

O Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe

José Oscar Beozzo

INTRODUÇÃO

Para cumprir o propósito de estabelecer a relação entre o Concílio Vaticano II e as transformações culturais na América Latina e no Caribe, vamos nos deter de um lado, no Concílio e nos processos por ele desencadeados e, de outro, na América Latina e nas transformações ali ocorridas.

No continente americano, as práticas eclesiais entrelaçadas com mudanças sociais e políticas e culturais, encontraram uma tradução e uma visibilidade privilegiadas nas três grandes conferências do episcopado que marcaram os últimos trinta anos: Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Nos anos que precederam Santo Domingo, o debate acerca dos 500 anos da chegada dos europeus e dos missionários ao continente, produziu uma aceleração histórica na tomada de consciência da relação entre culturas e evangelização.

I. O CONCÍLIO E A QUESTÃO CULTURAL

Ainda na fase preparatória do Concílio Vaticano II, já se abriram algumas portas de entrada para a questão das culturas e de sua diversidade. A ampla consulta a todos os bispos, nos cinco continentes, encaminhada em junho de 1959, fez emergir, ainda que timidamente, a diversidade de situações e culturas em que estavam imersas as igrejas locais.

Num relance, pode-se verificar que uma era a situação das velhas cristandades da Europa, outra as das, ainda mais veneráveis, cristandades orientais da Síria, Armênia, Egito, rodeadas porém por

populações islamizadas; uma a de igreja minoritárias em meio às grandes religiões do Oriente na Índia, Japão ou China e outra a de uma igreja localizada também na Ásia, mas majoritária, como a das Filipinas; uma, a situação das jovens igrejas da África em meio às lutas pela independência das potências coloniais católicas, outra, a de uma cristandade longamente estabelecida, como a da Etiópia; .

Dentre as portas de entrada para o tema das culturas, a nível das comissões conciliares preparatórias, podemos citar a da liturgia, a da missão, a do ecumenismo e a do diálogo com as grandes religiões:

I.1. LITURGIA: IGREJAS E CULTURAS LOCAIS

A liturgia, ao colocar na agenda do Concílio o debate sobre o uso da língua vulgar nas celebrações, rompia um quase tabu no seio da Igreja Católica Latina. Essa era uma das questões já levantada pelos hussitas¹ no século XV e por Lutero e demais reformadores no século XVI. O Concílio Tridentino, ao mesmo tempo que fechou a porta para o uso da língua vulgar na liturgia e manteve a Vulgata Latina como a versão oficial da Bíblia, por razões pastorais, acolheu, em parte, a premente necessidade popular por u'a maior compreensão do catecismo, da missa e das celebrações dos sacramentos. No cânon VII da sessão XXIV, Trento recomenda aos Bispos e, através destes, aos párocos que expliquem aos fiéis a utilidade e a eficácia dos sacramentos, "*também em língua vulgar, se é necessário e possível*".² A catequese dos sacramentos deverá

¹ Seguidores de Jan Hus (1370-1415), teólogo da Boêmia e reitor da Universidade de Praga, condenado no Concílio de Constança (cf. WOHLMUTH, "Os Concílios de Constança [1414-1418] e Basileia [1431-1449]" in ALBERIGO, Giuseppe (org.), História dos Concílios Ecumênicos, Paulus, São Paulo, 1995, pp. 221-236), e executado na fogueira (07-07-1415). Sobre Jan Hus e os Hussitas, cfr. LThK, Herder, Freiburg, 1996, vol. 5, pp. 340-343.

² Concilium Tridentinum, Decretum de Reformatione, Sectio XXIV, canon VII: "Ut fidelis populus ad suscipienda sacramenta maiore com reverentia atque animi devotione accedat: praecipit sancta synodus episcopis omnibus, ut non solum, cum haec per se ipsos erunt populo administranda, prius illorum vim et usum pro suscipientium captu explicant, sed etiam idem a singulis parochis pie prudenterque, etiam lingua vernacula, si opus sit et commode fieri poterit, servari studeant, justa formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam, quan episcopi in vulgarem linguam fideliter verti atque a parochis omnibus populo exponi curabunt; necnon ut inter missarum solemniam aut divinorum celebrationem sacra, eloquia et salutis monita eadem vernacula lingua singulis diebus festis vel

também ser traduzida cuidadosamente pelos bispos para a língua vulgar e durante a missa, deverão expor "*em vulgar*" a palavra de Deus e exortações salutares. Esta flexibilidade pastoral encontrava porém uma rigidez disciplinar na manutenção do latim como a língua litúrgica, para todos os ritos sacramentais e para a celebração eucarística.

Komonchak comenta a introdução do tema das línguas na agenda conciliar: "*Special attention is usefully given to this question for a number of reasons. First, it illustrates well the tensions that often arose between the preparatory bodies and some circles within the Roman Curia. Second, in its various aspects, at least as it was argued, it raised the issue of the relationship between the doctrina and the pastoral. Third, it represented a more than symbolic issue over which to discuss what is involved in a genuinely pastoral renewal of the Church and in an apostolic engagement with the modern world: at stake in the question, in other words, were basic notions of the Church and its role in the world.*"³

Ao iniciar o debate conciliar pela liturgia, estava colocada, de imediato, a questão dos ritos. Mais do que os debates, a celebração diária da eucaristia, presidida muitas vezes por patriarcas e bispos orientais, maronitas, melquitas, malabares, coptas, rutenos, sírios, ucranos e outros mais, colocou a maioria dos padres conciliares, pela primeira vez, em contato com a rica diversidade cultural no campo litúrgico católico. Tomou-se consciência prática de que a liturgia da igreja não estava, de modo algum, reduzida à uniformidade do rito latino e que a diversidade dos ritos não colocava em risco a sua unidade. Fez também ruir a imagem que reduzia a igreja católica à igreja latina romana e ruir também a arraigada convicção que por toda parte se celebrava num único e mesmo rito, o romano, e numa única e mesma língua, o latim.

Ao aprovar o Concílio, o direito de o bispo local e das conferências episcopais dos diversos países disporem sobre assuntos litúrgicos, dentro de determinados limites, abria-se a porta para um lento

solemnibus explanent, eademque in omnium cordibus (post positus inutilibus questionibus) inserere, atque eos in lege Domini erudire studeant".

³ J.A. Komonchak, *The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II (1960-1962)*, in Giuseppe Alberigo, Joseph Komonchak (Hg), *History of Vatican II - Volume I: Announcing and Preparing Vatican Council II -Towards a new Era in Catholicism*, Orbis, Maryknoll/ Peeters, Leuven, 1995, 211

processo de diversificação lingüística e cultural da liturgia romana. (SC 22 # 2). Ao tratar diretamente da língua litúrgica, depois de reafirmar o uso da língua latina nos Ritos latinos (SC 36 # 1), o Concílio, deixando-se convencer pelas necessidades pastorais, admite que "não raro, o emprego da língua vernácula (pode) ser muito útil ao povo" e por isso "[...] permite-se dar-lhe um lugar mais amplo, principalmente nas leituras e admoestações, em algumas orações e cânticos". De novo, submete-se "à competente autoridade eclesiástica territorial [...] consultada a opinião dos bispos das regiões vizinhas da mesma língua, estabelecer as leis sobre o uso e o modo da língua vernácula, aprovadas ou confirmadas as decisões pela Santa Sé". (SC 36 # 3). Estava aberto o caminho para profundas mudanças litúrgicas e eclesiais e para a lenta des-latinização e des-ocidentalização das formas de culto.

Estas medidas foram reforçadas pelo fecundo princípio que abre o capítulo das "Normas para conseguir a adaptação à mentalidade e a tradição dos povos": "A Igreja não deseja impor na Liturgia uma forma rígida e única para aquelas coisas que não dizem respeito à fé ou ao bem de toda a comunidade. Antes, cultiva e desenvolve os valores e os dotes de espírito das várias nações e povos. [...]" (SC 37) De fato, a aplicação destes princípios, tanto na África como na América Latina, não foram nada pacíficos nos anos pós-conciliares, sobretudo quando se passou do ânimo inicial de se impulsar as reformas aprovadas no Concílio, para o intento de freá-las, de colocar limites estreitos tanto à autoridade das igrejas locais e suas conferências, quanto de considerar encerrado o período dos experimentos e reformas.

Após anos de maturação, discussão e emendas, a Igreja do Brasil viveu prolongado conflito, a propósito do seu Diretório para a Missa com os Grupos Populares, aprovado na XV Assembléia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), de 8 a 17 de fevereiro de 1977, por 183 votos favoráveis e 3 contrários. A finalidade do Diretório era "[...] facilitar uma penetração mais plena da liturgia no coração desta gente simples, através de uma forma de celebração que

seja mais adequada à cultura e às circunstâncias que lhe são próprias".⁴ O Diretório visava responder a uma situação de fato revelada em toda sua extensão, por pesquisa da CNBB: menos de 30% das celebrações dominicais das paróquias e comunidades eram presididas por sacerdotes, enquanto mais de 70% eram organizadas por equipes de celebração formadas por agentes de pastoral, religiosas ou por dirigentes leigos e, sobretudo leigas, da própria comunidade. Esta proporção, subiu, na década de 90, a 20% e 80%, respectivamente. O Diretório constatava que o povo simples das comunidades constituía a maioria da população e era "[...] atendido insuficientemente (alguns só tem uma única missa por ano), ou de modo inadequado - seja por causa das grandes distâncias, seja pela escassez ou má distribuição dos ministros, seja pelo tipo de pastoral e de liturgia adotadas nestes contatos."⁵

Prosseguia o Diretório: "É inegável que os textos e ritos da missa atualmente em vigor, não correspondem ao modo de expressão e à vivência religiosa próprios do povo assim caracterizado".⁶

Quase três anos depois de o Diretório ter sido acolhido favoravelmente e ter entrado em vigor em todo o país, foi suspensa sua aplicação, por decisão da Sagrada Congregação do Culto Divino,⁷ alegando que "[...] do Brasil chegaram a esta Congregação observações sobre o novo texto e críticas à excessiva liberdade concedida às Igrejas particulares, favorecendo assim o aparecimento de novos abusos ou permitindo a difusão de uma teologia de tipo "popular", perigosa para a fé".⁸

Na esteira do crescente compromisso da Igreja do Brasil com os povos indígenas e a defesa intransigente de suas vidas, terras, identidade cultural e autodeterminação, D. Pedro Casaldáliga, bispo missionário da Prelazia de São Felix do Araguaia (MT), com vários povos indígenas em sua

⁴ CNBB, Diretório para missas com grupos populares - Documento aprovado pela XV Assembléia da CNBB - 8 a 17 de fevereiro de 1977, in Documentos CNBB 11, Paulinas, São Paulo, 1977, 3

⁵ CNBB, Diretório, 1977, ponto 1.2, 6

⁶ CNBB, Diretório, 1977, ponto 1.5, 6

⁷ Carta de 4 dezembro de 1979 do Cardeal Knox a Dom Ivo Lorscheiter, presidente da CNBB (Prot. n. CD 1050/79), apud Dom Romeu Alberti, Orientações Litúrgico-Pastorais sobre a Celebração da Missa - XIX Assembléia da CNBB (17-26 de fevereiro de 1981), in Comunicado Mensal da CNBB, n. 341, fev. 1981, Brasília, 242

⁸ D. Romeu Alberti, Orientações Litúrgico-Pastorais, 238. Para maiores informações sobre o conflito, cfr. José Oscar Beozzo, A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo, Vozes, Petrópolis, 1996, 2a ed., 219-224

diocese e uma longa pastoral de inserção em suas aldeias, criou a "Missa da Terra sem Males". Ela retoma o horizonte mítico dos Povos Guarani, que empreendiam grandes marchas messiânicas em busca da terra onde não haveria mais nem doenças, nem sofrimentos, nem opressão, nem morte. A poesia de Pedro Terra e de Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Felix do Araguaia, foi toda ela musicada por uma jovem indígena, Marluí Miranda, que ali colocou a melodia e os ritmos musicais do seu povo. A "Missa da Terra Sem Males" foi concelebrada, pela primeira vez, na Catedral de São Paulo (SP), por cerca de cinquenta bispos, numa ação litúrgica de rara beleza e emoção, em profunda comunhão e solidariedade com os sofrimentos e a paixão, as lutas e as esperanças dos povos indígenas.

Logo depois, foi composta a "Missa dos Quilombos", com textos de Dom Helder Câmara, Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Terra, musicada e cantada por Milton do Nascimento um dos maiores compositores negros do Brasil. A missa que evoca a saga dos escravos fugidos, transformando os quilombos (aldeias de negros foragidos da escravidão) em terra de liberdade, foi celebrada, pela primeira vez, em Recife (PE), no dia 20 de novembro de 1981, Dia Nacional da Consciência Negra, pelo arcebispo negro da Paraíba, Dom José Maria Pires. Dava-se aí o reencontro, através da arte, dança, música e celebração, da liturgia com a cultura negra e suas profundas raízes espirituais presentes na vida das classes populares do Brasil, mas ausente da liturgia oficial, branca e ocidental.

A Congregação para os Sacramentos e o Culto Divino proibiu a celebração de ambas as missas, alegando que "[...] a celebração eucarística deve ser somente memorial da morte e ressurreição do Senhor e não (trazer) reivindicação de qualquer grupo humano e racial"⁹ Alegava também que estas celebrações colocavam em risco (sic) a unidade do rito romano!

I. 2. MISSÃO E OS DESTINATÁRIOS DO EVANGELHO

⁹ Carta da Sagrada Congregação para os Sacramentos e o Culto Divino a D. Ivo Lorscheiter - Roma, 2 de março de 1982, n. 1649/81, in Comunicado Mensal da CNBB, 354, março 1982, Brasília, 258

Não existiu no Concílio de Trento um capítulo sobre a Missão. Todo ele voltado, para a fratura advinda da Reforma Protestante e para a urgência da reforma, tantas vezes adiada, da própria Igreja Católica, o Concílio não teve olhos para o acontecimento maior que marcaria toda a modernidade: o deslocamento do eixo do Mediterrâneo para o Atlântico, por obra dos navegadores portugueses e espanhóis e a imensa tarefa missionária que se abria na África, na Ásia e, de modo particular, nas Américas. Embora ao final do Concílio, em 1563, a América já houvesse recebido centenas e centenas de missionários, tivesse assistido à grande controvérsia lascasiana sobre os métodos de conversão¹⁰, contasse com três dezenas de dioceses¹¹ e houvesse celebrado vários concílios locais e provinciais, centrados no tema da missão¹², Trento não chegou a aflorar o tema. Por isso, quando no século seguinte, surgiu a questão dos ritos chineses, não se podia recorrer às orientações doutrinárias e pastorais de Trento para resolver a questão.

A missão colocou na agenda do Vaticano II a necessidade de adaptar o evangelho àqueles que o recebiam. A questão voltaria à berlinda nas primeiras décadas do século e o Pe. Vincent Lebbe CM¹³, na China, havia sido um pioneiro deste retorno à temática, já levantada por Ricci na China e De Nobili na Índia, no final do século XVI e início do XVII.¹⁴

¹⁰ Bartolomé de las Casas, *Del Unico Modo de Atraer a todos los Pueblos a la Verdadera Religion*, Fondo de Cultura Economica, Mexico, 1975, 2a ed., 478. Para o debate sobre o tema, cfr. Gustavo Gutierrez, *En Busca de los Pobres de Jesucristo - El Pensamiento de Bartolome de las Casas*, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, Lima, 1992, 139-270. Para o Brasil, cfr. José Oscar Beozzo, *O Diálogo da Conversão do Gentio - A Evangelização entre a Persuasão e a Força*, in Universidade Católica Portuguesa et alii, *Congresso Internacional de História, Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas*, Actas, volume II, Africa Oriental, Oriente e Brasil, Braga, 1993, 551-587

¹¹ Johannes Meier, "A organização da Igreja", in Enrique Dussel (org.), *Historia Liberationis: 500 Anos de História da Igreja na América Latina*, CEHILA-Paulinas, São Paulo, 1992, 89-106

¹² cfr. Enrique Dussel, "Los Concilios Provinciales de América Latina en los siglos XVI y XVII", in *El Episcopado Latinoamericano y la Liberación de los Pobres, 1504-1620*, CRT, Mexico, 1979, p.193-280

¹³ L. Levieux, *Le Père Lebbe, Apôtre de la Chine moderne*, Bruxelles, 1948; J. Leclercq, *Vie du Pe. Lebbe*, Tournai, 1955; *Lettres du Père Lebbe*, ed. P. Goffart - A. Sohler, Tournai, 1960.

¹⁴ Matthieu Ricci - Nicolas Trigault, *Histoire de l'Expedition Chrétienne au Royaume de la Chine - 1582-1610*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978, 740; Etienne Ducornet, *Matteo Ricci*, Cerf, Paris, 1992, 179.

Concluindo seu livro sobre Ricci, Ducornet escreve: "Le Père Ricci prévoyait cependant "beaucoup de périls et de travaux". Un des grands drames qu'allait connaître l'Église de Chine et dont les conséquences se prolongeraient jusqu'à nos jours serait la querelle des rites. Cette douloureuse affaire aura pour cause essentielle l'abandon, par certains missionnaires occidentaux, de l'attitude respectueuse de Matteo Ricci à l'égard du confucianisme." Ducornet, Matteo, 166. Em 1692, o imperador Kangxi autorizou o livre exercício da religião cristã na China: "La moisson aurait pu être immense, mais les vicissitudes de l'histoire - et les maladresses humaines - en décidèrent autrement. L'oeuvre commencée par Ricci trouvera-t-elle un jour son accomplissement? Ducornet, Matteo, 167

I.3. DO ECUMENISMO AO DIALOGO COM AS RELIGIÕES

A terceira porta de entrada foi, paradoxalmente, o ecumenismo. Ao aceitar que a tarefa da reconstrução da unidade passava não pela condenação ou pela exigência do retorno pura e simplesmente, mas pelo diálogo, no respeito à diversidade dentro do cristianismo, João XXIII iniciava uma revolução para a Igreja Católica, com repercussões que ultrapassaram largamente o campo cristão.

Os primeiros, a forçarem a porta entreaberta, foram os judeus. No dia 13 de junho de 1960, apenas uma semana após a criação do Secretariado pela Unidade dos Cristãos, João XXIII recebeu Jules Isaac (1877-1963), historiador francês de origem hebréia, cuja mulher e filhos haviam sido sacrificados nos campos de extermínio nazistas, levando-o a retornar à fé de seus pais e a consagrar sua vida ao diálogo entre judeus e cristãos, buscando as raízes do anti-semitismo cristão e os meios para superá-las. João XXIII, após a audiência, enviou-o ao Cardeal Bea, cujo Secretariado viu-se, assim, investido não apenas do diálogo ecumênico, mas de um novo diálogo que de si desbordava o campo cristão. Ao se discutir a elaboração do esquema "De judaeis" para o Concílio, um bispo do Japão, levantou imediatamente na Comissão, a questão: Por que não iniciar um diálogo semelhante com as grandes religiões do Oriente, o Budismo, o Xintoísmo, o Hinduísmo? Do Médio Oriente, surgiu a voz de outro bispo, para dizer que o mundo muçulmano representava um desafio muito mais amplo e complexo do que o judaísmo. Começava assim o penoso tateamento por onde abordar o tema no Concílio. O esquema "De Judaeis", já pronto, foi abruptamente retirado da pauta conciliar na última reunião da Comissão Central Preparatória, em junho de 1962, por pressão política dos países árabes.¹⁵

¹⁵ O Cardeal Bea rememora o episódio: "A primeira das dificuldades acima mencionadas apresentou-se em junho de 1962, o primeiro esquema que tinha sido preparado pelo Secretariado em longas reuniões e tratava só dos judeus, foi colocado na ordem do dia pela Comissão Central Preparatória do Concílio. A notícia publicada infelizmente justo naqueles dias de que um representante de certas organizações judaicas ia se estabelecer em Roma em conexão com o Concílio Ecumênico, provocou veementes protestos da parte árabe,

Ressurgiu, em novembro de 1963, durante a segunda sessão, como o quarto capítulo do Decreto sobre o Ecumenismo, já então abrangendo também as religiões não-cristãs: "A atitude dos católicos perante os não-cristãos, em particular perante os judeus". Não chegou a ser debatido, por falta de tempo e, em 1964, reapareceu o documento em forma independente, como Declaração "De Iudaeis et de non-Christianis", notavelmente modificado. Esse esquema foi debatido em fins de setembro de 1964. Foi então remodelado e reapresentado no dia 18-11-1964, com o título, "De Ecclesiae habitudine ad religiones non -christianas" (sem mencionar os judeus no título). Depois de emendado outra vez na IV Sessão e novamente votado, foi promulgado com o nome de "Nostra Aetate", como declaração autônoma, desvinculada do decreto sobre o Ecumenismo e englobando todo o amplo espectro das grandes religiões: "Declaração Nostra Aetate sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs".

Um pequeno parágrafo do texto conciliar dá a medida da revolução copernicana operada no Concílio e toda a tarefa que se abria com a nova perspectiva:

"Exorta por isso seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e a vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram". (NE 2)

O diálogo, iniciado com os outros cristãos, foi alargado para os judeus e, em seguida, para as outras religiões não-cristãs e, finalmente para os não-crentes. Assim, Paulo VI agregou ao Secretariado para a União dos Cristãos, um Secretariado para o Diálogo Inter-religioso e outro Secretariado para o Diálogo com os Não-Crentes.

tanto que se acreditou mais prudente acalmar os ânimos, tirando esquema sobre os judeus da agenda do Concílio." Agostino Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia, 1966, 22, apud José Oscar Beozzo, *O clima externo*, in *História do Concílio Vaticano II*, volume I, Vozes, Petrópolis/Peeters, Leuven, nota 116, 391-392 [Segue o mesmo texto do Cardeal Bea no original italiano, para facilitar o tradutor: "La prima delle summenzionate difficoltà si presentò quando nel giugno 1962, il primo schema che era stato preparato dal Segretariato in lunghe riunioni e trattava dei soli Ebrei, fu messo all'ordine del giorno dalla commissione centrale preparatoria del Concilio. La notizia apparsa sfortunatamente proprio in quei giorni, che un rappresentante di alcune organizzazioni ebraiche doveva stabilirsi a Roma in connessione col concilio ecumenico, provocò gravi proteste della parte araba, tanto che si credette più prudente calmare gli animi togliendo lo schema sugli Ebrei dall'agenda del concilio" Agostino Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia, 1966, 22.]

Durante o desenrolar do Concílio, dois outros lugares revelaram-se cruciais para o tema que nos interessa: a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, com o capítulo consagrada à cultura. A *Lumen Gentium*, ao insistir sobre a igreja particular, como a plena realização da igreja universal, abriu caminho para o reconhecimento das igrejas locais, com dinâmica e rosto próprios e a *Gaudium et Spes* levantou todo o desafio da cultura moderna, da sua secularização e autonomia.

II. PRÁTICA ECLESIAL E CULTURAS NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE

Enquanto na África, a questão cultural esteve no primeiro plano da recepção do Concílio e da posterior prática eclesial, pastoral e teológica, na América Latina e no Caribe, o tema que polarizou as atenções foi o da pobreza e subdesenvolvimento, num primeiro momento, e o da opressão e libertação, num segundo. Só posteriormente, fez-se luz em torno ao tema das culturas. A temática foi emergindo ao longo dos anos. Esteve praticamente ausente em Medellín (1968), entrou na agenda de Puebla (1978-1979) e tornou-se central com o debate dos quinhentos anos (1492-1992) e a realização de Santo Domingo (1992).

Vamos adotar como método o levantamento da prática eclesial e da reflexão teológica que a acompanha, seguido dos pronunciamentos do magistério local ou continental.

II.1. DO CONCÍLIO A MEDELLIN: A BUSCA DE IDENTIDADE LATINO-AMERICANA

Em meio ao entusiasmo da primeira sessão conciliar e muitos dos impasses vividos na segunda e na terceira (a semana negra), começou a brotar entre os bispos mais lúcidos do continente latino-americano, o sentimento de que o Concílio estava fortemente marcado pela agenda pastoral e

teológica dos países centro-europeus ou dos Estados Unidos, na questão da liberdade religiosa. Questões como as da fome e pobreza de grandes maiorias da humanidade, do subdesenvolvimento de inteiros continentes, em que pese o empenho pessoal de João XXIII, na sua prática e na alocução de 11 de setembro de 1962,¹⁶ em que pese a repercussão da intervenção do Cardeal Lercaro, ao final da primeira sessão, propondo que o Concílio reordenasse sua pauta em torno ao eixo da pobreza¹⁷; em que pesem os esforços do grupo "Igreja dos Pobres"¹⁸, estes grandes temas, cruciais para o terceiro mundo, permaneceram marginais no Concílio. Muitas das esperanças voltaram-se para o famoso esquema XVII, transformado em esquema XIII, destinado a trabalhar as relações entre a igreja e o mundo de hoje. Mas mesmo o esquema XIII mostrou bem depressa sua insuficiência, levando Paulo VI, a prometer a publicação, no imediato pós-concílio, de uma encíclica sobre o tema do subdesenvolvimento. Esta veio a ser a *Populorum Progressio*, dedicada ao desenvolvimento dos povos, vinda à lume a 26 de março de 1967.

Helder Câmara do Brasil e Manuel Larrain do Chile, vice-presidentes do CELAM, passaram a sonhar, numa espécie de Concílio para a América Latina, onde a agenda contemplasse os principais problemas e desafios vividos pela Igreja no continente. Na etapa final do Concílio, Larrain dizia: “Lo que hemos vivido es impresionante, pero si en América Latina no somos atentos a nuestros propios signos de los tiempos, el Concilio pasará al lado de nuestra Iglesia, y quién sabe lo que vendrá después”.¹⁹ A eleição de Larrain para a presidência do CELAM²⁰ e o

¹⁶ “Outro ponto luminoso. Em face dos países subdesenvolvidos, a Igreja apresenta-se tal qual é e quer ser - como a Igreja de todos e particularmente a Igreja dos pobres”. João XXIII, Radio Mensagem (11-09-1962), in KLOPPENBURG, Concílio Vaticano II, vol. II, Primeira Sessão (set.-dez. 1962), Vozes, Petrópolis, 1963, p. 301

¹⁷ LERCARO, Giacomo, Intervenção na XXXV Congregação Geral: “Eo autem tendunt haec mea verba, ut intentiores nos faciant in adspicuum hujus mysterii Christi in Ecclesia, adspicuum non tantum perennem et essentialem, sed etiam maximae historicae actualitatis. Hoc dicero volo: mysterium Christi in Ecclesia semper fuit et est, sed hodie praecipue est mysterium Christi in pauperibus; quatenus Ecclesia, prout ait Sanctus Pater Iohannes XXIII, Ecclesia quidem et omnium at praesertim est “Ecclesia pauperum”. apud Acta Synodalia SS. Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, vol. I, Pars IV, p. 327-329

¹⁸ PELLETIER, Denis, “Une marginalité engagée: le groupe ‘Jesus, l’Église et les pauvres’”, in LAMBERIGTS-SOETENS-GROOTAERS (ed.), Les Commissions Conciliaires à Vatican II, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven, 1996, pp. 63-89

¹⁹ Cfr. GUTIERREZ, Gustavo, “Significado y alcance de Medellín”, in DAMMERT, Mons. José et alii, Irrupción y caminar de la Iglesia de los Pobres - Presencia de Medellín, Instituto Bartolomé de las Casas - CEP, Lima, 1989, p. 38, nota 17

²⁰ “Paulo VI le pidió a don Manuel [Larrain], por quien tenía un especial aprecio, un memorándum de ideas para preparar su discurso al CELAM. El Obispo de Talca llamará a este mensaje, meses después y poco antes de su muerte, “encíclica pastoral” para América Latina;

beneplicito de Paulo VI deram novo impulso ao projeto e permitiu que, no imediato pós-concílio, começasse a igreja latino-americana e caribenha a preparar a II Assembléia Geral do Episcopado Latino-Americano.

O CELAM, como entidade, foi recebido por Paulo VI, ao final da IV sessão, com importante discurso (23-11-1965), em comemoração ao décimo aniversário de sua fundação. O papa elogiou os Episcopados que já se haviam dotado de um plano de pastoral de conjunto, exortando para que o exemplo fosse seguido pelas outras conferências episcopais²¹. Deixou entrever, então, a possibilidade de que a América Latina toda se lançasse na elaboração de um plano de trabalho continental:

*“Diremo anzi di più: sotto certi aspetti e per certe materie potrà anche essere utile ed opportuno studiare un piano a livello continentale attraverso il vostro Consiglio Episcopale, nella sua funzione di organo di contatto e di collaborazione tra le Conferenze Episcopali dell’America Latina”*²²

Foi o desdobramento desse projeto de um plano para a atuação da igreja a nível continental que desaguou finalmente na II Conferência do Episcopado em Medellín.

II.2.. OS POBRES NAS CEBs: CAMINHO PARA AS CULTURAS

dirá de él: ‘Es un grito profético que tiende a despertar los espíritus aún pasivos, al sopro innovador de los tiempos. Es, en una palabra, la respuesta de la Iglesia a las angustias y esperanzas de un continente, que busca una solución definitiva y absoluta a sus problemas. El Discurso de Paulo VI a la América Latina tiene el valor de un signo de los tiempos que es necesario comprender’”. Respuesta de América Latina” (discurso en CICOP, junio de 1965), en M. Larrain, Escritos Completos t. 1 (Santiago, Ediciones Paulinas, 1976), 453, citado por GUTIERREZ, ibidem, p. 38, nota 18.

²¹ A meu conhecimento, apenas o Brasil havia respondido de imediato ao apelo de João XXIII, em seu discurso ao CELAM de novembro de 1958, urgido pela posterior carta de 8 de novembro de 1961, e chegara ao Concílio com um plano de pastoral de conjunto, o Plano de Emergência, de abril de 1962. Também apenas o Brasil, estava concluindo o Concílio e retornando para casa com um plano de aplicação, o Plano de Pastoral de Conjunto, aprovado pela Assembléia Geral da CNBB de 15 de novembro de 1965, poucos dias antes do encontro de Paulo VI, com o CELAM, a 23 de novembro.

²² Paulo VI, “Nel X anniversario del C.E.L.A.M., Esortazione Pastorale Per Il Lavoro Apostolico Nell’America Latina”, in Insegnamenti di Paolo VI, III/1965, Tip. Poliglotta Vaticana, 1966, p. 661

Na realidade, porém, o mais importante estava acontecendo na base da Igreja, com o surgimento, por todo o continente, de novas formas de eclesialidade, congregando os pobres em torno de sua vida quotidiana e da palavra de Deus, em comunidades que uniam fortemente fé e vida, oração e compromisso social e político. Estes pobres concretamente eram os remanescentes das mais de 2600 povos nativos, com suas línguas, culturas e religiões que ocupavam o continente à chegada dos europeus e que sobreviveram precariamente aos massacres e aos processos de espoliação de suas terras e às muitas formas de trabalhos forçados. Os pobres eram também os milhões de africanos trazidos como escravos para as plantações e minas do continente e arrastados, indígenas e africanos, no torvelinho da mestiçagem biológica e cultural. Este cadinho de raças e culturas produziu nos meios populares formas de catolicismo que vão do hispano-ameríndio ao afro-brasileiro ou afro-cubano. Mergulhadas neste mundo cultural as CEBs formaram o chão propício para uma igreja consciente e orgulhosa do seu rosto latino-americano e caribenho, acolhendo nas liturgias os cantos, ritmos e expressões rituais vindas deste grande mosaico cultural.

Paralelamente, um grande movimento arrastou milhares de religiosos e principalmente religiosas para viverem em meio à população pobre, nos bairros de periferia das grandes cidades, ou meter-se entre as populações indígenas e camponesas na zona rural, partilhando seu estilo de vida e quase sempre seu desamparo e extrema penúria. Foram fechados centenas de colégios que serviam às classes altas dos países latino-americanos, desde a segunda metade do século XIX, e operado um deslocamento do lugar social das congregações e ordens religiosas, não sem conflitos e por vezes irremediáveis divisões internas. Ao mesmo tempo, dentre os pobres e suas comunidades, foram nascendo novos ministérios, que, em muitos lugares, receberam confirmação oficial da parte dos bispos: delegados da palavra, dirigentes de comunidades, catequistas, ministros e ministras da eucaristia e das celebrações litúrgicas sem padres, dirigentes de círculos bíblicos, ministros e ministras dos enfermos, do batismo. Uma nova figura ganhou corpo: o do

agente de pastoral, muitas vezes leigos e leigas que passaram a encontrar na pastoral um sentido para a vida e seu compromisso, outras vezes, seminaristas, religiosas, padres não mais investidos das funções tradicionais de vigário, assistente eclesiástico dos movimentos de ação católica, capelão ou professor. Surgiram também mais e mais equipes mistas de animação das comunidades integrada por sacerdotes, religiosas, leigos e leigas.

Este movimento amplo e profundo, e que mexeu com as bases da Igreja, com a vida religiosa, com o clero, os bispos e as igrejas particulares, mexeu também com toda a pastoral e teologia.

O mais notável foi o aparecimento, pouco a pouco, de um rosto próprio das distintas igrejas particulares, com seu carisma e seu jeito pastoral. No momento em se aprofundava a identidade própria de cada igreja, cresceram também os laços de corresponsabilidade no interior das igrejas e com as outras igrejas.²³

Ao acontecer Medellín, todo este novo mundo eclesial estava em efervescência e buscando seu caminho. Dom Pedro Paulo Koop, bispo de Lins no interior do Estado de São Paulo, despachou o seu coordenador da pastoral (outra nova figura), Pe. Victor Assuiti, para a Colômbia, levando 300 exemplares mimeografados de um texto sobre as Comunidades Eclesiais de Base, para serem entregues aos bispos e peritos da II Conferência, com a súplica de que as CEBs fossem consagradas como a melhor maneira de organizar-se a nova igreja que nascia do Vaticano II e a que a elas fossem dados os ministérios a que tinham direito inclusive o eucarístico, através da ordenação de seus dirigentes, ainda que fossem homens casados.²⁴

III. MEDELLIN: O CONCÍLIO LATINO-AMERICANO

²³ cf. WEBER, Franz, *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoral-geschichtliche Zwischenbilanz*, Grünewald, 1995

²⁴ O texto foi posteriormente publicado: KOOP, Dom Pedro Paulo, “Comunidade de Base e Novo Ministério Sacerdotal”, in VOZES, Petrópolis, Ano LXI/10, out. 1968, p. 867-876

Prevaleceu em muitos ambientes eclesiais a opinião de que Medellín aplicou simplesmente as conclusões do Vaticano II, para a realidade latino-americana e caribenha, sem perceberem que em aspectos essenciais, havia-se operado um deslocamento, prenhe de conseqüências para o futuro. Das três grandes metas sonhadas por João XXIII para o Concílio: “aggiornamento” da Igreja frente ao mundo moderno, ecumenismo como busca de restauração da unidade cristã e a igreja como igreja dos pobres, o terceiro será o menos desenvolvido pelo Concílio. Tornar-se-á porém central em Medellín.

Do mesmo modo, o diálogo com o mundo que se concretizou na *Gaudium et Spes*, tomará uma conotação muito mais radical. Medellín introduz a visão de um mundo profundamente dividido entre nações desenvolvidas e subdesenvolvidas, entre países da abundância e países da miséria; divididos igualmente ao seu interior em classes sociais e por um abismo entre ricos e pobres. A proposta de Medellín não é apenas que a igreja entre em diálogo com o mundo moderno, mas que, neste mundo dividido, tome partido pelos oprimidos e se associe à sua luta pela libertação.

Se *Lumen Gentium* junto com *Gaudium et Spes* são os dois documentos eclesiológicos centrais do Vaticano II, em Medellín, privilegia-se a contribuição da GS, citada 42 vezes, enquanto LG recebe 36 referências.²⁵ Vaticano II é de longe a referência mais importante de Medellín,

²⁵ Segue abaixo a lista dos documentos do Vaticano II, na ordem da frequência de suas citações nos documentos de Medellín:

GS (<i>Gaudium et Spes</i>)	42
SC (<i>Sacrosanctum Concilium</i>)	42
LG (<i>Lumen Gentium</i>)	36
PO (<i>Presbyterorum Ordinis</i>)	34
OT (<i>Optatam Totius</i>)	22
CD (<i>Christus Dominus</i>)	12
PC (<i>Perfectae Caritatis</i>)	11
AA (<i>Apostolicam Actuositatem</i>)	9
IM (<i>Inter Mirifica</i>)	9
AG (<i>Ad Gentes</i>)	8
GE (<i>Gravissimum Educationis</i>)	6
NA (<i>Nostra Aetate</i>)	1
DV (<i>Dei Verbum</i>)	1
OE (<i>Orientalium Ecclesiarum</i>)	-
DH (<i>Dignitatis Humanae</i>)	-
UR (<i>Unitatis Redintegratio</i>)	-
TOTAL GERAL	233

Repare-se que 154 das 233 citações (66,09%), provém de apenas quatro documentos: GS (42), SC (42), LG (36), PO (34).

somando 233 citações, mas de maneira altamente seletiva: três dos seus documentos não são citados nem uma única vez nas notas de rodapé (UR; OE e DH), enquanto dois recebem apenas uma referência (DV e NA). É notável a ausência de documentos da relevância da *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa e da *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo e a escassa atenção dada à *Dei Verbum*, visto que a Bíblia será a principal responsável pelo florescimento das CEBs. A bem da verdade, deve-se assinalar que o número 8 da UR é lembrado no documento sobre a Liturgia, quando se recomenda a promoção de celebrações ecumênicas da Palavra (CM²⁶ 9/14). A segunda referência em importância como fonte para os documentos de Medellín é o magistério de Paulo VI, que recebe 88 citações, destacando-se, pela ordem, a Encíclica *Populorum Progressio* (26), o Discurso de Abertura da II Conferência em Bogotá, a 24-08-1968 (10) e o Discurso ao Episcopado Latino-Americano ao final do Concílio, a 23-11-1965 (10).

III.1. UM NOVO MÉTODO: DA REALIDADE À PASTORAL, PASSANDO PELA REFLEXÃO BÍBLICO-TEOLÓGICA

Como o Vaticano II, Medellín também produziu dezesseis diferentes documentos, agrupados em torno a três eixos:

1. Promoção Humana.
2. Evangelização e Crescimento na Fé.
3. Igreja Visível e Suas Estruturas.

São perceptíveis correspondências de fundo: o primeiro bloco, o da Promoção Humana tem a ver com *Gaudium et Spes*, o último com a *Lumen Gentium* e o do meio com a Pastoralidade querida por João XXIII para o Concílio e onde se destaca a influência da Constituição sobre a Liturgia,

²⁶ Utilizaremos a abreviação “CM”, para as “Conclusões de Medellín”, com o primeiro número indicando cada um dos dezesseis documentos e o número após a barra, indicando a subdivisão interna a cada documento.

Sacrosanctum Concilium. Há uma nítida reorganização da matéria conciliar, mas também desenvolvimento de temas pouco abordados pelo Concílio: todo um documento é consagrado à Juventude (5), outros dois, à Pastoral Popular (6) e à Pastoral de Elites (7), um outro à Catequese (8), outro à Pobreza na Igreja (14) e ainda outro à Pastoral de Conjunto (15).

A pastoralidade, tão enfatizada por Vaticano II está no coração de Medellín. Três dos documentos, tomam, explicitamente, a pastoral como título (6, 7, 15). Cada um dos documentos divididos em três partes, termina sempre com a aplicação pastoral da temática desenvolvida, como pode ser verificado, para cada documento: "Projeções de Pastoral Social" (1), "Conclusões Pastorais (2), "Recomendações para uma Pastoral Familiar" (3); "Orientações Pastorais" (4), "Recomendações Pastorais" (5); "Recomendações Pastorais (6), "Princípios Pastorais e Recomendações"(9); "Recomendações Pastorais e Moções" (10); "Elementos de Reflexão Pastoral" (11); "Pastoral de Conjunto"(12); "Orientações Pastorais" (13); "Orientações Pastorais"(14); "Orientações Pastorais" (15) e "Recomendações Pastorais" (16) . O documento consagrado explicitamente à Igreja, toma por título o que foi tão difícil passar no Concílio: "Pobreza na Igreja" (14).

A ênfase primeira, a partir da qual se dão os demais desdobramentos, está, porém, na primeira parte, a dos “fatos”, que acaba, do mesmo modo que a dimensão pastoral, perpassando todos os documentos, por conta do próprio método adotado. Medellín procede através de um triplice movimento: levantamento da realidade, fundamentação doutrinal e conclusões ou recomendações pastorais, retomando o método desenvolvido pela Juventude Operária Católica, a JOC de Cardijn, a partir dos anos 20. Este método foi adotado como ferramenta de trabalho, tanto para a pastoral, como posteriormente para a teologia. Esta é uma das forças de Medellín presente em cada documento: o esforço por aderir à realidade, por penetrá-la e interpretá-la, para, só então, tentar responder pastoralmente aos desafios. Esta opção não é apenas metodológica, mas trai uma nova visão de teologia: Deus nos fala no hoje da realidade e é preciso estar atento aos sinais dos

tempos, para encontrá-lo. O lugar privilegiado deste encontro são os pobres nas suas necessidades de fome, sede, nudez ou em sua situação de desamparo, prisão, enfermidade.

A realidade, como ponto de partida, para os passos seguintes, é o que se observa em cada um dos documentos: no de Justiça (1), "Fatos"; no de Paz (2), "A situação Latino-Americana e a Paz"; no de Família e Demografia (3), "A Família em Mudança na América Latina"; no de Educação (4), "Características da Educação na América Latina"; no de Juventude (5), "Situação da Juventude"; no de Pastoral Popular (5), "Situação"; no de Pastoral de Elites (6), "Fatos"; no de Liturgia (9), "Linhas Gerais da Situação atual na América Latina"; no de Movimentos dos Leigos (10), "Fatos"; no dos Sacerdotes (11), "Observações sobre a Situação Atual"; no da Formação do Clero (13), "Realidade"; no da Pobreza da Igreja (14), "Realidade Latino-Americana"; no da Pastoral de Conjunto (15), "Fatos" e, no dos Meios de Comunicação Social (16), "Situação". Dois dos documentos escapam à cadência, o dos Religiosos (12), que começa com a "Missão do Religioso" e o de Catequese (8) que inicia já com a "Necessidade de Renovação".

A Mensagem aos Povos da América Latina está bastante inspirada nos documentos de Paz e Justiça: "A América Latina parece viver ainda sob o signo trágico do subdesenvolvimento que não apenas afasta nossos irmãos do gozo dos bens materiais, mas de sua própria realização humana. Apesar dos esforços realizados, conjugam-se a fome e a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortalidade infantil, o analfabetismo e marginalidade, profunda desigualdade das rendas e tensões entre as classes sociais, surtos de violência e escassa participação do povo. Como cristãos cremos que esta etapa histórica da América latina está intimamente ligada à história da salvação".²⁷

No apelo final traça-se um propósito para o futuro:

²⁷ CELAM, Conclusões de Medellín: A Igreja na atual Transformação da América Latina, à Luz do Concílio, Vozes, Petrópolis, 1969, 37

"Por vocação própria, a América Latina tentará obter sua libertação a custo de qualquer sacrifício, não para fechar-se sobre si mesma, mas para abrir-se à união com o resto do mundo, dando e recebendo em espírito de solidariedade.

De forma especial, julgamos decisivo nesta tarefa o diálogo com os povos irmãos de outros continentes que se encontram em situações semelhantes às nossas. Unidos nos caminhos das dificuldades e esperanças, podemos conseguir que nossa presença no mundo seja definitiva para a paz.

Recordamos aos povos que já superaram os obstáculos que enfrentamos hoje que a paz se fundamenta no respeito da justiça internacional. Justiça que por sua vez tem seu fundamento e expressão no reconhecimento da autonomia política, econômica e cultural de nossos povos".²⁸

O documento conclui, com o compromisso eclesial:

"Esperamos assim ser fiéis aos compromissos que contraímos nesses dias de reflexão e coração comunitária, para dar a plena e efetiva colaboração da Igreja no processo de transformação que está vivendo nossa América".²⁹

III.2. POR UM NOVO JEITO DE A IGREJA SER, ECLESIAL E CULTURALMENTE

Como dissemos acima, o tema evangelho e cultura estava pouco presente no imediato pós-concílio e Medellín o aflora apenas de leve nas palavras introdutórias ou em algumas das recomendações do documento sobre a Liturgia, como quando propõe uma investigação "[...] visando a adaptação mais profunda da liturgia às necessidades e culturas da América Latina" (CM 9/11b) ou que se dê conteúdo litúrgico às devoções populares. (DM 9/15)

²⁸ CELAM, Conclusões de Medellín, 40

²⁹ CELAM, Conclusões de Medellín, 40

Ao indicar, porém, os pobres como o lugar privilegiado da presença e da Igreja e ao propor a sua organização eclesial, sob a forma de comunidades de base, Medellín resgatava um fenômeno já em curso ao final dos anos cinquenta e início dos sessenta: o surgimento das comunidades eclesiais de base e o compromisso da igreja com os pobres e suas lutas de libertação. Querendo ou não, a ida aos pobres, foi igualmente uma ida à diversidade cultural destes mesmos pobres. No imediato pós-concílio, houve muitos choques e conflitos na aplicação da reforma litúrgica. Não se tratou apenas de passar do latim para a celebração em língua vulgar, espanhol ou português, mas de uma substituição bastante radical dos cantos e, em muitos lugares, supressão das formas tradicionais de devoção popular: tríduos, novenas, procissões, quermesses, em louvor dos santos e da Virgem, sob suas muitas invocações. Na maior parte das igrejas, as reformas para adaptar o templo à eucaristia "versus populo", vieram acompanhadas de uma limpeza geral do altar mor, quando não de sua supressão, arrastando consigo as imagens dos santos que os povoavam. Em algumas outras, com a introdução da missa concelebrada, foram retirados todos os altares laterais, dedicados aos santos e cuidados por diferentes irmandades e associações. As imagens foram recolhidas às sacristias, torres de igrejas, doadas a paroquianos ou simplesmente "desaparecidas". Essas mudanças, por vezes precipitadas e levadas a efeito com violência e sem escuta do povo, abriram intermináveis pleitos, provocando, em alguns lugares, conflitos abertos e até mesmo levantes populares, com a expulsão de alguns vigários. Mesmo nas CEBs não faltaram desencontros entre uma postura, que rompia com uma visão religiosa tradicional, acomodada e resignada no campo social e política, e outra visão mais combativa e, sob determinados aspectos, mais secularizada.

As CEBs foram porém a matriz de um lento reencontro entre um postura apoiada mais diretamente na íntima relação entre fé e vida, entre leitura da Bíblia e leitura da realidade, entre celebração e militância social e política e a rica e diversificada herança cultural da religião popular. Não faltaram, e não faltam, rupturas e conflitos neste reencontro e no crescimento de um

modelo que busca integrar "nova et vetera". Um interessante laboratório dessa integração vêm sendo as romarias da terra. As lutas pela terra no Brasil, ganharam uma intensidade e dramaticidade que as colocaram no primeiro lugar da agenda política da sociedade e do Estado. Pouco a pouco, a partir da Encruzilhada Natalino no Rio Grande do Sul e da prática dos acampamentos à beira das estradas e nas ocupações de camponeses sem terra, foram nascendo novas expressões celebrativas que juntavam luta e tradição, formas antigas e novas de celebrar, fé católica e ecumenismo. Para os locais de ocupação de terra, de morte de algum companheiro ou companheira, e depois a santuários tradicionais, começaram a ser organizadas romarias. Elemento extremamente tradicional da devoção popular, a romaria para pagar promessas num santuário conhecido, ganhou um elemento novo, o da luta pela terra. Assim, romarias da terra a Bom Jesus da Lapa na Bahia, ao Divino Pai Eterno em Goiás, a N.S. do Caravaggio no Rio Grande do Sul, a Pirapora ou Aparecida do Norte, em São Paulo, têm reunido a cada ano, dezenas de milhares de trabalhadores sem terra, normalmente em longas caminhadas ecumênicas, onde antigos cantos de romeiros se mesclam a novas canções das CEBs, onde gestos tradicionais de subir a ladeira dos santuários de joelhos em sinal de penitência, se juntam a gestos e faixas de protestos, de forte conteúdo político.³⁰

IV. PUEBLA: EMERGÊNCIA DAS CULTURAS

A inserção da igreja em setores populares e, em meio aos pobres, gerou em alguns lugares, uma radicalização da questão cultural. Em amplas regiões, ao longo de todo o continente, não se tratou apenas de passar a liturgia do latim para o castelhano ou para o português, mas sim de percorrer um longo caminho de reencontro com as culturas indígenas autóctones e com as culturas afro-

³⁰ Confira a interessante tese de doutorado de Ferro, *As romarias da Terra no Brasil*. PUC de São Paulo, 1992, mimeo.

americanas. No Haiti, a liturgia celebrada em francês correspondia apenas à cultura dos grupos letrados, mas não à grande massa popular que se exprimia em créole. Ao norte do México, a cultura tarahumara continuava viva nas aldeias indígenas das montanhas e Mons. José Llaguno e seu clero empreenderam um paciente esforço de traduzir os livros litúrgicos e repensar a herança cristã, a partir tradição cultural tarahumara, integrando nas celebrações suas danças e costumes.³¹ Imensa tarefa de traduzir a Bíblia, recriar o catecismo e preparar os delegados da palavra e catequistas tirados da própria população local. O mesmo aconteceu em Oaxaca, com os mixes e os zapotecos, promovidos a agentes de pastoral de seu próprio povo e, de maneira mais profunda ainda, com os tsetales, tzotziles ou chamulas de Chiapas e da selva Lacandona, na diocese de San Cristobal de Las Casas, com o bispo Mons. Samuel Ruiz.

O bispo Leonidas Proaño, em Riobamba, no Equador, levou adiante uma revolução semelhante, embora só depois de sua morte tivesse sido concluída e publicada a tradução completa da Bíblia em quíchua, pela qual tanto lutou em vida. Milhares de catequistas e responsáveis de comunidades indígenas transformaram o rosto da igreja de Riobamba que renasceu não apenas como uma igreja popular mas como uma igreja indígena quíchua.³²

Assim, quando na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla, tocou-se o tema da religiosidade popular, este não estava mais confinado apenas ao longo processo de simbiose entre a fé cristã e as culturas do continente que resultaram num catolicismo mestiço, mas estava diante de um novo processo de renascimento de culturas indígenas e afro-americanos e de sua rica tradição cultural e espiritual. Estava também diante de um catolicismo que buscava exprimir-se em novos padrões culturais e religiosos.

IV.1. RELIGIOSIDADE POPULAR: CONFLITO E RESGATE

³¹ Pedro de Velasco Rivero, *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Ediciones CRT, México, 1987

³² Luis María Gavilanes del Castillo, *Monseñor Leonidas Proaño y su Misión Profético-Liberadora en la Iglesia de America Latina*, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Quito, 1992; Mons. Leónidas Proaño, *el Profeta del Pueblo - Selección de sus textos*, Fundación Pueblo Indio del Ecuador, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Centro de Educacion Popular, Centro de Investigaciones Ciudad, Quito, 1992; Leónidas e. Proaño, *Concientización, evangelización, política*, Sigueme, Salamanca, 1987.

Em Puebla, foi difícil e conflitiva esta discussão cultural e a revisão histórica das relações entre a igreja católica e as culturas nativas do continente e as que foram trazidas da África no bojo do tráfico negreiro. O documento de consulta de Puebla (1978), conhecido como o "livro verde"³³, pela cor de sua capa, nem sequer menciona, no capítulo inicial, dedicado à história da evangelização na América Latina, a escravidão negra, realidade multitudinária e majoritária em muitos países, ao longo de quase quatro séculos.

O documento final encontrou dificuldades em abordar a questão, sob o ângulo histórico. Dedicada aos quase quatro séculos de escravidão, apenas uma frase que após a Conferência, na revisão pelo CELAM do texto aprovado pelos bispos, acabou sendo retirada do texto principal, para quase desaparecer numa nota de rodapé. Conseguiu-se assim, eliminar do texto corrido de toda a primeira parte do documento, "Visão história da Realidade Latino-Americana", qualquer referência à escravidão.

A nota de rodapé é ela mesma eloqüente sobre o tema e sobre seu próprio destino como discurso, expulso para fora do texto e confinado a uma nota:

"O problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja".³⁴

Puebla, do ponto de vista da temática cultural, acolhe o grande tema da religiosidade popular, dando-lhe porém um tratamento ambíguo e tendo sempre como pano de fundo o que denominou o "radical substrato católico" do continente. Mais adiante veremos a crítica de Santo Domingo a este pressuposto.

Pensamos que, a nível latino-americano e caribenho, a temática da inculturação pode ser colhida em quatro momentos mais significativos:

³³ CELAM, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla - México - 1978, Preparación: Documento de Consulta a las Conferencias Episcopais, Bogotá, 1977.

³⁴ CELAM, Conclusões da Conferência de Puebla - Evangelização no presente e no futuro da América Latina, Paulinas, São Paulo, 1979, nº 8, nota 40.

- os debates em torno dos quinhentos anos e os compromissos eclesiais então assumidos;
- a emergência de uma teologia índia e de uma teologia afro-americana;
- a caminhada das CEBs, expressa nos encontros intereclesiais do Brasil;
- a realização da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, em Santo Domingo.

V. 500 ANOS (1492-1992): REDESCOBERTA DAS CULTURAS

Houve uma aceleração histórica do tema das culturas, com a aproximação do quinto centenário da chegada de Colombo e dos espanhóis às ilhas do Caribe, em 1492.

Um poema maia, do Quiché guatemalteco, logo após sua derrota frente a Alvarado, em 1528, exprime muito bem o que esteve em jogo na Conquista e como esta foi percebida pelos povos indígenas: não apenas como derrota militar, subjugação política, exploração econômica, mas também como desastre cultural. No Quiché, ao contrário de Tenochtitlán, os espanhóis já não são mais vistos como encarnação dos deuses e sim como "dzules", estrangeiros e invasores e há uma clara percepção e condenação da brutalidade e do etnocentrismo da colonização e do modelo de evangelização que a acompanhou. O poema vale-se do simbolismo das flores que, no mundo maia, são o simbolismo mais alto da cultura e de suas expressões:

*Vieram fazer as flores murcharem.
Para que sua flor vivesse,
danificaram e engoliram nossa flor".*³⁵

³⁵ Miguel León-Portilla, A conquista da América vista pelos índios, Vozes, Petrópolis, 1984, 60

A significação, frontalmente oposta dos acontecimentos da conquista, está dramaticamente expressa na sentença do juiz, que condenou à morte Tupac Amaru e sua companheira Micaela Bastidas, quando do grande levante indígena do altiplano andino, em fins do século XVIII. Juntamente com a sentença de morte, o juiz impôs para a população indígena, medidas detalhadas, para impedi-la de continuar usando a língua quechua, obrigando-a a recorrer ao castelhano, como língua veicular. Proíbe-a de envergar as vestimentas tradicionais indígenas, forçando-a a vestir-se à maneira ocidental. São proibidos teatros e comédias que pudessem recordar a memória dos antigos incas e até mesmo que "[...] usen y traigan vestidos negros en señal de luto que arrastran en algunas provincias como recuerdo de sus difuntos monarcas, y del día o tiempo de la conquista, que **ellos tienen por fatal y nosotros por feliz** (grifo nosso), pues se unieron al gremio de la Iglesia Católica y a la amabilísima y dulcísima dominación de nuestros reyes".³⁶

A conquista, fatal para uns e feliz para outros, à aproximação das comemorações dos 500 anos, levantou novamente um intenso debate e suscitou emoções e conflitos de interpretação.³⁷

Assim, o tema da inculturação está na América Latina, intimamente ligado à complexa questão do sentido da conquista e da primeira evangelização e à exigência de um sincero pedido de perdão e propósito de conversão por parte da igreja, frente aos povos indígenas, suas terras, culturas e religiões e frente aos povos afro-americanos e as questões do racismo e do respeito às suas religiões. .

Segundo o sacerdote e professor de missiologia, Paulo Suess, "o paradigma da inculturação visa uma nova presença e prática das Igrejas junto aos povos em sua diversidade histórica e cultural. Historicamente, aos habitantes das Américas, a história da salvação foi apresentada muito

³⁶ Boleslão Lewin, Tupac Amaru, su época, su lucha, su hado, Ediciones Siglo XX, Buenos Aires, 1973, 166-167.

³⁷ Leonardo Boff/Virgil Elizondo, 1492-1992, As Vozes das Vítimas, CONCILIUM 6/1990, Vozes, Petrópolis; José Oscar Beozzo, Evangelização e Vº Centenário: Passado e futuro na Igreja da América Latina, Vozes, Petrópolis, 1991; J.O.Beozzo, "500 Anos: História e Evangelização", in PERSPECTIVA TEOLÓGICA XXIV, nº 64, set/dez. 1992, p. 291-312; Emilio Fermín Mignone et alii, 500 Años de Evangelización en América Latina, Ideas-Redla, Ediciones Letra Buena, Buenos Aires, 1992; Enrique Dussel, 1492 - El Encubrimiento del Otro - Hacia el Origen del Mito de la Modernidad, Nueva Utopía, Madrid, 1992.

próxima à história do colonizador. Através do batismo, os "naturais" foram incorporados na cristandade, sem poder ativamente participar dos ministérios ou contribuir com sua herança milenar a um rosto específico do cristianismo. De um modo geral, sua tradição era considerada irrelevante e sua história, paralela frente à história da salvação.

Como agora desvincular a evangelização de práticas de colonização?"³⁸

Prossegue Suess: "A realidade dos povos latino-americanos tem duas faces: a monotonia da miséria social e a riqueza pluricultural e multiétnica. A fome dos pobres e a agressão aos Outros ameaçam a vida de povos, civilizações e indivíduos. A questão social dos pobres é, ao mesmo tempo, a causa cultural dos Outros. Ambas - a realidade social e a realidade pluricultural/multiétnica - não podem ser confundidas, nem desvinculadas. Os Outros não são simples extensão dos pobres. A causa dos Outros é mais ampla que a causa dos pobres. A pobreza, como resultado da assimetria estrutural no plano sócio-econômico, é uma patologia social a ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza a ser defendida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e utilitarista de sistemas e instituições.

A prática da inculturação radicaliza a questão da libertação³⁹. A perspectiva evangélica do pobre não é a riqueza, mas a alegria de viver com dignidade na diferença do múltiplo articulado. A igualdade participativa e a solidariedade universal visam, ao mesmo tempo, a superação da assimetria sócio-econômica que gera pobreza e miséria, e o reconhecimento da alteridade irreduzível dos outros".⁴⁰

O reconhecimento dessa alteridade cultural do outro desabrochou na teologia índia⁴¹ que vem florescendo, de modo especial, no México, na Guatemala, Panamá, Peru, Equador, Bolívia e na

³⁸ Paulo Suess, *Evangelização e Inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas*, in Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Inculturação, desafios de hoje*, Vozes, Petrópolis, 1994, 19.

³⁹ cfr. CNBB/CIMI, *Inculturação e Libertação*, Paulinas, São Paulo, 1986

⁴⁰ Paulo Suess, *Evangelização [...]*, 19-20

⁴¹ cfr. *Teologia Índia - Primer Encuentro Taller Latinoamericano*, CENAMI, Mexico - Abya Yala, Quito, 1991; H. Victoria Carrasco A. (coordinadora), *Espiritualidad y Fe de los Pueblos Indígenas - Ensayos* - INPI, Riobamba, 1996 (data e local presumidos);

teologia negra⁴² cujas referências mais fortes encontram-se no Brasil, no Caribe e na costa caribenha dos países da América Central e do Sul: Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa..

V.I. A VOZ DOS VENCIDOS, NOVAMENTE RESSUSCITADOS

Apresentamos, de maneira breve e sintética, algumas reações dos povos indígenas à questão dos quinhentos anos.

1. Consulta ecumênica do Equador - 1986

Lideranças indígenas de quinze diferentes nações, reunidas numa consulta ecumênica em Quito, Equador, afirmaram seu total repúdio a celebrações triunfalistas dos 500 anos, pelos seguintes motivos:

"1. Não houve o tal descobrimento e evangelização autêntica como se tem querido apresentar, mas sim uma invasão, com as seguintes implicações:

- a) Genocídio pela guerra de ocupação, pelo contágio com enfermidades européias, morte, por superexploração e pela separação entre pais e filhos, provocando a extinção de mais de 75 milhões de irmãos nossos.
- b) Usurpação violenta de nossos domínios territoriais.
- c) Desintegração de nossas organizações sócio-políticas e culturais.
- c) Sujeição ideológica e religiosa em detrimento da lógica interna de nossas crenças religiosas".⁴³

⁴² ASETT-CESEP, *Identidade Negra e Religião - I Consulta Ecumênica sobre Cultura Negra e Teologia na América Latina*, ASETT-CEDI, São Paulo, 1986 (tradução castelhana: Quince Duncan et alii, *Cultura Negra y Teologia*, DEI, San José, 1986); ATABAQUE-ASETT, *Teologia Afro-Americana - II Consulta Ecumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha*, Paulus, São Paulo, 1997.

⁴³ *II Consulta Ecumênica de Pastoral Indígena - Aportes de los Pueblos Indígenas de América Latina a la Teologia Cristiana*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1986, 85.

2. Consulta aos povos indígenas do México - 1987

No México, a Conferência Episcopal convocou uma consulta, de 21 a 24 de abril de 1987, sobre os "500 anos de Evangelização do México". Os 46 indígenas, de 20 diferentes povos, apresentaram aos bispos as seguintes conclusões:

- " - Que no se celebren los 500 años con una fiesta.*
- Que la celebración sea más bien pidiendo perdón a los indígenas por lo que pasó.*
- Que la Iglesia luche con más fuerza para rescatar todo lo robado a los indígenas: tierra, organización civil, libertad, cultura...*
- Protestar a nivel internacional por los atropellos.*
- Que se reconozca que los indígenas exigimos ser libres.*
- Compartir con nuestras comunidades estas reflexiones.*
- En nuestras fiestas, especialmente en las de Todos los Santos, recordar a nuestros difuntos caídos desde la conquista.*
- Lo de los 500 años recordarlo con un Viacrucis o un Viernes Santo.*
- Ayudar a nuestros pueblos a recuperar la conciencia histórica.*
- Fortalecer nuestra resistencia que se apoya en la fe que nos heredaron nuestros antepasados indígenas".* ⁴⁴

Juanita Vásquez, uma indígena zapoteca-mixe de Yalalág, falou em plenário, perante os bispos presentes, os agentes de pastoral e os outros representantes dos povos indígenas:

⁴⁴ CENAMI, 500 años de evangelización [consulta indígena], Cuadernos Estudios Indígenas, nº 3, octubre 1987, CENAMI, Mexico, 203-204.

*"Nosotros, los indígenas, resistimos antes y ahora, gracias a esa fe indígena. Por qué la Iglesia no quiere reconocer que Dios estaba presente en Quetzalcóatl, en el rey Condoy y en la lucha de los indígenas? [...] Celebrar los 500 años es celebrar una masacre. Yo propongo que la Iglesia pida perdón (en lo que le toca) por la destrucción de los hermanos. También, que con este motivo, recobre los antepasados que murieron por nosotros, y pedirles (a nuestros mártires) que nos fortalezcan para seguir adelante".*⁴⁵

3. Testemunho de quechuas, aymaras e tupi-guarani da Bolívia

Num encontro ecumênico, em outubro de 1989, com lideranças dos três grandes povos indígenas na Bolívia, com o fim de refletir sobre o dia 12 de outubro, foram apresentadas as seguintes conclusões:

" - El 12 de octubre, para nosotros es día de la desgracia continental, y de luto para los naturales de este continente. Haciéndonos negar nuestra identidad nos bautizaron como INDIOS sin serlo; es día de la opresión, explotación y del asalto. Nuestra respuesta debe ser la descolonización...

- No estamos aquí para celebrar porque una fecha de invasión, dominio y explotación no puede ser digna de una celebración...

- A estas alturas del tiempo, desde aquella tragedia histórica se nos hace difícil rescatar lo esencial que aún queda de los grupos originarios en las comunidades...

- Estamos hoy no para celebrar, sino, para proponer que este día se declare en día de dolor y muerte para todos los habitantes naturales de este continente. Sabemos que un 20% de minoría nos sigue manejando a los aymaras, quechuas y tupi-guaraníes que conforman la gran mayoría nacional. Tampoco podemos aceptar de que ya cesó la invasión y la explotación. La explotación

⁴⁵ CENAMI, 500 años, 198

y la matanza a los indígenas adquieren hoy formas más sofisticadas como desocupación, desnutrición, alienación cultural, etc."⁴⁶

V.2. COMPROMISSOS ECLESIAIS COM UMA NOVA EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA E LIBERTADORA

Ao lado da mobilização indígena houve igualmente tomadas de posição de muitas igrejas a nível diocesano, nacional e mesmo continental. Seleccionamos três dentre elas, uma do CELAM, outra dos bispos do México e outra do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) do Brasil.

1. Encontro de pastoral indígena - CELAM (1985)

Deste encontro, realizado de 9 a 13 de setembro de 1985, listamos alguns dos compromissos, recolhidos pelo bispo de Osorno (Chile), Mons. Miguel Caviedes Medina:

"- Trabajar infatigablemente por el rescate de las culturas indígenas, pues consideramos que la cultura de cada pueblo es algo esencial, fundamental y, a la vez, englobante de todos os valores propios.

- Defender la tierra de los pueblos indígenas y recuperarlas, sabiendo que la posesión pacífica de ellas es condición indispensable para su liberación integral.

- Apoyar la lucha por la legítima autodeterminación, por la identidad étnica tan íntimamente ligada a la posesión de sus tierras.

⁴⁶ Z. Yanapa, Encuentro Ecumenico frente a los 500 años de evangelización, in Winaycáncha = Luz Eterna, dez. 1989, ano 2, n.o 2, La Paz, 8

- *Asumir las culturas indígenas en un esfuerzo renovado de inculturación.*
- *Promover la formación de la Iglesia particular, con rasgos culturales específicos en sus servicios, en sus ministerios y en su liturgia.*

- *[...] Apoyar con todos los medios a nuestro alcance la inculturación de la liturgia, tarea de los ministros autóctonos en sus Iglesias y en unión con el Obispo".* ⁴⁷

2. Declaração Pastoral dos Bispos do México e da América Central (1989)

Este encontro centro-americano realizou-se, no México (DF), de 1 a 7 de setembro de 1989. Nele, reconhecem os bispos que os indígenas são sujeitos e não meramente objeto de evangelização, que devem ser autores e construtores de uma igreja autóctona. Dispõem-se a entrar em diálogo com as religiões indígenas declarando:

"7. Asumimos los planteamientos:

- *El derecho que tienen a vivir como indígenas.*
- *Optar por el indígena como pueblo, como sujeto dialogante e histórico, con toda su estructura, vida, historia, autodeterminación, comosvosiión y religión.*

9. También nosotros queremos que esta opción esté sustentada:

- . *en el derecho que ellos tienen a la tierra.*
- . *en el drecho a su estructura orgánica.*
- . *en el derecho a a la celebración festiva de sua religión.*

⁴⁷ Rolf Foester, *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*, Ediciones Rehue, Santiago, 1985, 12-14

. en el derecho a la educación indígena bilingüe y bicultural que asegura el respeto a su identidad, que promueve su conciencia, su organización y la defensa de sus derechos, que los lleva a vivir libremente y dinamiza su protagonismo histórico".

Os bispos concluem propondo um solene compromisso e pistas pastorais para concretizá-los:

"11. Continuar firmes en el empeño por pasar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, que nos lleve al surgimiento de iglesias autóctonas en nuestra región, reconociendo que el indígena es y debe ser sujeto histórico de su caminar y que debemos estar asociados con él desde su óptica y sus legítimas aspiraciones sin suplantarlo en su papel protagónico.

12. Para llevarlo a cabo necesitamos una seria autocrítica de nuestra acción pastoral y de su enfoque, con el objeto de hacer surgir o consolidar estructuras pastorales a nivel diocesano, nacional y regional, en las que el indígena tenga espacios de decisión y pueda realizar experiencias de inculturación.

13. Una condición necesaria para caminar en este largo proceso es el amor verdadero a nuestras comunidades indígenas, variadas imágenes de Cristo, el Señor, como numerosas ramas y hojas del tronco de una sola historia salvífica de la humanidad.

14. Este amor en Cristo nos apremia a reconocer, valorar y apreciar las culturas. No se trata, en efecto, únicamente de admirar sus diferentes y variadas manifestaciones, sino de descubrir la manera como Dios mismo se ha ido manifestando a quienes lo han buscado por milenios, realizando así la historia de salvación de estos pueblos.

15. Concientes de las agresiones múltiples que han deteriorado la identidad de los pueblos indígenas y han ocasionado la pérdida de sus valores culturales o impedido sus manifestaciones, estamos dispuestos a propiciar la recuperación de su identidad cultural en la medida que se nos solicite, dentro de nuestras capacidades.

16. La recuperación de la memoria histórica - en algunos casi cortada abruptamente - forma parte importante de este proceso de búsqueda de identidad, pues desde ahí, desde la historia, Dios

ha hablado, ha sido buscado y ha sido escuchado en cada cultura, con aquellas respuestas o resistencias históricas que están ligadas a las limitaciones de nuestra condición humana.

18. Estamos convencidos de que la tierra es vital para la autonomía y la fidelidad de los pueblos indígenas a sus tradiciones y para su propia identidad y supervivencia. Por lo mismo, aceptamos el compromiso de acompañar a sus legítimas organizaciones en la defensa de su tierra y comarcas, de acuerdo con la realidad de cada lugar, con asesoramiento técnico y jurídico. Igualmente impulsaremos una pastoral de la tierra que tenga en cuenta el valor teológico y cultural de la misma, como señal de la tierra prometida, y reconozca el carácter de profanación y destrucción que tiene el despojo de ella a las comunidades indígenas.

19. Apoyaremos los legítimos esfuerzos que se hacen para que se reconozca la autonomía y autodeterminación de los grupos indígenas.

20. Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad. Y en este privilegiado momento histórico de diálogo con las etnias existentes, descubrimos en sus creencias ancestrales - explícitas o implícitas - el proceso histórico-salvífico en el que Dios se reveló a esos pueblos. Así los preparó para una mayor manifestación de su Hijo.

21. Todos los pasos anteriores clarificarán el camino y las implicaciones concretas de una Nueva Evangelización, raíz y condición necesaria para una encarnación de la Iglesia en las culturas.

22. Asumimos el compromiso de encaminar nuestros esfuerzos evangelizadores en orden a que los cristianos indígenas lleguen a tener madurez en la Iglesia. Así surgirán iglesias autóctonas, con jerarquía, organización, teología - según su propia reflexión y categorías - liturgia, ministerios y expresiones eclesiales adecuadas a su propia vivencia cultural y de fe, en comunión con otras iglesias particulares, sobre todo y fundamentalmente con Pedro.

23. Buscaremos los espacios necesarios para una formación del clero nativo que no sea enajenante y que involucre a la comunidad en tan delicada tarea".

Concluem os bispos com as consequências práticas destes compromissos e com as novas atitudes que precisam ser assumidas:

"25. Reconociendo los errores y los aciertos del pasado, queremos, en un proceso de constante conversión al Dios de la vida, adquirir capacidad de escucha y apertura de corazón. Así seremos capaces de mantener el esfuerzo por la Nueva Evangelización, en actitud dialogante con las creencias religiosas indígenas.

*Tendremos también que renunciar, en la medida de lo posible, a nuestra concepción de vida occidentalizada cada vez más compleja e individualista en lo personal, en lo social y aún en lo eclesial, frente a la vida sencilla, austera y comunitaria de los indígenas".*⁴⁸

3. Resoluções do CIMI do Brasil (1989)

Em sua VIII Assembléia Geral, em agosto de 1989, o CIMI assumiu os seguintes compromissos em relação ao aprofundamento da dimensão continental da causa indígena:

"Asumir la perspectiva profetica ante la celebración de los 500 años, a partir de la visión de los Pueblos Indígenas y a la luz de una evangelización autocrítica, inculturada, liberadora:

*- Incentivar y fortalecer toda articulación y alianza que ofrezca propuestas alternativas de profundización de esa dimensión continental de acuerdo con la visión crítica y liberadora de la causa indígena".*⁴⁹

V.3. A EMERGÊNCIA DE UMA TEOLOGIA ÍNDIA

⁴⁸ DEMIS-CELAM, Primer Encuentro Episcopal de Pastoral Indígena - México, Centroamérica, Panamá -, CENAMI, México, 1989

⁴⁹ CIMI, Relatório da Reunião da Diretoria do CIMI, Brasília, 26 a 29 de agosto de 1989, mimeo, 17-18

Toda a movimentação continental e a intensa tomada de consciência que envolveu o debate dos 500 anos, propiciou a realização do primeiro encontro-seminário de teologia índia, com o apoio de cerca de 25 organizações e organismos vinculados à causa indígena.

O encontro aconteceu no Centro Indígena de Santa Cruz, no México, de 16 a 23 de setembro de 1990, com quase cem participantes de diferentes povos indígenas, mas também bispos e pastores da igreja católica e de diferentes igrejas evangélicas.

No balanço final, estavam presentes muitas das questões levantadas:

- Por que uma Teologia Índia, num mundo que está globalizando a economia, a cultura, a religião?
- O que é uma Teologia Índia? Quais as suas características?
- É já uma realidade ou tarefa a ser empreendida?
- Haveria tantas teologias índias, quantos povos, etnias e culturas distintas?
- Teologia Índia-índia ou Teologia Índia-cristã?

A esta última questão, crucial e por vezes angustiante, para indígenas cristãos, mormente quando treinados na teologia cristã, tentou responder um dos coordenadores do encontro, o sacerdote zapoteca, Eleazar Lopes:

"Otra cuestión que nos atañe directamente a quienes somos indígenas y somos al mismo tiempo parte integrante de nuestras iglesias, es si hay que hablar de Teología India-india en el sentido de producción propia y auténtica de los pueblos indios, o más bien hay que hablar de Teología India-cristiana, en el sentido de un producto indio bautizado y bendecido por la Iglesia? En otras palabras, de qué teología estamos hablando aquí: de la que hacen los pueblos indios o de la que intentamos hacer los indios en la Iglesia? En consecuencia, el interés que nos mueve por la recuperación del pensamiento religioso de nuestros pueblos nace de una sincera convicción de

que este pensamiento vale por sí mismo o recibe su valor en cuanto que cabe o puede haber en el marco teológico de nuestras iglesias?

El asunto no deja de ser conmovedor. Porque nosotros estamos escindidos interiormente por un doble amor que no nos deja vivir tranquilos: amamos a nuestro pueblo y creemos en su proyecto de vida. Pero también amamos a la Iglesia y creemos en su proyecto de salvación. Dos amores que han convivido en nosotros, pero que han convertido nuestros corazones y nuestras conciencias en campo de batalla, donde el último, con mejores armas, bombardea constantemente el primero. Nosotros somos hijos de pueblos que, para sobrevivir, han tenido que cavar cepas muy profundas donde guardan sus tesoros o han tenido que usar máscaras que esconden su identidad primera. Somos hijos también de iglesias cuya práctica misionera ha sido sumamente intolerante frente a las creencias de nuestros pueblos, tildándolas de diabólicas, bestiales o simplemente pueriles. Esta es la tragedia existencial de los indios cristianizados. Tragedia que nos empuja constantemente a la tentación de superar el problema con una polarización extrema: o estamos con la Iglesia o estamos con nuestro pueblo.

Sin embargo no dejamos de ser optimistas. A pesar de todo, estamos convencidos de que es posible, - y vale la pena intentarlo -, reconciliar los dos amores; porque sabemos que no hay contradicción insuperable entre los planteamientos fundamentales de la Iglesia, que son los mismos de Cristo, y los planteamientos teológicos de nuestros pueblos. Los anhelos más profundos de nuestra gente son también los anhelos más profundos de Cristo. Las diferencias son superficiales, no de contenido. Más aún, muchos de esos contenidos están, mejor conservados en nuestros pueblos, por la limpieza de corazón de los pobres, que en muchos recipientes contaminados de la Iglesia.

En esto sentido, creemos que el diálogo teológico será no sólo benéfico para los pueblos indios, sino enriquecedor para la Iglesia que a través de los indios se reencontrará con lo más puro de la tradición cristiana".⁵⁰

A convicção, expressa por Eleazar Lopez e muitos outros teólogos indígenas cristãos, vem se mostrando laboriosa, tanto no diálogo interno da grande Igreja que custa a viver um maior pluralismo e a abrir-se ao florescimento de liturgias e teologias indígenas, quanto no diálogo com os sacerdotes de seus próprios povos, que lutam por uma teologia índia-índia e por um retorno às tradições do seus antepassados, deixando de lado a herança cristã, a eles imposta no processo de colonização.

O bispo da Tarahumara, José Llaguno, presente ao encontro, insiste em manter a esperança, mesmo não desconhecendo os obstáculos bem concretos:

"Las celebraciones litúrgicas, las ponencias de los asesores, las presentaciones de experiencias, las discusiones de grupo, fueron recogidas con fidelidad extrema y sistematizadas con acuciosidad en la memoria del Encuentro, y dan fe del enorme esfuerzo eclesial y ecumenico que se está poniendo para hacer emerger la Teología India, con todas sus capacidades y ayudarla a entrar en diálogo fecundo con las otra teologías de la Iglesia y del mundo.

Aún cuando la Teologia India plantea severos cuestionamientos a nuestras formas tradicionales de entender la fe cristiana, yo considero que no es momento de dejarnos aprisionar por el miedo. Tenemos que actuar con la prudencia pastoral requerida, pero también con la necesaria audacia del Espíritu, que guía indefectiblemente al pueblo de Dios, dentro y fuera de las estructuras establecidas. La Teologia India que siempre ha estado presente pero nunca suficientemente valorada, es una vena de vida que, al irrigar en condiciones mejores no sólo a los pueblos

⁵⁰ Eleazar López Hernández, Teología India hoy, in CENAMI/ABYA YALA, Teología India - Primer Encuentro Taller Latinoamericano - Mexico, , Abya Yala, Cayambe-Ecuador, 1991, 5-17

*indígenas, sino a las iglesias, será una fuente nueva de rejuvenecimiento y de vitalidad para todos.*⁵¹

V.4. TEOLOGIA AFRO-AMERICANA

À diferença da "Black Theology" dos Estados Unidos, ela vem se construindo de maneira muito mais lenta na América Latina e no Caribe, onde porém a realidade dos cultos afro-americanos é muito mais profunda e arraigada, seja sob a forma do vodu haitiano, da santeria cubana, do shangô de Trinidad Tobago, do candomblé, macumba, xangô, batuque, saravá, no Brasil e tantas outras expressões nas regiões da afro-americana continental.

A questão negra suscitou um momento de intenso debate no Brasil, por ocasião dos cem anos da abolição da escravatura e da Campanha da Fraternidade de 1988: "A Fraternidade e o Negro". Através dos Grupos de União e Consciência Negra e dos encontros dos Agentes de Pastoral Negros, vem sendo elaborada uma reflexão, cada vez mais consistente, acerca do rosto negro de Deus, da necessidade de uma profunda conversão do cristianismo no continente que acompanhou e legitimou o processo escravista e fez-se cúmplice do racismo na sua pregação e na sua prática quotidiana. Com dificuldades, as iniciativas, em torno aos quinhentos anos, restritas inicialmente aos povos indígenas, alargaram-se para os grupos americanos, na busca da solidariedade entre todos os oprimidos. O CLAI (Conselho Latino-Americano de Igrejas) que havia criado um programa especial para os quinhentos anos, transformou-o em seguida na Pastoral aborígene, negra e contra toda discriminação, que prossegue, num esforço ecumênico para aprofundar esta questão, entre todas espinhosa para a trajetória histórica do cristianismo na América Latina e no Caribe e para sua pastoral no presente.⁵²

⁵¹ José Llaguno Farías, obispo de la Tarahumara, Presentación, in Teologia India, 3-4

⁵² cfr. CLAI, Etnias, Culturas, Teologias, Ediciones CLAI, Quito, 1996; ATABAQUE-ASETT, Teologia Afro-Americana - II Consulta Ecmênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha, Paulus, 1997

V.5. OS INTERECLESIAIS DAS CEBs E AS CULTURAS OPRIMIDAS

Podemos seguir na sucessão dos grandes encontros intereclesiais das CEBs do Brasil, o afloramento do tema das culturas. Na década de 70, os três intereclesiais estiveram mais centrados em torno da novidade eclesial das CEBs, na década de 80 em torno ao compromisso social e político das comunidades e, na década de 90, em torno à questão da cultura.

No I Encontro Intereclesial das CEBs, em Vitória - ES, (6 a 8 de janeiro de 1975), o tema foi "Uma Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus".⁵³ No segundo, ainda em Vitória - ES (29 de julho a 1o de agosto de 1976), "CEBs, Igreja, povo que caminha"⁵⁴ e, no terceiro, em João Pessoa (19 a 23 de julho de 1978), "Igreja, povo que se liberta"⁵⁵.

Na década de 80, prevaleceu a temática social na relação das CEBs com a sociedade. Em Itaipava SP (20 a 24 de abril de 1981), no IV Intereclesial, o tema foi "Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação"⁵⁶ e em Canindé - CE (4 a 8 de julho de 1983): "CEBs, Povo unido, semente de uma nova sociedade".⁵⁷ No VI Intereclesial de Trindade - GO (21-25-07-1986), uma grande romaria da terra juntou-se às CEBs de todo o país, para a celebração final do encontro cuja temática foi "CEBs, Povo de Deus em busca da Terra Prometida".⁵⁸ Em Duque de Caxias - RJ, no VII Encontro (10 a 14 de julho de 1989), a problemática latino-americana cruzou-se com a realidade local, a da sofrida baixada fluminense, uma área densamente urbana e habitada por uma população negra muito empobrecida: "CEBs, Povo de Deus na América Latina, a caminho da

⁵³ Os relatos de comunidades de base sobre sua vida quotidiana, seus conflitos e reflexões encontram-se publicados juntamente com comentários de teólogos e cientistas sociais em Vários, Uma Igreja que nasce do Povo - I Encontro Intereclesial das CEBs - Vitória (ES), Vozes, Petrópolis, 1975

⁵⁴ Os 17 relatórios das comunidades foram publicados na revista SEDOC, 9 (96), 1976: 453-576. Os textos de análise e reflexão da parte dos peritos foram publicados no SEDOC, 9 (95), 1976: 264-438.

⁵⁵ Os relatórios e comentários foram publicados nos números 115, SEDOC 11, 1978 e 118, SEDOC 11, 1979.

⁵⁶ Parte dos relatórios foi publicada no SEDOC 14 (144), 1981 e as reflexões no número especial da REB 41 (164), Petrópolis, 1981.

⁵⁷ Reflexões sobre o Encontro encontram-se na REB 43 (171), 1983 e no SEDOC, 16 (165), 1983.

⁵⁸ O material sobre o encontro foi publicado na Revista da Arquidiocese (7, 8, 9), Goiânia, 1986, assim como no SEDOC, 19 (196), 1986 e na REB 49 (183), 1986.

libertação".⁵⁹ De um certo modo, Duque de Caxias começa a antecipar a questão das culturas, temática central nos anos 90.

Em Santa Maria - RG (8 a 12 de setembro de 1992) o lema foi "CEBs, Povo de Deus, renascendo das Culturas Oprimidas".⁶⁰

Sobre o encontro de Santa Maria, comenta o teólogo João Batista Libânio: "A emergência da temática da inculturação nas CEBs produziu um efeito de profunda repercussão na vida das comunidades e na sua relação com a grande igreja. Se antes, nas décadas de 70 e inícios de 80, a temática fé e política já havia causado tensão e desconforto a entrada desta nova questão exerceu um impacto ainda mais explosivo. A emergência de uma reflexão que privilegia a questão da cultura, particularmente quando se trata da cultura religiosa, aciona energias inauditas ou abafadas. É um tema que atravessa as pessoas por dentro, acionando emoções vigorosas; permite a emergência mais nítida da questão do autoritarismo na dinâmica eclesial. "Na questão da cultura, a Igreja aparece diretamente como a força opressora. É ela que se mostra marcada por uma cultura branca, machista, ocidental e que, sobretudo nos seus centros de poder, sente dificuldade com a inculturação profunda da fé, da liturgia, da canonística no mundo negro, ameríndio e feminino. Daí o caráter explosivo do tema".⁶¹

Novamente, o tema da cultura foi escolhido para o IX Intereclesial a realizar-se de 15 a 19 de julho de 1997, em São Luís do Maranhão - MA, com o tema "CEBs e Massa" e o lema: "CEBs, Vida e Esperança nas Massas". De fato o tema enfrenta a questão da cultura de massas e da modernidade, dominante nas grandes cidades e omnipresente nos meios de comunicação social, em especial na televisão, perguntando-se sobre a maneira de estar presente e evangelizar neste novo contexto cultural. São Luís retoma, de certo modo, as questões suscitadas em Santa Maria, ao tratar do catolicismo popular como um fenômeno de massa, onde predominam elementos das

⁵⁹ Comentários sobre o VII Intereclesial encontram-se na REB 49 (195), 1989, na Revista da Arquidiocese (7, 8, 9), 285, Goiânia, 1989.

⁶⁰ Cfr. o Texto Base, Culturas Oprimidas e a Evangelização na América Latina - 8o Encontro Intereclesial das CEBs, Santa Maria - RS, 8 a 12-09-1992, Grafica Palotti, Santa Maria, 1991 e os comentários ao encontro em REB 52 (208), 1992, SEDOC 25 (235), 1992.

⁶¹ João Batista Libânio, VIII Encontro Intereclesial das CEBs (eventos no evento), in REB, 52 (208), 1992, 792, citado por Faustino Luiz Couto Teixeira, Os Encontros Intereclesiais das CEBs no Brasil, Paulinas, São Paulo, 1996, 114.

culturas populares com raízes indígenas e afro-brasileiras e ao enfrentar os desafios que vêm do pentecostalismo, de fato, a nova religião das massas empobrecidas nas grandes cidades brasileiras.⁶²

VI. SANTO DOMINGO: INCULTURAÇÃO, EVANGELIZAÇÃO E LIBERTAÇÃO

Essa questão esteve no coração do debate da IV Conferência do Episcopado Latino-americano, em Santo Domingo (12-28/10/92). Foi uma das principais responsáveis pelas dificuldades e impasses da comissão encarregada de traçar o percurso histórico da evangelização nos últimos 500 anos e pelo belo trabalho realizado pela comissão encarregada do tema: "Unidade e Pluralidade das Culturas Indígenas, Afro-americanas e Mestiças".

Esta é uma temática de "longa duração" na história religiosa da América Latina e do Caribe. A "conquista", ainda que continue como memória traumática, na consciência dos povos indígenas, que a ela sobreviveram, resta um "acontecimento" dos séculos XV e XVI. O encontro entre o cristianismo e as religiões indígenas e afro-americanas, ao contrário, faz parte do cotidiano.

Assistiu-se, em Santo Domingo, a uma importante mudança na "leitura" ou "releitura" da realidade cultural e religiosa do continente.

⁶² Cfr. Texto Base - CEBs: Vida e Esperança nas Massas - 9o Encontro Intereclesial - São Luís - MA, 15 a 19 de julho de 1997, Secretariado de CEBs/Editora Salesiana Dom Bosco, São Paulo, 1996; FRISOTTI, Heitor et alii, CEBs e Religiosidade Afro-Brasileira; SUESS, Paulo, Memória Indígena - IX Intereclesial de CEBs, São Luís, 1997; LESBAUPIN, Ivo (org.), Igreja: Comunidade e Massa, Paulinas, São Paulo, 1996; Clodovis Boff et alii, As Comunidades de Base em Questão, Paulinas, São Paulo, 1997

Pode-se resumir a anterior leitura, que prevaleceu em vários lugares do documento de Puebla (DP 1; 7; 412; 2.996), na fórmula: "radical substrato católico do continente", repetida com insistência, desde o Documento de Consulta (DCP 59) de 1977 e do Documento de Trabalho (DTP 30) de 1978.⁶³ Queria-se dizer que, em que pesem eventuais diferenças por países e regiões, a característica do continente, era sua tradição católica, que formava como que o chão e o substrato de todas as outras realidades.

A descrição que abre o excuro sobre a realidade das culturas em Santo Domingo, vai noutra direção:

"A América Latina e o Caribe configuram um **continente multi-étnico e pluricultural**. Nele convivem, em geral, povos aborígenes, afro-americanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, **cada qual com sua própria cultura que os situa em sua respectiva identidade social e religiosa.**" (226)⁶⁴

Na visão de Puebla, o desafio da evangelização era como manter vivo este "**radical substrato católico**", fortalecendo-o e enriquecendo-o para os embates da cultura moderna, urbana e

⁶³ CELAM, Conclusões da Conferência de Puebla - Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina, São Paulo, Paulinas, 1979 (DP); CELAM, Documento de Consulta a Puebla (DCP), Bogotá, 1977; CELAM, La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina, Documento de Trabajo, (DTP), Bogotá, 1978

⁶⁴ Deve-se notar que esta passagem da comissão 26, onde se afirma claramente o caráter multi-étnico e pluricultural da realidade latino-americana e caribenha, gerando a partir das culturas, a respectiva **identidade social e religiosa (226)**, foi alterada no documento final, de modo a negar que à pluralidade cultural e social, corresponda igualmente uma pluralidade religiosa. Retomou-se a perspectiva de Puebla do "radical substrato católico", através de duas alterações:

1. Não se fala mais de "identidade religiosa", mas de "cosmovisão de cada povo";

2. Acrescenta-se uma frase que é praticamente a negação da anterior descrição da realidade: "Eles buscam, porém, uma unidade a partir da identidade católica". (SD 244)

Neste e noutros pontos, que indicaremos no trabalho, fica clara a tensão entre a perspectiva da comissão 26, "Unidade e pluralidade das culturas indígenas, afro-americanas, mestiças", formada por bispos provenientes em sua maioria de áreas indígenas ou afro-americanas e a que reinava nos setores próximos à orientação da Pontifícia Comissão para a América Latina (CAL) na comissão de redação. Os integrantes da comissão 26 foram: D. Carlos Maria Ariz Bolea (Panamá), D. Gerardo Flores Reyes (Guatemala), D. Zacarias Ortiz Rolón (Paraguai), D. Luis Sainz-Hinojosa (Bolívia), D. Erwin Kräutler (Brasil), D. José Dammert Bellido (Peru), D. Victor Hugo Martínez Contreras (Guatemala), D. Pedro Meurice Estiu (Cuba), D. José Maria Pires (Brasil), Pe. Gabriel Rodríguez Hernández (Guatemala), Pe. Adolfo Damian Josepa (Curaçao).

Na comissão de redação, a terceira parte relativa à cultura foi assumida por D. Javier Lozano Barragan, bispo de Zacatecas no México, por muitos anos teólogo do então secretário e depois presidente do CELAM, hoje cardeal Alfonso Lopez Trujillo.

industrial com seu corte secularizante e para o assalto das seitas. Era, igualmente, como torná-lo mais impregnado da "doutrina" católica e "purificado" de superstições e desvios.

Santo Domingo parte da diversidade, étnica e cultural, que plasma diferentes identidades não só sociais mas também religiosas.

Qual seria, nestas circunstâncias, a questão crucial para a nova evangelização?

- A do confronto para preservar a "identidade católica", ou a do diálogo ecumênico e do diálogo inter-religioso;

- a de livrar o catolicismo, das "superstições" que se lhe colaram à pele, nesta larga convivência histórica, com populações indígenas e africanas?

- A de continuar combatendo incansavelmente o "sincretismo" que entrelaçou, no "novo mundo", crenças e ritos de matriz européia, com os de matriz africana e americana ou o de abrir-se à riqueza cultural, espiritual e religiosa destas outras tradições, a fim de reconhecer e acolher, de forma consciente e positiva, o longo processo de trocas mútuas, que apontam na direção de um cristianismo inculturado?

- Alcançar uma evangelização inculturada, não seria o desafio e a tarefa principais dos cristãos e de suas Igrejas na América Latina e no Caribe, para os anos vindouros?

Isto implica, certamente, uma revisão histórica, certamente difícil e penosa, da assim chamada "primeira evangelização" e dos seus métodos e de posteriores intentos de "europeização", "romanização", "purificação" na vida do catolicismo latino-americano. O mesmo desafio se coloca para o rosto norte-americano de boa parte do protestantismo de missão ou do rosto germânico do luteranismo de imigração.

Como se desenvolveu esse debate em Santo Domingo e mais precisamente, como foi tratada a questão da "inculturação"?

VI.1. O TEMA DA INCULTURAÇÃO

O debate atravessou transversalmente, como uma espécie de questão de fundo, quase todas as 30 comissões de trabalho em que se subdividiu a assembléia de Santo Domingo. Escolhemos apenas duas dentre elas, ambas com os pés bem fincados no debate atual. A primeira, com os olhos postos mais no futuro: a comissão 26 -"**Unidade e Pluralidade das culturas indígenas, afro-americanas e mestiças**"; a segunda encarregada de perscrutar o passado: a comissão 2, a de História, dedicada a situar a profissão de fé inicial, "**nos 500 anos da primeira evangelização**". Na Comissão de História, a questão do perdão polarizou a diferença de visões e perspectivas; na outra, travou-se o debate entre duas perspectivas distintas: a da "**inculturação do evangelho**" e a da "**evangelização da cultura**".