotta, Madrid 2006.

en aceptar la Tierra como una gran causa por la que luchar; aquí no ha habido problema. La aceptación generalizada de la encíclica *Laudato Sí* es la prueba. Un destacado asesor de obispos latinoamericanos me comentaba: en general nuestros obispos no tienen ningún problema en aceptar el tema ecológico: aceptan enseguida añadirlo «como un apéndice» a su plan de pastoral. Aceptamos la problemática ambiental de la tierra como un problema más de los pobres, de la gran Pobre en este caso. Diríamos que, con más razón, los seguidores de la TL de Medellín han introducido la ecología en sus perspectivas, sin ningún recelo.

Pero esta admisión de la ecología como un apéndice de los compromisos liberadores de nuestra praxis pastoral no es, en realidad, ningún cambio de paradigma; no es haber entrado en el paradigma ecológico, o ecocéntrico, o eco-centrado. Los planes pastorales (y las TLs que siguen el mismo método) continúan estructuralmente con los mismos fundamentos y su misma arquitectura ideológica interna; simplemente añaden «como un apéndice» un nuevo objeto al que atender: la problemática ecológica (normalmente la ambiental). El paradigma de base de esa TL, con frecuencia, por más renovada que parezca, sigue siendo viejo: es una TL teocéntrica, cristocéntrica y antropocéntrica. En esa tesitura, lo ecológico no es más que un campo de acción más, «un apéndice», o un barniz que no ha afectado para nada a las estructuras paradigmáticas. Pero la visión ecológica dio el salto a ser un auténtico paradigma con el movimiento de *ecología profunda* de los escandinavos Arne Naes y George Sessions: no se trata de dar cabida a la ecología, sino de ecocentrarlo todo. ¿Es posible una teología cuyo paradigma central sea oiko-céntrico, o sea, que todo lo perciba y lo ordene desde la realidad cósmica entendida como nuestro oikos, nuestra casa Común? La *Laudato Si*, quizá para no dejar entrever sus fuentes inspiradoras, optó por hablar de «ecología integral», adjetivo al que «puede» darse el mismo sentido, o un sentido más suave. Quizá pastoralmente sea acertada como política papal para la encíclica, pues en caso de haber optado por una visión ecológica «profunda» o radical, plenamente eco-centrada, estaríamos oficialmente ante una invitación epistemológicamente revolucionaria. Adoptar el paradigma ecológico profundo implica recuperar nuestra verdadera «historia sagrada» (la historia cósmica de los 13.730 millones de años, no quedarnos reducidos a los 3.500 de la historia bíblica) abandonar el antropocentrismo, el bibliocentrismo (volver a «el primer libro que escribió Dios», salir de nuestro encerramiento en «el segundo»), el teocentrismo (incluso el mismo teísmo), lo cual, puede parecer a muchos demasiado fuerte: cambiar los paradigmas teocéntricos y antropocéntricos milenarios vigentes en la Iglesia.

El paso a un paradigma ecológico profundo está en marcha, en construcción, pero hay que reconocer que en grupos muy minoritarios

que han captado estas hondas. Ni siquiera el campo eclesial de la teología lo deja entrever en sus publicaciones actuales. Pero no nos cabe duda de que la TL y EL de Medellín, para quienes quieran «llegar hasta el final» tienen ahí el desafío de que otra TL y EL son posibles, y quizá son las únicas que permitirán sobrepasar la crisis que viene.

Conclusión

Hoy mismo están en curso más paradigmas que los que hemos abordado en esta pequeña historia de la teología y la espiritualidad derivadas de Medellín. El momento fundante continúa siendo aquel, Medellín, no ha habido otro en este medio siglo transcurrido. Pero paradigmas co-fundantes o re-fundantes no han dejado de surgir y de salir al encuentro con la TL y EL una y otra vez. No hemos hablado del paradigma holístico (un solo piso, no dos), el paradigma feminista (que muchas/os unen con el ecológico), el paradigma pos-teísta, el paradigma pos-religional, el nuevo paradigma epistemológico... Estamos en un tiempo que muchos consideran nuevo «tiempo axial», y sostienen que es casi toda la fundamentación teórico-paradigmática de una época milenaria lo que se está extinguiendo, sin que los nuevos fundamentos aparezcan espontáneamente ya «listos para tomar y usar». La TL y EL no podrán subsistir si no afrontan con valor todos estos cambios paradigmáticos. Seguir pensando en unas TL y EL «puras», como las «originales de los años 80 del siglo pasado, no dejará de ser, además de un anacronismo, un suicidio; esa TL y EL puras quedarán, disecadas, en las bibliotecas. La tentación sigue siendo mirar atrás, y convertirse en una estatua (monumento, humano o de sal) a la Conferencia de Medellín. La celebración de los 50 años en este año 2018 debe ser mirando hacia adelante, no sólo hacia el pasado.





WHAT IS
NOT SACRED?

AFRICAN SPIRITUALITY

LAURENTI MAGESA







Provocações decoloniais à teologia e ao espírito de Medellín

Carlos Alberto MOTTA CUNHA*

Geraldo Luiz De MORI**

Belo Horizonte, Brasil

Resumo:

Em 2018, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (CELAM) de 1968, completa 50 anos. O espírito de Medellín continua soprando sobre as igrejas e a teologia cristã. O sopro libertador de Medellín é constantemente renovado por movimentos capazes de desinstalar sujeitos e comunidades de fé em busca de identificar, visibilizar e incentivar construções alternativas. O pensamento decolonial em diálogo com as propostas de Medellín revelam uma só linha histórica engajada na luta a favor dos subalternizados. Sem cair no anacronismo, propomos um olhar conjuntivo entre as provocações decoloniais à teologia e a descoberta da força histórica e teologal dos empobrecidos feita por Medellín. Este é o caminho proposto por nossa reflexão. Tal encontro reforça o compromisso libertador da teologia de hoje e a sua abertura para novos lugares de enunciação da fé. Parafraseando Boaventura de Sousa Santos, almejamos fazer teologia aprendendo que existe o Sul; indo para o Sul, a partir e com o Sul global.

Palavras Chave:

Teologia. Pensamento decolonial. Conferência de Medellín.

Introdução

Acolher as teorias sociais decoloniais e deixar a teologia ser provocada por elas possibilita dar à inteligência da fé novos horizontes de reflexão. Tal exercício significa criticar a matriz cultural do poder colonial ampliando então o horizonte epistemológico da teologia para ver e agir de modo eficiente junto aos movimentos sociais que vêm reivindicando antigos e novos direitos negados. Uma teologia em perspectiva decolonial é movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, aos mecanismos hegemônicos da modernidade/colonialidade. Este

“giro decolonial” possibilita a imersão de saberes que foram subalternizados, as epistemologias do Sul global.

Na América Latina, o “giro decolonial” em teologia tem como um de seus antecedentes inspiradores a II Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) de Medellín, em 1968. Este evento marcou de tal maneira o fazer teológico da região, que pode ser visto, embora com certo “anacronismo”, como antecedente e profecia do giro decolonial e das epistemologias do sul no pensamento cristão dos países latino-americanos. A descoberta da pobreza e da força histórica e teológica dos pobres é, sem dúvida, o principal legado de Medellín, e que lhe confere um lugar único na história do cristianismo. Os empobrecidos são acolhidos como sujeitos eclesiais e sujeitos sociais em um fazer teológico profético e decolonial.

Assim, colocamos os dois eixos da nossa reflexão em diálogo: as provocações do pensamento decolonial à teologia e o espírito de Medellín. No primeiro momento, fazemos um apanhado, em linhas gerais, da teoria decolonial e o encontro com a teologia cristã e, no segundo momento, resgatamos um panorama histórico da Conferência de Medellín discernindo o “giro decolonial” e o acento nas “epistemologias do sul” nos seus textos e na sua teologia e, sobretudo, no seu legado libertador.

1. Provocações decoloniais à teologia

A partir da revolução paradigmática na ciência moderna, quando a experiência científica foi envolvida pela suspeita hermenêutica e ideológica mostrando os limites e equívocos da ciência positivista, abrem-se novos espaços para que a teologia cristã saia do exílio e retorne à praça pública, ao plano de discussão com o tempo presente. São novos diálogos e com novos sujeitos que a inteligência da fé se vê interpelada no mundo contemporâneo e com o desafio de ser capaz de dar a sua palavra de modo relevante. Neste novo cenário, de saberes limitados, provisórios e complementares, espera-se que a teologia se desinstale dos seus próprios espaços, como esforço epistemológico, visando uma interação com o humano e a natureza de forma consciente, inconclusa e criativa.

O século XXI é um tempo provocador. A dinâmica da vida na atualidade força um olhar profundo e difuso por parte de qualquer área do conhecimento que almeje dar a sua contribuição. Uma teologia situada historicamente, afinada com o seu tempo, aberta a diálogos e engajada nas causas do mundo e do humano não se furta o privilégio de estabelecer relações transdisciplinares com outros saberes, sejam eles científicos ou não. A teologia não é uma ciência autônoma. Ela se articula com outras áreas do conhecimento para a inculturação da fé na contempo-

raneidade. O diálogo com o conjunto de disciplinas interessa à teologia cristã na busca da amplitude do seu horizonte de percepção da realidade. Por uma questão metodológica, nos delimitaremos a relação entre a teologia e a sociologia, especificamente a teoria decolonial, com o objetivo de proporcionar “uma vida de fé mais pura e adulta”, diz a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (62)¹.

A sociologia tem sido uma parceira de diálogo importante para o fazer público da teologia. As teologias pós-coloniais, por exemplo, encontram nas ciências sociais dados fundamentais para o estabelecimento de mediação entre o elemento da fé e a situação da sociedade. Sem tal perspectiva não seria possível aceder ao texto social e discernir a situação de opressão/colonização que afetam o subalternizado, que é o interlocutor e o destinatário principal da teologia em perspectiva decolonial. A mediação vai para além da reflexão e foca na análise que está por trás do fenômeno social, quer dizer, para o “lado positivo e experimental das questões e não para o seu lado abstrato; para o aspecto prático, e não para as discussões puramente teóricas e, muitas vezes, inconcludentes”².

João Batista Libânio afirma que para se resguardar da influência das ideologias sobre os lugares comuns e interpretações generalizadas, a mediação na teologia “apropria-se dos resultados teóricos interpretativos das ciências do social em relação à realidade humana histórica”. É analítica “porque apreende os dados, não de maneira intuitiva e experiencial, mas pela via da análise, da distinção entre os elementos constitutivos do real e suas relações” e se diz sócio analítica “porque o real é estudado na sua condição de estrutura social, situado dentro da sociedade e sujeito às leis que regem o universo das formações sociais, quer sejam econômicas, políticas ou culturais”³.

Portanto, entre a busca de uma teologia contextual e libertadora, e uma análise sociológica efetiva, a medição socioanalítica assume um papel intermediário importante. Acolher as teorias sociais decoloniais e deixar a teologia ser provocada por elas possibilita dar à intelecção da fé novos horizontes de reflexão. Nesse jogo de interpretação, a relação entre a sociologia e as ações dos seres humanos em condição de modernidade/colonialidade deve ser compreendida de forma dinâmica. “O conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo como uma parte integral deste processo”. Assim, “os conceitos e descobertas sociológicas estão constitutivamente envolvidos no que a modernidade é”, diz Anthony Giddens⁴.

A ideia de Giddens é iluminadora para a compreensão do surgimento do pensamento decolonial como reação ao projeto da moderni-

dade/colonialidade. Esta matriz cultural de poder colonial vem sendo denunciada por intelectuais, movimentos sociais e ativistas latino-americanos, desde os anos 1990. Juntamente com o neoliberalismo, pensado no mesmo molde cultural da modernidade/colonialidade, tais ideias vêm implementado uma lógica de mercado para atender setores econômicos e desviando do Estado as obrigações sociais que lhe é incumbida.

Essa é uma situação desafiadora para a teologia. A intelecção da fé é provocada a se decolonizar para criticar a matriz cultural do poder colonial ampliando então o seu horizonte epistemológico para ver e agir de modo eficiente junto aos movimentos sociais que vêm reivindicando antigos e novos direitos negados. As críticas feitas à modernidade/colonialidade abrem espaço para novos lugares de enunciação marcados pelo pensamento decolonial de sociedades que saíram de experiências de violência, servidão e dominação impostas pela colonização ocidental. A produção teórica decolonial possibilita outro olhar no campo teológico sensível às causas de grupos sociais marginalizados e silenciados. Não mais um olhar do senhor para o escravo, de cima para baixo, e nem do escravo para o senhor, de baixo para cima, reproduzindo o processo da colonização, mas um “ver” difuso, humano, que reconhece as diferenças e dá a elas legitimidade.

1.1 Encontros entre a teologia e a teoria decolonial

A teoria decolonial não pretende “simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial, passar de um momento colonial a um não-colonial”, mas provocar uma atitude capaz de “transgredir, intervir, insurgir e incidir”. O decolonial denota “um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas” afirma Catherine Walsh⁵. Adotamos o termo “decolonial” para indicar que os objetivos dessa corrente vão para além da superação do colonialismo (“descolonial”). A palavra remete a um sentido estratégico como um instrumento político, epistemológico e social de construção de instituições e relações sociais marcadas pela superação das lógicas opressoras que almejam uma geopolítica mundial perversa e desigual.

Para Aníbal Quijano, a conhecida “modernidade”, aparentemente positiva, esconde uma face oculta: a colonialidade. A sua lógica opera em quatro domínios: econômico, político, social e epistêmico. Assim a modernidade oculta processos que reforçam o controle da economia, na natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento e, inclusive, o conhecimento teológico. A “colonialidade do poder”, sugerida por Quijano, faz críticas ao pressupos-

to fundamental do paradigma europeu de conhecimento racional e a sua aplicação nas relações de colonização. O conhecimento como produto da relação sujeito-objeto “nega a intersubjetividade e a totalidade como sedes de produção de todo conhecimento”⁶ por causa do caráter falseador inerente ao sujeito, ser isolado da realidade, e ao objeto, “coisa” projetada pelo sujeito. Além disso, tal referência modelar “foi parte de uma estrutura de poder que implicava à dominação colonial europeia sobre o resto do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder”⁷.

A colonização do poder e seus desdobramentos sobre o ser (na subjetividade) e o saber (na epistemologia) não são provenientes somente da Europa, mas também dos Estados Unidos, do Norte global ou de qualquer lugar que almeja estender os seus tentáculos de dominação sobre o outro com o objetivo de estabelecer a hegemonia de uma única cultura. Raça, gênero e trabalho foram e continuam sendo as três linhas principais de classificação social que impõem o empreendimento colonial. Tendo conhecimento do processo de colonização, o próximo passo é a decolonização epistemológica, quer dizer, a busca por uma nova racionalidade livre da pretensão de uma cosmovisão específica de uma etnia particular que pretenda se impor como única racionalidade universal. O pensamento decolonial pressupõe uma tarefa decolonial capaz de “libertação social de todo poder organizado que alimenta a desigualdade, a discriminação, a exploração e a dominação”⁸.

Decolonial “significa pensar a partir da exterioridade e em posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade”⁹. Toda ação e reflexão de resistência às iniciativas hegemônicas e colonizadoras são tidas como contra-hegemônicas e decoloniais. A sua tarefa consiste em pensar a partir de outras línguas e categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. O exercício do “aprender a desaprender, e aprender a reaprender”¹⁰ é constante nesse trabalho. Não se trata de negar todo conhecimento e todo progresso feito até o presente, mas rejeitar as imposições de dominação muitas vezes ocultas em tais empreendimentos. É o exercício da analética, proposta por Enrique Dussel como crítica

“e superação do método dialético negativo, não o nega, como a dialética não nega a ciência, simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor [...] É superação da totalidade, mas não só como atualidade do que está em potência no sistema [...] É realizar o novo, o imprevisível para a totalidade, o que surge a partir da liberdade incondicionada, revolucionária, inovadora”¹¹.

Uma teologia que aspire ser decolonial precisa estar disposta a abrir mão das suas capas colonialistas. “As certezas teológicas prévias parecem cerrar o coração e o entendimento, para dar um valor absoluto aos sinais que permitem reconhecer a Jesus pelo que realmente é”, afirma Juan Luis Segundo¹². Libertar a teologia das suas amarras coloniais significa desvincular à intelecção da fé de todo projeto de dominação em um esforço por manter o “cristianismo da libertação”¹³ (Michael Löwy) ou como “cristianismo messiânico”¹⁴ (Enrique Dussel) para diferenciá-lo da cristandade colonial e afirmá-lo como movimento social e expressão intelectual crítica a modernidade/colonialidade. Como movimento emergente, de regiões do planeta que foram exploradas, a teologia em perspectiva decolonial, em suas várias expressões, propicia uma intelecção da fé criativa contrária ao pensamento hegemônico e o seu ideal de progresso, empenhada em manter a sua verdade dialógica e inconclusa.

1.2. Novos lugares de enunciação

O refazer da teologia, a partir do pensamento decolonial, passa pela sensibilidade de identificar novos lugares de enunciação. A enunciação corresponde ao momento de atualização da língua, o qual é atrelado a um conjunto de fatores e atos que provocam a produção de um enunciado. Estes “novos lugares”, não reconhecidos pela política dominadora, são expressões de uma razão subalternizada que resiste ao pensamento que se impõe como único. O pensamento liminar ou “gnose liminar” é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento e implica na sua redistribuição geopolítica até então pautada na colonização epistêmica e na subalternização de todas as formas de saberes, povos e culturas que não estivessem pautadas nos cânones da ciência eurocêntrica. Dotada de uma lógica pós-Occidental, o potencial epistemológico do pensamento de fronteira tem, segundo Walter Mignolo:

A possibilidade de superar a limitação do pensamento territorial (isto é, a epistemologia monotópica da modernidade), cuja vitória foi possibilitada por seu poder de subalternizar o conhecimento localizado fora dos parâmetros das concepções modernas de razão e racionalidade. Uma dupla crítica libera conhecimentos que foram subalternizados, e a liberação desses conhecimentos possibilita “um outro pensamento”¹⁵.

Os novos lugares de enunciação da teologia são espaços capazes de correlacionar a verdade revelada com o humano enquanto sujeito interpretante. Para Claude Geffré, a “interpretação da significação atual do acontecimento Jesus Cristo a partir das diversas linguagens da fé suscitadas por ele, sem que nenhuma delas possa ser absolutizada, nem

mesmo a do Novo Testamento”¹⁶, é condição de possibilidade para outras compreensões e novas elocuições da fé. Uma teologia em perspectiva decolonial se abre a expressões de uma razão (saber) subalterna, que foi historicamente silenciada pela imposição de linguagens hegemônicas.

A linguagem teológica é aproximativa, polissêmica, capaz de se refazer com o intuito de manter a sua força de convencimento pelo amor e não pela imposição da força. Os quatro Evangelhos, por exemplo, apontam para a riqueza da diversidade de olhares sobre o mesmo Jesus Cristo. Cada um a seu modo narra o evento Cristo a partir de um só ponto de vista sem, contudo negar outras possibilidades de narrações. O poeta e crítico literário, Paulo Leminski reforça a ideia da riqueza simbólica dos relatos sobre Jesus Cristo quando diz que “entender suas parábolas é mergulhar num emaranhado de significados que se multiplicam como os peixes do milagre evangélico. Peixes, símbolo de subversão da ordem vigente. Ler Jesus é caminhar sobre as águas incertas, que vêm com força e quebram em ondas de interpretações”. E mais: “ler o signo Jesus como o de um subversor da ordem vigente, negador do elenco dos valores de sua época e proponente de uma utopia”¹⁷.

A consideração de Leminski soa como crítica aos dogmatismos sobre a vida e a obra de Jesus Cristo. Neste percurso metodológico, o conjunto das narrativas bíblicas é substituído por dogmatismos abstratos, inquestionáveis, incapazes de perceber a pluralidade de teologias/cristologias presentes no Novo Testamento. Um só modelo teológico/cristológico absolutista empobrece a humanidade de Jesus esquecendo sua história humana. Ele não permite um olhar amplo e profundo do evento Cristo. Além disso, a teologia/cristologia decolonial é capaz de pôr sob crítica teologias/cristologias ideologizadas sujeitas à manipulação, à alienação e à dominação.

A teologia cristã é desafiada a uma nova gramática, na busca de outros idiomas que o hebraico, o grego, o latim ou as línguas modernas/coloniais como o francês, o espanhol, o inglês e outras. Resgatar a linguagem simbólica da teologia que permite dar a ela um caráter dinâmico que se desdobra para maximizar o potencial das virtudes – fé, esperança e amor –, parece ser fundamental para outros lugares de enunciação teológica. Neste sentido, a linguagem simbólica proposta por Paul Tillich é um caminho a ser considerado. O “Deus acima de Deus” tillichiano refere-se ao “poder de ser que atua através das pessoas que não têm um nome para designá-lo, nem mesmo o nome de Deus. Essa é a resposta para os que pedem uma mensagem no nada de sua situação e nos limites de sua coragem de ser”¹⁸. O Divino é maior do que dizem, ensinam, sobre ele. As línguas coloniais não abarcam toda a sua grandeza. Há outros idiomas

que remetem a ele sem a pretensão de esgotar o seu ser. A diversidade de línguas e os seus próprios lugares remetem a não só um fazer teológico inovador como também questiona a limitação da teologia monolíngue.

1.3. Teologia a partir das margens

Refazer a teologia a partir das margens significa fazê-la a partir das fronteiras históricas locais. Mais do que as linhas onde se encontram e dividem a civilização e a barbárie, a margem é o local onde uma nova consciência emerge da repressão acarretada pela missão civilizadora. A teologia de fronteira, enquanto pensamento da margem, envolvida com o desengajamento decolonial dos povos originários de diferentes regiões do mundo, situados na periferia do mundo, reflete “a partir da exterioridade subjetiva e epistêmica fabricada no discurso de modernidade, rearticulando suas antigas cosmologias, artes, ciências e saberes”¹⁹.

“O pensamento fronteiriço é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial”²⁰. O ser e o fazer, habitando as fronteiras, criam condições para ligar a epistemologia fronteiriça com a consciência dos empobrecidos, dos marginalizados ou dos subalternizados e, ao mesmo tempo, a desvinculação com um referencial teórico imperial e excludente. A teologia de fronteira não se empenha em se incluir como mais uma proposta teológica no rol das grandes teologias. Antes, a sua meta é habitar a margem e se nutrir do diálogo entre os diferentes com o cuidado de não cair na imposição das ideologias.

A sensibilidade com as diferenças é importante no processo de refazer a teologia. Pesa sobre a teologia cristã a imagem de um saber imposto, autoritário, insensível com os diferentes. A relação com o pobre, muitas vezes, é vista de forma piedosa, no sentido paternalista, tratando-o como uma criança inocente. É evidente que a crítica do pensamento decolonial à teologia nem sempre se fundamenta. A relação da teologia da libertação com o pobre, por exemplo, não é essa, mas também, não podemos negar que, historicamente, a teologia se baseou na supressão tanto da sensibilidade como da localização geohistórica do diferente. Por se julgar universal, exorcizou dos seus ambientes aqueles que não seguem o trâmite do que é tido como correto, verdadeiro, e assim reduziu o dessemelhante classificando-o como inferior.

O pensamento fronteiriço é a condição necessária para pensar de forma decolonial. A teologia que daí emerge aspira ser um pensamento independente. Para Mignolo, o pensamento independente necessita do espaço fronteiriço, “pela simples razão de que este não se pode lograr se mantiver dentro das categorias do pensamento e da experiência ocidentais; se mantiver na dialética e não habitar a analética”²¹. A tentativa dus-

seliana de estabelecer um caminho analético aberto à exterioridade, que possibilitasse a crítica das totalidades, e uma práxis de libertação, que não redundasse em novos totalitarismos, interpela a um fazer teológico livre desse equívoco. A necessidade de repensar ou recriar toda a teologia partindo da realidade opressiva do Sul global passa a ser um desafio para uma intelecção da fé que acolhe a decolonialidade.

A margem é espaço de oportunidades, novas possibilidades e desafios. Ou conforme Homi Bhabha, as regiões marginais, fronteiriças, são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças. Segundo ele, “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”²². Estes espaços favorecem encontros entre povos, culturas e saberes que provocam a desinstalação do sujeito dos seus próprios ambientes. A teologia cristã que almeja ter o que dizer aos dilemas do mundo atual é interpelada a se desinstalar dos seus próprios ambientes e trilhar novos caminhos. Nesse nosso tempo, marcado por agudos problemas, sinais de esperança e profundas contradições, a busca por uma teologia consistente se intensifica e percorre caminhos múltiplos. Do espaço fronteiriço, novas narrativas emergem interpelando a fé cristã a proferir a sua própria palavra de modo novo e libertador onde “os dialogantes encontram estratégias de interação/negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistos, reconstruídos e criticados desde a margem”²³.

1.4. Desprendimento epistemológico

Na teoria decolonial, reconhecida a colonialidade, o próximo passo indispensável é a abertura, a desobediência, a vigilância e suspeição epistemológicas ou, segundo Quijano, “desprendimiento” e que Mignolo batiza de “de-linking”, uma tradução para o inglês do termo utilizado em espanhol e que atribuiu a seu projeto de mudança epistemológica. Foi no campo epistemológico que a retórica da modernidade ganhou força por produzir e reproduzir discursos e narrativas que justificam a colonialidade.

“O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos e também mostra os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação”²⁴.

A decolonização epistêmica se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. O

desvinculamento epistêmico não significa abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta, mas uma decolonização da mente capaz de revelar o totalitarismo da cumplicidade da retórica da modernidade e a lógica da colonialidade, a fim de abrir espaço para a possibilidade [...] de “outro mundo”, em que muitos mundos coexistirão²⁵.

O “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”, é chamado pelo filósofo porto-riquenho, Nelson Maldonado-Torres, de “giro decolonial”²⁶, em que emergem epistemologias do sul. O giro decolonial implica na produção de sentido que remete à experiência gerada pela diferença colonial. As epistemologias baseadas nessa diferença, na subjetividade da ferida colonial permite a passagem do paradigma hegemônico para referenciais teóricos outros de coexistência. A noção de violência epistêmica, elaborada por Michel Foucault, na sua crítica à modernidade e na relação entre poder e conhecimento, visando o controle social, não conseguiu captar o eurocentrismo e a sua face colonialista e nem o silêncio oriundo do “racismo epistêmico”²⁷ (Maldonado-Torres) ou a negação da “alteridade epistêmica”²⁸ (Castro-Gómez) ou o “epistemicídio”²⁹ (Boaventura de Sousa Santos).

A “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido”³⁰. Portanto, o pensamento decolonial aponta para uma epistemologia alternativa ao pensamento hegemônico ocidental. “Epistemologias do sul” é o nome dado à percepção do mundo epistemologicamente diverso. O valor dado a esta alteridade tem o seu lugar não só na academia, como na relação entre o mundo científico e a pluralidade de saberes populares que são externos à ciência. A lógica da diversidade de epistemologias revela o domínio de produção de conhecimento, o regime cultural e civilizacional, de um sistema neoliberal global que estende os seus tentáculos buscando o modo de ver e ser do sujeito no mundo. O “sul” agregado ao termo “epistemologias” é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”³¹. Santos ainda diz que: “epistemologias do sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”³².

Aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul e aprender a partir do Sul e com o Sul são as três orientações básicas para pensar e fazer a partir das epistemologias do sul³³. O giro decolonial será efetivo

se “situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do outro lado da linha, isto é, do sul global não-imperial, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo”³⁴. A teologia que daí advém se nutre de outra forma de ver e pensar a realidade. Tal postura questiona a teologia dominante assinalando as suas contribuições e limitações e, ao mesmo tempo, proporcionando horizontes de sentido capazes de ressignificar as categorias da inteligência da fé cristã. Na América Latina, o “giro decolonial” em teologia tem como um de seus antecedentes inspiradores a II Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) de Medellín, em 1968. Este evento marcou de tal maneira o fazer teológico da região, que pode ser visto, embora com certo “anacronismo”, como antecedente e profecia do giro decolonial e das epistemologias do sul no pensamento cristão dos países latino-americanos.

2. Medellín: antecedente e profecia do giro decolonial das epistemologias do sul nas igrejas e na teologia latino-americana

O pensamento decolonial e as epistemologias do sul, embora tenham suas raízes nos estudos culturais de Birmingham, que remontam à década de 60', nos estudos pós-coloniais e subalternos dos anos 70' e nos estudos culturais latino-americanos feitos nos Estados Unidos nos anos 80'³⁵, ganharam maior visibilidade e incidência nos últimos anos. Portanto, associar Medellín a estas correntes de pensamento é, sob certo ponto de vista, inadequado. Mesmo assim, enquanto evento simbólico, a II Conferência do CELAM provocou uma série de rupturas e inaugurou uma nova dinâmica nas igrejas do continente, que a tornam passível de aproximações destas correntes de pensamento. É a este exercício que será consagrada esta parte do artigo, que iniciará por uma breve apresentação do que foi o evento Medellín, passando, em seguida, à análise de termos e categorias que podem ser associadas ao giro decolonial e às epistemologias do sul, concluindo com algumas considerações sobre seu legado 50 anos depois.

2.1 O evento Medellín

O pensamento decolonial, como foi dito, é extremamente crítico do cristianismo, tido como um dos agentes da colonização cultural e religiosa do que hoje chamamos América Latina. De fato, a mensagem cristã, como a de todas as religiões universais, pode ser lida como promotora da razão colonialista, pois se pretende detentora de uma verdade que diz respeito a todos os seres humanos, em todo tempo e lugar. Em parte,

foi esta convicção que deu origem ao projeto missionário que criou a grande homogeneização religiosa do continente latino-americano, majoritariamente marcado pelo catolicismo. Sem dúvida, não se pode julgar o passado com os critérios hermenêuticos do presente, mas é possível perceber as orientações que subjazem aos diversos projetos que definiram muitas decisões do passado. Do ponto de vista cristão, o imaginário de uma única Igreja, fora da qual não haveria salvação, que plasmou a cristandade medieval e foi reafirmado após a Reforma, nas monarquias católicas ibéricas, tornou possível a formação da nova cristandade criada nas Américas pelos reinos de Espanha e Portugal.

Enrique Dussel, num texto que faz um balanço dos 10 anos de Medellín na América Latina, divide a história do cristianismo na região em três grandes fases: 1ª: 1492-1808, de criação da cristandade colonial; 2ª: 1808-1898, de crise da cristandade e busca de uma nova cristandade, que se efetiva no período do populismo (1930-1959); 3ª: 1959-1979, na qual se supera o modelo da nova cristandade pelo da igreja popular³⁶. O modelo de cristandade, diz ele, é o das relações da Igreja com a sociedade política (estado) e a sociedade civil. Neste modelo, a Igreja define suas relações pastorais com o povo na sociedade civil através do estado. Seu melhor exemplo é o das Leis das Índias (1681), na América espanhola, e o do Padroado régio, na América portuguesa. A “Igreja se servia do estado para construir seus templos, enviar seus missionários, proteger seus bens, editar seus livros, educar seus agentes, etc., e o estado recebia da Igreja a legitimação de sua ação coercitiva de dominação da sociedade civil”³⁷. O período das independências nacionais levou à crise deste modelo, que, no entanto, conseguiu se reorganizar no período populista (1930-1950), entrando, porém, de novo em crise nos anos 60’.

A nova crise, da qual emergirá o novo modelo, forjado fundamentalmente em Medellín, se situa numa crise mais ampla, a do capitalismo do pós-guerra (1945-1967), que levou à revolução estudantil mundial de 68’. Na América Latina, os movimentos sociais tinham sido fortemente reprimidos pelos golpes de estado no Brasil (1964), na Argentina (1966), pela derrota do FRAP no Chile (1964), pela invasão norte-americana na República Dominicana (1965). Tudo isso, observa Dussel, indicava “a rápida crise do desenvolvimentismo”, teoria política e econômica da CEPAL, que propunha o crescimento rápido para frear o populismo, mas que tinha se revelado insuficiente, pois aumentava os ganhos de uma minoria e as disparidades entre ricos e pobres³⁸. Neste contexto, surge a teoria da dependência, que propõe uma leitura dos processos de reprodução do subdesenvolvimento na periferia do capitalismo mundial. Para a teoria da dependência, o modelo da CEPAL era baseado na dependência entre

países “centrais”, tidos como centro da economia mundial e espaços de produção do meio técnico e científico, e países “periféricos”, tidos como espaços de dependência e subordinação. O subdesenvolvimento era o resultado da inserção dos países periféricos no capitalismo imperialista mundial. Para superá-lo, era necessário romper com a dependência que ele criava.

Do ponto de vista eclesial o marco referencial para se entender Medellín é o Concílio Vaticano II (1962-1965). O modelo eclesiológico centralista, que vigorava no catolicismo até então, foi confrontado com a eclesiologia de comunhão, baseada no princípio da sinodalidade, que dava espaço às igrejas locais, fortalecendo suas conferências episcopais. No Concílio este modelo coexistia com o anterior, que no período pós-conciliar voltou a querer se impor no conjunto da Igreja. Por sua vez, na América Latina, muitos padres conciliares sentiam a necessidade de repensar, à luz da realidade do continente, os textos do Vaticano II. A partir do CELAM propuseram a realização de uma segunda conferência, que foi convocada por Paulo VI para realizar-se em Medellín. Várias reuniões prepararam este evento, como as de Baños (1966), Buga (1967), Melgar e Itapuã (1968)³⁹. A conferência ocorreu entre 26 de agosto a 7 de setembro de 1968. Os participantes tiveram tempo para dialogar, estudar, discutir, a partir das “ponências” de Marcos McGrath, Eduardo Pironio, Samuel Ruiz, Eugenio Araújo Sales, Luís Eduardo Henríquez, Pablo Muñoz Vega e Leonidas Proaño⁴⁰, e das comissões que prepararam os 16 pequenos decretos que compõem o documento de conclusões da conferência⁴¹.

José Oscar Beozzo, num texto que compõe uma das obras publicadas por ocasião dos 50 anos de Medellín, retoma o balanço feito em cada década sobre este evento⁴². Segundo ele, por ocasião dos 10 anos de Medellín, se preparava Puebla. Já havia um processo de “debate, acolhida, rejeição e recepção de Medellín”. Travou-se então uma “verdadeira batalha eclesial no sentido de se manter viva a herança de Medellín e de suas intuições mais decisivas”⁴³. Por ocasião dos 20 anos, apesar das dificuldades vividas em Puebla, a opção pelos pobres tinha se difundido em muitas igrejas do continente, justamente por terem sido consagradas na III Conferência. Em 1992, porém, em Santo Domingo, o método foi modificado e a herança de Medellín ameaçada, mas na conclusão do documento final, seus eixos fundamentais foram assegurados, sobretudo a centralidade do pobre e o compromisso da Igreja com a libertação⁴⁴. Na celebração dos 30 anos, “houve novo esforço para se colher, no tecido eclesial, a influência de Medellín”⁴⁵. Num encontro realizado em Riobamba, Equador, foi feita uma pesquisa entre bispos e teólogos sobre o significado de Medellín e os elementos desta Conferência que

mais marcaram a vida da Igreja. Segundo Samuel Ruiz, de San Cristóbal de las Casas, México, “Medellín foi mais que uma tradução do Concílio para nosso continente: foi a emergência de uma Igreja latino-americana madura e iluminadora”⁴⁶. O mesmo bispo lamenta, porém, que a “reflexão sobre a pastoral indígena não tivesse entrado de forma explícita” nos documentos⁴⁷. Antônio Fragoso, de Crateús, Brasil, diz que “Medellín foi uma tentativa de olhar a Igreja desde o lugar social, dos meios populares (indígenas, afro-americanos, camponeses, “empobrecidos”) e convocar os cristãos para uma ação pastoral transformadora” [...] uma busca de um rosto de Igreja mais encarnada e de um pluralismo eclesial em gestação⁴⁸. Tomás Balduino, de Goiás, Brasil, disse que Medellín “significou o reconhecimento da América Latina como um lugar de anúncio do Evangelho para o mundo, a partir do potencial evangélico dos índios, dos negros, dos camponeses”⁴⁹. Nos 40 anos, já havia acontecido a V Conferência, em Aparecida, que reafirmou a opção pelos pobres e deu novo vigor às intuições inauguradas na II Conferência.

2.2 O giro decolonial e as epistemologias do sul no texto e na teologia de Medellín

A formulação do pensamento decolonial e das epistemologias do sul, apesar de recente, tem, como já foi dito, raízes nos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos dos anos 50'-70'. Não se trata, portanto, de querer fazer Medellín dizer o que não estava ainda elaborado teoricamente enquanto tal. O que se propõe neste tópico é uma análise de alguns termos e categorias do documento de Medellín que participam, em certo sentido, do que posteriormente será conhecido como giro decolonial e epistemologias do sul, mesmo de modo não intencional.

O principal termo que aparece no texto das conclusões e que vale a pena situá-lo no conjunto dos vários pequenos documentos é o termo “colonial” e seus derivados: colonização, colonialismo, neocolonialismo. Sua primeira ocorrência, sob a forma “colonização”, encontra-se uma única vez na “Mensagem aos povos da América Latina”, na seguinte formulação: “A Igreja, como parte do ser latino-americano, apesar de suas limitações, viveu com nossos povos o problema da colonização, libertação e organização”⁵⁰. Trata-se, como se pode ver, de uma consciência comum do que foi o processo histórico dos países do continente. Não se trata de uma reflexão que se possa aproximar das categorias do pensamento decolonial. Sua inserção na Mensagem final da II Conferência é, contudo, emblemática. Segundo os bispos, “América Latina, além de uma realidade geográfica, é uma comunidade de povos com uma história própria, com valores específicos e com problemas semelhantes”⁵¹. Percebe-se aí a

irrupção da consciência da especificidade da região, o que progressivamente abrirá para a acolhida das diferenças, representadas não somente pela homogeneização étnica e religiosa promovida pela mestiçagem e pelo catolicismo, mas também pelos rostos diversos dos povos, religiões e situações que compõem a cultura de seus diversos países. Outro aspecto interessante a observar é a consciência que os bispos têm de seus limites: “não temos soluções técnicas nem remédios infalíveis”, e o desejo de se colocar junto ao povo, para “sentir os problemas, perceber suas exigências, compartilhar suas angústias, descobrir os caminhos e colaborar com as soluções”⁵². Eles afirmam ainda que ninguém “deve reservar-se de modo exclusivo a condução política, cultural, econômica e espiritual”, impondo valores e critérios que constituem nova alienação⁵³. É interessante ainda notar que eles se sentem “no umbral de uma nova época” do continente, “cheia de um anseio de emancipação total, de libertação de toda servidão, de amadurecimento pessoal e de integração coletiva”. Eles veem nisso a antecipação de uma “nova civilização”⁵⁴.

As outras ocorrências do termo aparecem sob as formas “neocolonialismo” e “colonialismo”. A primeira, presente em três números, encontra-se inicialmente no n. 13 do decreto sobre a justiça, na terceira parte, dedicada ao agir, com a seguinte formulação:

A socialização, entendida como um processo sociocultural de personalização e de solidariedade crescentes, nos induz a pensar que todos os setores da sociedade, mas neste caso, principalmente o setor econômico-social, deverão superar, pela justiça e a fraternidade, os antagonismos, para converter-se em agentes do desenvolvimento nacional e continental. Sem esta unidade, a América Latina não conseguirá libertar-se do neocolonialismo ao qual está submetida, nem, por conseguinte, realizar-se em liberdade com suas características próprias no cultural, sociopolítico e econômico⁵⁵.

A segunda, no decreto sobre a paz, é subtítulo ao n. 8, e encontra-se assim formulada: “Tensões internacionais e neocolonialismo externo”. Segundo o conteúdo do n. 8, os bispos querem se referir às “consequências que implica para nossos países sua de um centro de poder econômico, em torno do qual gravitam”. Daí resulta que as nações latino-americanas não são “donas de seus bens e de suas decisões econômicas”, e isso se traduz também no plano político⁵⁶. A terceira ocorrência encontra-se no documento sobre os movimentos leigos, no n. 2, desta forma:

Recordemos, uma vez mais, as características do momento atual de nossos povos no âmbito social: desde o ponto de vista objetivo, uma situação de subdesenvolvimento, delatada pelos fenômenos massivos de marginalidade, alienação e pobreza, e condicionada, em última instância, por estruturas de dependência econômica, política e cultural com relação às metrópoles industrializadas que detêm o monopólio da tecnologia e da ciência (neo-

colonialismo) [PP 19, 26, 57, 59 etc.]. Desde o ponto de vista subjetivo, a tomada de consciência desta situação, que provoca em amplos setores da população latino-americana atitudes de protesto e aspirações de libertação, desenvolvimento e justiça social [PP 9] ⁵⁷.

Quanto ao termo “colonialismo”, encontra-se uma única vez, também no decreto sobre a paz, como subtítulo aos n. 2-7: “Tensões entre classes e colonialismo interno” ⁵⁸, que apresentam os diversos conflitos que atravessam os grupos e classes sociais, com a submissão dos mais pobres.

As ocorrências desses dois termos já denotam uma aguda consciência do significado do colonialismo externo e interno, pensado, sobretudo, em chave econômica, social e política. Nota-se, por detrás deste tipo de leitura, o influxo da teoria da dependência na leitura feita pelos bispos e certa ausência de consciência dos mecanismos do colonialismo na perspectiva cultural e religiosa. A ocorrência desses termos em Medellín é significativa e terá consequências importantes junto à pastoral da Igreja latino-americana, como também em sua teologia. No fundo, por detrás do termo “libertação”, que qualifica a teologia surgida neste continente, encontram-se muitas formas de dominação, opressão, não só as de ordem econômica e política. Certamente a Igreja não dispunha ainda da consciência de que certas formas de anúncio do evangelho compactuavam com o pensamento colonial e neocolonial. Ela já prepara, porém, o caminho para adquirir esta consciência, pois em Medellín descobriu a força histórica dos pobres.

2.3 O legado de Medellín

A descoberta da pobreza e da força histórica e teológica dos pobres é, sem dúvida, o principal legado de Medellín, e que lhe confere um lugar único na história do cristianismo. Certamente a compreensão que os bispos tinham dos pobres era em parte determinada pela leitura das sagradas Escrituras e em parte pelas ciências sociais. Eles não veem, porém, os pobres apenas como objeto da caridade cristã, mas como sujeitos eclesiais e sujeitos sociais. Esta compreensão fará com que vários elementos do giro decolonial e das epistemologias do sul começassem a ser inseridos na sensibilidade pastoral da Igreja e no seu fazer teológico.

É, sobretudo, no documento “Pobreza na Igreja” que este tema ganha a relevância que ele terá no conjunto da pastoral e da teologia latino-americanas ⁵⁹. O documento começa evocando a questão da injustiça, já tratado no documento “Justiça”. Lembra que o episcopado latino-americano “não pode ficar indiferente diante das tremendas injustiças sociais”

existentes na região, que mantêm o povo “em uma dolorosa pobreza próxima em muitos casos de inumana miséria”⁶⁰. O n. 2 retoma parte do discurso de Paulo VI aos camponeses colombianos, e diz que “um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte!”. O texto recorda ainda as queixas vindas do mundo dos pobres contra a hierarquia, tida como rica e aliada dos ricos, não se identificando, segundo o n. 3, com os pobres, “seus problemas e angústias”, nem sempre “apoiando os que trabalham por eles”⁶¹. Na parte doutrinal, no n. 4, o documento distingue: 1) a pobreza como “carência dos bens deste mundo, que como tal é um mal”, denunciado pelos profetas como “contrária à vontade do Senhor” e como “fruto da injustiça e do pecado dos homens”; 2) a pobreza espiritual, enquanto “atitude de abertura a Deus, disponibilidade de quem espera tudo do Senhor”; 3) a pobreza como “compromisso, que assume, voluntariamente e por amor, a condição dos necessitados deste mundo para testemunhar o mal que ela representa e a liberdade espiritual frente aos bens”⁶². Feitas estas distinções os bispos afirmam que a Igreja pobre “denuncia a carência injusta dos bens deste mundo e o pecado que a engendra”, “prega e vive a pobreza espiritual, como atitude de infância espiritual e abertura ao Senhor”, “compromete-se em viver na pobreza material”. O texto recorda ainda que Cristo centrou sua missão no anúncio aos pobres de sua libertação e fundou a Igreja como sinal dessa pobreza entre os homens. Na América Latina a Igreja sente a “urgência de traduzir esse espírito de pobreza em gestos, atitudes e normas que a façam um sinal mais lúcido e autêntico de seu Senhor”. Por isso, “a pobreza da Igreja e dos seus membros na América Latina deve ser sinal e compromisso. Sinal do valor inestimável do pobre aos olhos de Deus; compromisso de solidariedade com os que sofrem”⁶³. Desse desejo derivam as orientações pastorais propostas por Medellín: “o desejo de que a Igreja na América Latina seja evangelizadora dos pobres e solidária com eles”, o que se traduz em “preferência efetiva pelos setores mais pobres e necessitados”, em “solidariedade com os pobres”, o que significa “tornar nossos os seus problemas e suas lutas”, e se traduz na “denúncia da injustiça e da opressão, na luta cristã contra a intolerável situação que o pobre suporta com frequência”⁶⁴. O texto termina com um apelo ao testemunho, por um estilo de vida modesto, “numa presença institucional sem aparato e ostentação, na renúncia aos títulos honoríficos”⁶⁵. O documento chama enfim a vida religiosa à inserção no meio dos mais pobres.

Essa compreensão da pobreza e dos pobres, lida em chave bíblico-teológica e sociopolítica, vai ganhar na pastoral da Igreja e em sua reflexão contornos cada vez mais diferenciados. Se nas primeiras déca-

das os pobres visados pela atuação e reflexão da Igreja eram os pobres socioeconômicos, aos poucos percebeu-se que eles tinham um potencial evangelizador, que eram sujeito não só da evangelização e das mudanças necessárias à sociedade latino-americana, mas que também eram portadores de um saber, feito de símbolos, nem sempre valorizados. A inserção de muitos agentes de pastoral nos meios populares o levaram à um verdadeiro intercâmbio de saberes, mostrando que a pobreza e a marginalização às quais estavam condenados os mais pobres não era apenas econômica, política e social, mas que ela era também feita de ocultamento de elementos étnicos, sexuais, religiosos. A teologia da libertação, que em sua primeira sistematização, pôs em evidência a dimensão social e teológica da pobreza, como o havia esboçado os bispos em Medellín, foi deslocando então seu olhar, deixando-se também interpelar por outros tipos de ocultamento dos saberes populares subalternos. Os anos 90' foram ricos nesta descoberta, como o mostram o surgimento das teologias feministas, indígenas e afro-americanas da libertação. Essas teologias não conheciam, porém ainda os referenciais teóricos da teoria decolonial e das epistemologias do sul. Só nos últimos anos vem se estabelecendo entre essas correntes da teologia nascida de Medellín e os representantes do pensamento decolonial e das epistemologias do sul. Certamente a teologia tem muito a aprender desses novos referenciais teóricos e poderá enriquecer-se ainda mais.

Conclusão

A teologia cristã precisa ter coragem de intensificar o diálogo com o pensamento decolonial. Se a intelecção da fé busca ter o que dizer à contemporaneidade, ela não pode se colocar distante dela. Os movimentos de empoderamento da atualidade são contestadores de posturas hegemônicas e excludentes. Eles provocam a teologia a repensar o seu jeito de ser e fazer diante de novos horizontes de percepção da realidade das minorias que foram, historicamente, silenciadas, mas, que agora, ressurgem como vozes protestantes. O espírito de Medellín, mais do que inspiração, 50 anos depois do seu evento fundante, é sopro de renovação no engajamento profético pelo reconhecimento dos direitos das “vítimas da história”, diria Jon Sobrino. Os frutos de Medellín alimentam o labor teológico de hoje por meio de comunidades de fé comprometidas com os oprimidos e, ao mesmo tempo, testemunhas da natureza subversiva do evento Jesus Cristo perante os poderes hegemônicos.

Referências bibliográficas

- BEOZZO, J. O. *Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois*. Em GODOY, M; AQUINO JUNIOR, F. 50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho. São Paulo: Paulinas, 2017.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. Petrópolis, 3ª Edição: Vozes, 1969.
- CODINA, V. *Las ponencias de Medellín*. Em *Perspectiva Teológica*, v. 50, n. 1, Jan/Abr. 2018.
- DE MORI, G. *A Igreja e a opção pelos pobres*. Em *Brotéria*, v. 185, n. 5, Nov. 2017.
- DUSSEL, E. Dinâmica de la opción de la iglesia por los pobres (1968-1979), em CEHILA. *La iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. Bogotá: Codecal, 1979.
- _____. *Descolonização epistemológica da teologia*. Concilium. Revista Internacional de Teologia. n. 350, 2013/2. Editora Vozes: Petrópolis.
- _____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986.
- GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- LEMINSKI, Paulo. *Jesus A.C*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.
- LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação? Religião e política na América Latina*. São Paulo: Editora Fundação Percecu Abramo: Expressão Popular, 2016.
- MALDONADO-TORRES, Nelson apud BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio-agosto de 2013.
- _____. *The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality*. In *City*, Vol. 8, nº. 1, 2004.
- MELLA, P. *La teología latinoamericana y el giro decolonizador*. Em *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, set/Dez. 2015.
- MIGNOLO, Walter. *Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*. In: *Cultural studies*, n. 21, vols 2 e 3. Routledge. 2007.
- _____. *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, nº 34, 2008.
- _____. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*.
- _____. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- _____. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- _____.; PINTOS, Júlio Roberto de Souza. *A modernidade é de fato universal? Reemergência*,

- desocidentalização e opção decolonial*. In: Revista Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 3, jul.-set. 2015.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016.
- _____. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7.ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- _____; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SOUZA, Daniel. *Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso*. In: _____. PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

Notas:

- * Teólogo, professor colaborador no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, Brasil. Pesquisador do grupo de pesquisa Fé e Contemporaneidade do CNPq.
- ** Teólogo, professor de teologia sistemática na FAJE. Líder do grupo de pesquisa As Interfaces da antropologia na teologia contemporânea.
- 1** Cf. Gaudium et Spes, nº 62. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii.html. Acesso em 21 de jul. de 2017.
- 2** BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 380.
- 3** LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987. p.178.
- 4** GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991. p.25-26.
- 5** WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. p. 14-15. Disponível em: <http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wp-content/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf> . Acesso em 30 de abr. de 2018.
- 6** QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016. p.64.
- 7** Ibid, p.65.
- 8** QUIJANO, Aníbal. *La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial* In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Coord.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Editorial: Ediciones del Signo, 2016. p.70.
- 9** MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, nº 34, 2008, p.304
- 10** Ibid, p.305.

- 11 DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986. p. 164-165.
- 12 Idem, p.91.
- 13 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação? Religião e política na América Latina*. São Paulo: Editora Fundação Percecu Abramo: Expressão Popular, 2016.
- 14 DUSSEL, Enrique. *Descolonização epistemológica da teologia*. Concilium. Revista Internacional de Teologia. n. 350, 2013/2. Editora Vozes: Petrópolis, p.19-30.
- 15 MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p.103.
- 16 GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p.18.
- 17 LEMINSKI, Paulo. *Jesus A.C*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.
- 18 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.308.
- 19 MIGNOLO, Walter; PINTOS, Júlio Roberto de Souza. *A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial*. In: Revista Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 3, jul.-set. 2015, p.395.
- 20 MIGNOLO, Walter. *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad*, p. 175. Disponível em: https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/interrogar_la_actualidad/habitar_la_frontera_sentir_y_pensar_la_descolonialidad_antologia_1999_2014. Acesso em 30 de abr. de 2018.
- 21 Idem, p.179.
- 22 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013. p.20.
- 23 SOUZA, Daniel. *Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso*. In: _____; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p.111.
- 24 MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007. p.57.
- 25 MIGNOLO, Walter. *Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*. In: Cultural studies, n. 21, vols 2 e 3. Routledge. 2007, p.469.
- 26 MALDONADO-TORRES, Nelson apud BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio-agosto de 2013, p.105.
- 27 Cf. MALDONADO-TORRES, Nelson. *The topology of being and the geopolitics of knowledge: modernity, empire and coloniality*. In City, Vol. 8, nº. 1, pp. 29-56. 2004. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360481042000199787>. Acesso em: 30 de abr. de 2018.
- 28 Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro"*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p.87-95.
- 29 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7.ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999.
- 30 SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p.15.
- 31 Idem, p.19.
- 32 Ibidem.
- 33 Idem, p.15.
- 34 Idem, p.53.

- 35** Pablo Mella retraza a genealogia do “giro decolonial” na América Latina. Ver: MELLA, P. *La teologia latinoamericana y el giro decolonizador*. Em *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, set/Dez. 2015, p. 442s.
- 36** DUSSEL, E. *Dinámica de la opción de la iglesia por los pobres (1968-1979)*, em CEHILA. *La iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*. Bogotá: Codecal, 1979, p. 8.
- 37** Idem.
- 38** Ibidem, p. 11.
- 39** Ibidem, p. 14.
- 40** CODINA, V. *Las ponencias de Medellín*. Em *Perspectiva Teológica*, v. 50, n. 1, p. 59-76, Jan/Abr. 2018.
- 41** CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. Petrópolis, 3ª Edição: Vozes, 1969.
- 42** BEOZZO, J. O. *Medellín: seu contexto em 1968 e sua relevância 50 anos depois*. Em GODOY, M; AQUINO JUNIOR, F. *50 anos de Medellín. Revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulinas, 2017, p. 9-27.
- 43** Idem, p. 14.
- 44** Ibidem, p. 15.
- 45** Ibidem, p. 16.
- 46** Ibidem, p. 19.
- 47** Ibidem, p. 20.
- 48** Ibidem, p. 21.
- 49** Ibidem, p. 22.
- 50** CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. Op. Cit., p. 9.
- 51** Ibidem, p. 8
- 52** Ibidem, p. 9.
- 53** Idem.
- 54** Ibidem, p. 12.
- 55** Ibidem, p. 16
- 56** Ibidem, p. 19.
- 57** Ibidem, p. 48.
- 58** Ibidem, p. 18.
- 59** Para uma abordagem deste tema no conjunto das Conferências do CELAM, ver: DE MORI, G. *A Igreja e a opção pelos pobres*. Em *Brotéria*, v. 185, n. 5, Nov. 2017, p. 837-852.
- 60** CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: conclusões de Medellín*. Op. cit., p. 65.
- 61** Idem.
- 62** Ibidem, p. 66
- 63** Idem.
- 64** Ibidem, p. 68.
- 65** Idem.

A Theological Project Completed!

The fifth and last volume was published

«ALONG THE MANY PATHS OF GOD»

a five volume collection series, edited by the
Latin American Theological Commission of EATWOT
and concluded by its
International Theological Commission.

The first and until now unique work addressing the cross-fertilization
between Theology of Liberation and Theology of Pluralism

The five volumes are:

- I. *Challenges of Religious Pluralism for Liberation Theology*
- II. *Toward a Latin American Theology of Religious Pluralism*
- III. *Latin American Pluralist Theology of Liberation*
- IV. *International Pluralist Liberating Theology*
and the last one now also appearing in English:
V. *Toward a Planetary Theology*

edited by **José María VIGIL** with the collaboration of:

M. **Amaladoss** (India), M. **Barros** (Brazil), A. **Brighenti** (Brazil),
E.K-F. **Chia** (Malaysia), A. **Egea** (Spain), P.F. **Knitter** (USA),
D.R. **Loy** (USA), L. **Magesa** (Tanzania), J. **Neusner** (USA),
I.A. **Omar** (USA), T. **Okure** (Nigeria), R. **Panikkar** (India-Spain), P.C.
Phan (Vietnam-USA), A. **Pieris** (Sri Lanka), R. **Renshaw** (Canada), J.A.
Robles (Costa Rica), K.L. **Seshagiri** (USA),
A.M.L. **Soares** (Brazil), F. **Teixeira** (Brazil).

This fifth book is published in English by Dunamis Publishers
To order: dunamis@live.com / dunamispublishers.blogspot.com
For the Spanish edition: editorial@abyayala.org / www.abyayala.org
(sold also in digital format: at half price, by e-mail)

For further information:

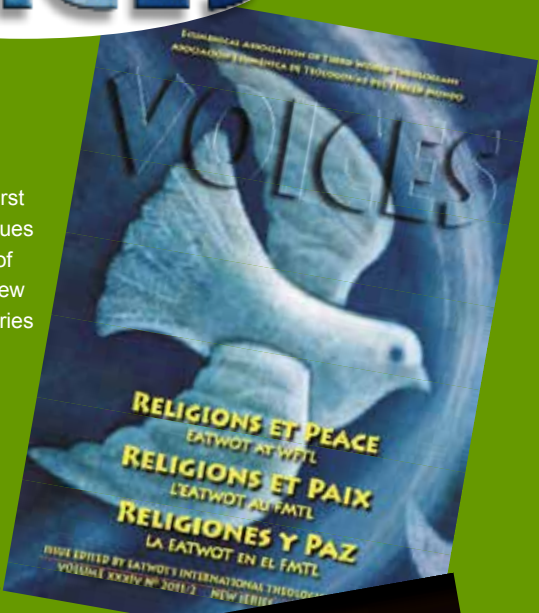
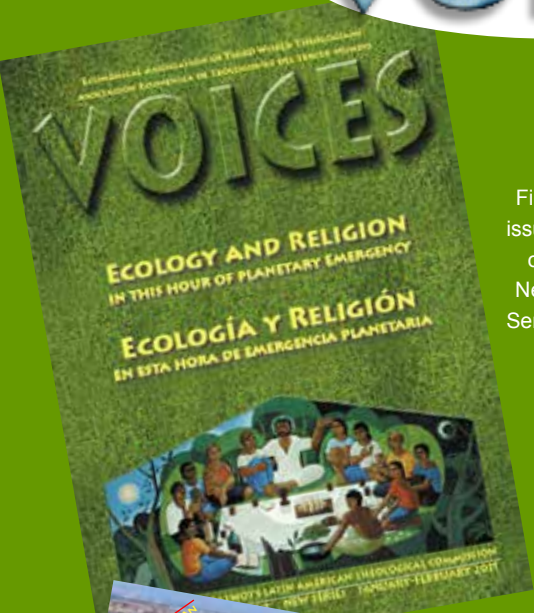
tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMultiCammini

Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT
comision.teologica.latinoamericana.org
and **the International Theological Commission of EATWOT**
internationaltheologicalcommission.org

EATWOT'S THEOLOGICAL JOURNAL

VOICES


First
issues
of
New
Series



Free downloadable at: eatwot.net/VOICES

MULTILINGUAL ISSUE

BOSSIER **LIBERATION THEOLOGY - 40 YEARS OLD**
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 40 AÑOS
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, 40 ANOS

 **TISSA BALASURIYA IN MEMORIAM**
FOR A CRITICAL THEOLOGY. CONTRIBUTION OF ASIA.
THE REAL ORIGINAL SIN OF MODERN EUROPEAN CIVILIZATION

WITNESS **CHURCHES FOR RECONCILIATION IN KOREA**
DR. NOH, AN EATWOT'S MEMBER AT BERLIN

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
 VOLUME XXXVII Nº 2013/4 NEW SERIES OCTOBER-DECEMBER 2013

MULTILINGUAL ISSUE

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
 ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

THEOLOGY OF LIBERATION AND POSTCOLONIAL THOUGHT
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y PENSAMIENTO POSTCOLONIAL

WHOLE WORLD

ISSUE EDITED BY EATWOT'S LATIN AMERICAN THEOLOGICAL COMMISSION
 VOLUME XXXVII Nº 2014/1 NEW SERIES JANUARY-APRIL 2014

Last issues

MULTILINGUAL ISSUE

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
 ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

VOICES

DEEP ECOLOGY, SPIRITUALITY AND LIBERATION
ECOLOGÍA PROFUNDA, ESPIRITUALIDAD Y LIBERACIÓN

BOSSIER
LIBERATION THEOLOGY AND NEW PARADIGMS
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVOS PARADIGMAS
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E NOVOS PARADIGMAS

ISSUE EDITED BY EATWOT'S INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION
 VOLUME XXXVII Nº 2014/2-3 NEW SERIES APRIL-SEPTEMBER 2014

MULTILINGUAL ISSUE

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
 ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEOLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

VOICES

NEW PARADIGM AHEAD

BOSSIER
LIBERATION THEOLOGY AND NEW PARADIGMS
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVOS PARADIGMAS
TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E NOVOS PARADIGMAS

ISSUE EDITED BY EATWOT'S INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION
 VOLUME XXXVII Nº 2014/4 NEW SERIES OCTOBER-DECEMBER 2014



<http://eatwot.net/VOICES>
<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMÉNIQUE DES THÉOLOGIENS DU TIERS MONDE
VOLUME XLI - 2018/1 NEW SERIES JANUARY-JULY 2018

ISSN: 2222-0763