

NA PERSPECTIVA DOS COLONIZADOS

Uma leitura decolonial de Las Casas e das Conferências do CELAM

*Welder Lancieri Marchini**

*Mestre em Ciências da Religião, PUC/SP

Resumo:

Relatos de povos nativos que questionam a colonização são cada vez mais comuns e presentes, principalmente quando olhamos para a recente história latino-americana. Os sistemas missionários da colonização das Américas são cada vez mais questionados e se mostram historicamente equivocados. Pensar numa teologia ou uma religião que busque um diálogo com a realidade do índio ou, posteriormente, do negro, dos pobres, dos moradores de favela das metrópoles do século XXI, é pensar numa religião decolonial. Não há como produzir diálogo com a realidade local sem tomarmos consciência que, em grande parte da história, houve uma teologia hegemonicamente eurocêntrica. Adequar o nativo aos costumes europeus – sejam eles religiosos ou não – se constitui como um processo análogo à colonização que pouco coincide ou se sintoniza com a proposta de Jesus e seus evangelhos que é muito mais processual e propositivo e menos impositivo

Palavras-chaves: Bartolomeu de Las Casas: Leitura Decolonial; Experiência Religiosa: Decolorizando a Teologia; Opção pelos Pobres: Medellín, Puebla, Aparecida.

Abstract:

The reports on the native people questioning colonization are increasingly common and noticeable, especially when

we look at the recent Latin American history. The missionary strategies of colonization of the Americas have been increasingly challenged and are historically wrong. Think of a theology or a religion that seeks to dialogue with the Indigenous people or, subsequently, with blacks, the poor, the residents of the slums of major cities of the 21st century, is thinking of decolonized religion. There is no way to produce a dialogue with local reality without recognizing that along the history, there was always a hegemony of the Eurocentric Theology. Suit the native to European customs – be they religious or not – is a process analogous to the colonization that little matches or if tunes with the proposal of Jesus and his Gospel that is more procedural, propositional, and less imposing.

Key words: Las Casas: Decolonial reading; Religious Experience: Decolonizing Theology; Option for the poor: CELAM (Medellin, Puebla, Aparecida).

Introdução

Relatos de povos nativos que questionam a colonização são cada vez mais comuns e presentes, principalmente quando olhamos para a recente história latino-americana. Os sistemas missionários da colonização das Américas são cada vez mais questionados e se mostram historicamente equivocados. Em visita à América Latina em 1980, João Paulo II escuta do líder guarani Marçal Tupã-y:

Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto, não, Santo Padre. O Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Esta é a verdadeira história. Nunca foi contada a verdadeira história de nosso povo, Santo Padre.¹

¹ E. HOORNAERT, *História do Cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 83; referência à B. PREZIA e E. HOORNAERT, *Esta terra tinha dono*. São Paulo: FTD, 1990.

Em La Paz, no ano de 1983, um grupo de índios devolve a Bíblia ao mesmo papa pedindo: *Por favor, leve a sua Bíblia e a dê aos nossos opressores, cujos corações e cérebros precisam mais de seus preceitos morais*. Em partes, a responsabilidade por esta história de colonização e supressão das populações locais recai sobre a Igreja e sua prática religiosa que muitas vezes andou de braços dados com as práticas colonialistas.

Pensar numa teologia ou uma religião que busque um diálogo com a realidade do índio ou, posteriormente, do negro, dos pobres, dos moradores de favela das metrópoles do século XXI, é pensar numa religião decolonial. Não há como produzir diálogo com a realidade local sem tomarmos

consciência que, em grande parte da história, houve uma teologia hegemonicamente eurocêntrica. Adequar o nativo aos costumes europeus (sejam eles religiosos ou não) constituiu-se como processo análogo à colonização que pouco coincide ou se sintoniza com a proposta de Jesus e seus evangelhos que é muito mais processual e propositivo e menos impositivo.

Tomaremos dois momentos históricos como ícones de iniciativas decoloniais. O primeiro deles será o trabalho dos dominicanos no Caribe e, sobretudo, as iniciativas e discursos de Bartolomeu de Las Casas que, a partir de 1511, condenará a escravidão indígena. Num segundo momento nos debruçaremos sobre as conferências do episcopado latino-americano, principalmente as de Medellín (1968), Puebla (1979) e Aparecida (2007) na tentativa de entender sua busca de um diálogo – ou uma adaptação ou ainda implementação – entre o Concílio Vaticano II e a realidade da América Latina.

Ao estabelecer alguns pontos em comum entre o trabalho de Las Casas e as Conferências de Medellín, Puebla e Aparecida poderemos entender como se constituiu uma teologia e uma religiosidade latino-americana que busque constituir-se como fruto de sua própria história. Ela se difere de uma teologia ou história colonial, onde se busca implantar modelos e pensamentos já estabelecidos pela Colônia, embasados numa perspectiva de que o colonizador europeu constituiu-se como um modelo ou ideal a ser copiado. O colonialismo teológico prescinde do fato que também a teologia e a religião europeia são fruto de inúmeras construções hermenêuticas onde teólogos buscaram, por exemplo, na Patrística, um diálogo com o Helenismo; e na Escolástica, com a filosofia aristotélica que chegava à Europa por meio dos mouros. Assim assumimos a teologia, em sua concepção, como fruto de um diálogo decolonial que busca estabelecer-se com a realidade local do sujeito histórico.

1. A supressão colonial

Entender os processos colonizadores da sociedade latino-americana é entender uma história marcada por uma imposição eurocêntrica que se manifesta ora por uma imposição cultural aos povos indígenas, e constantemente pela exploração, seja dos recursos naturais, seja da mão de obra. Para entendermos os aspectos religiosos deste processo o caminho não se faz muito diferente. Os modelos de organização

religiosa sejam eles de missões, *encomiendas* ou reduções, têm pouco de construção dialógica com as culturas locais. Essa dialogicidade acontece mais como iniciativa heterodoxa de alguns religiosos que como princípio ortodoxo missiológico e eclesial. Contudo nos é claro que mesmo o trabalho realizado na perspectiva de assegurar a dignidade dos povos indígenas está imbuído de um contexto e parâmetro europeu de evangelização dos povos.

1.1. A atuação de Bartolomeu de Las Casas

Na perspectiva dos colonizadores, *a condição primeira para converter os nativos à fé e à vida cristã era reduzi-los a seu modo europeu de vida.*² Os povoados indígenas, primeiramente chamados *encomiendas* e posteriormente desenvolvendo-se em reduções, não respeitavam as diferentes etnias e costumes nativos. A intenção era domesticar o índio para depois selecionar aqueles que tinham propensão a determinados trabalhos.

Pensar a colonização na perspectiva indígena não significa sacralizar o índio em detrimento do europeu. Antes, trata-se de uma reflexão na perspectiva do colonizado. Temos poucos dados históricos para pensarmos a colonização na perspectiva dos índios. Mas, algumas iniciativas de clérigos europeus nos auxiliam numa aproximação desta perspectiva. Um dos primeiros a perceber que a colonização traz em si uma violência inerente a ela é Bartolomeu de Las Casas, que ainda jovem partiu de Sevilla, na Espanha, em companhia de seu pai, para terras americanas na intenção de aqui trabalhar nas *encomiendas* como doutrineiro nas *Índias Ocidentais*.³ Ele aproxima a chegada dos europeus à ideia de invasão, mas isso já em sua velhice.⁴ A vida do frade dominicano será um processo de descoberta do índio como sujeito histórico. Primeiramente os dominicanos procurarão defender os povos indígenas contra a violência dos colonizadores cristãos. Há uma guinada soteriológica: *quem precisa de salvação não é o índio que será batizado, mas o europeu que escravizava.*⁵

Mas Las Casas não está sozinho. Ele compartilha da opinião de uma comunidade dominicana que exerce seu trabalho em Santo Domingo. E o fato que marca iconicamente a guinada da posição dos dominicanos acerca da relação entre colonizadores e indígenas acontecerá no dia 21 de dezembro de 1511. Por ocasião da escolha do superior Frei Pedro de Córdoba, Frei Antônio de Montesinos, descrito como exímio pregador, sobe ao púlpito e numa pregação sobre João 1,

² M. C. DOMEZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 66.

³ A colonização das Américas, também chamadas à época de *Índias Ocidentais* não aconteceu sem conflitos, sejam eles políticos ou religiosos. Sobre as questões religiosas relacionadas ao processo de colonização. Cf. M. C. DOMEZI, *Deuses em guerra e pacto na América Latina colonial*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

⁴ Cf. E. HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, ob.cit., pp. 93-94.

⁵ M. C. DOMEZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*, op. cit., p. 66.

23: *Uma voz que clama no deserto*, ele denuncia a prática de escravidão como pecado e, a partir de então, os frades dominicanos se negam a dar absolvição àqueles que mantêm sob sua propriedade escravos indígenas. Estavam presentes na missa alguns fidalgos e o filho de Cristóvão Colombo, Diego Colombo, que era vice-rei e governador das Índias. Os presentes em nada ficaram satisfeitos com o que foi dito pelo frei dominicano e pelo que consta não houve nenhuma conversão em consequência imediata da pregação.

Logo após o sermão, Montesinos vai à Espanha junto com seu superior Pedro de Córdoba para expor sua visão ao rei. É criada uma comissão para estudar o caso e surgem as *leis de Burgos*, que se colocavam contrárias à violência contra os índios, mas favoráveis à sua colonização. Para viabilizar o trato com os indígenas assumem-se as *encomiendas*. As leis não serão aceitas pelos dominicanos nem tampouco colocadas em prática pelos espanhóis. Diante de tal impasse, o superior da comunidade dominicana de São Domingos, Pedro de Córdoba, pede ao rei Fernando a permissão de trabalharem na costa Venezuelana sem a presença dos espanhóis, fato que veremos posteriormente.

O sermão de Montesinos é momento paradigmático para o trabalho missionário de Las Casas. Segundo relato do próprio Las Casas, Montesinos critica o modo como os colonizadores entendem sua relação com os índios. Assim retrata as breves palavras de Montesinos:

Dizei com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestável guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia?⁶

O sermão de Montesinos traz a preocupação com o modo como os índios são tratados. Segundo ele, os colonizadores modificam as estruturas e modo de vida daqueles que viviam em terras *mansas e pacíficas*. Não há preocupações propriamente religiosas. Sobre a ausência de uma preocupação de cunho religioso, Las Casas transcreve a fala de Montesinos: *E que cuidado tendes de que alguém os doutrine, conheça seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as*

⁶ P. SUESS, *A conquista espiritual da América espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 407.

⁷ Idem, p. 408.

*festas e domingos?*⁷ Não há no sermão de Montesinos e na comunidade dominicana de Santo Domingo, uma preocupação com a conservação da cultura indígena propriamente dita. Há, ao nosso modo de ver, uma indagação sobre a não humanização dos processos de colonização.

⁸ Cf. C. JOSAPHAT. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 25.

Mas a conversão de Las Casas com relação aos índios acontecerá, segundo Josaphat, na ilha de Cuba, na vigília da festa de pentecostes em 1514.⁸ Ao preparar seu sermão para a celebração ele se depara com o texto de Eclo 34,20 que diz: *É imolar o filho sob olhos do pai, oferecer um sacrifício com os bens dos pobres*. Neste dia ele decide libertar os índios que mantinha em suas *encomiendas* e também decide desfazer-se de seus bens.⁹ Isso demarcará uma guinada na vida missionária de Las Casas que buscará estabelecer um diálogo com a cultura indígena para além do modelo de colonização espanhola. Na intenção de estabelecer um método de evangelização que não fizesse uso da violência ele participará de uma iniciativa missionária em Cumaná, na costa da Venezuela.

⁹ Idem, pp. 27-28.

1.2. A experiência religiosa de Cumaná

Cumaná nos mostra que a ideia de Las Casas de separar religião e colonização, viável em 1516, por autorização do rei Fernando, esbarra nos limites de sua visão acerca da organização religiosa europeia. Os métodos missionários eurocêntricos não entendem que o índio pode se constituir como ser religioso dentro da cultura indígena.

¹⁰ Cf. E. HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 175.

A experiência missionária de Cumaná seria a mais radicalmente oposta à colonização.¹⁰ Seria um anacronismo analisarmos a atuação de Las Casas para além do respeito com os índios, considerando que também ele não consegue enxergar que os índios poderiam se constituir a partir de sua própria cultura. Las Casas ainda apresenta a ideia de que o índio deve ser colonizado. Mas o não uso da violência mostra um rompimento substancial com os métodos utilizados pelos colonizadores; isso nos permite entender que ele trazia consigo aspectos de uma teologia decolonial.

¹¹ Idem, p. 177.

Mais tarde, com a morte do rei Fernando e o governo do imperador Carlos V, é aprovado um plano de evangelização que ocupará uma faixa de 800 km na costa Venezuelana, região maior que a ocupada pelo trabalho dominicano. Mas novas complicações fazem com que os índios invadam o convento matando um frade franciscano e cinco leigos.¹¹

Segundo Hoornaert, a experiência de Cumaná enfrentará seu fracasso por dois motivos. O primeiro é a falta de preparo

para uma experiência de evangelização sem o uso da violência e o segundo foi o surgimento de um navio espanhol que começou a prender os habitantes locais. Sem saber identificar as diferenças entre os dominicanos e os demais europeus, os indígenas se rebelaram matando vários missionários.¹²

Na discussão com os europeus acerca dos sacrifícios humanos, Las Casas faz uso da ideia de Montaigne, que define a barbárie como uma concepção formulada a partir da relação com o culturalmente diferente. Juntamente, Las Casas questiona a universalidade do catolicismo europeu.¹³ Uma teologia da missão ou dos processos de evangelização só é possível porque os dominicanos apresentam um maior empenho nos estudos teológicos se os compararmos a outras ordens religiosas.¹⁴

O grande problema da relação dos colonizadores com os índios é que enxergavam que estes eram totalmente ignorantes em relação a qualquer conhecimento ou vivência religiosa e, portanto, era necessário educá-lo como quem educa a uma criança que deve aprender tudo. O modelo da redução buscará ser viável, saindo da lógica colonial, mas estando ainda longe de ser um modelo que vise a construção do índio como sujeito religioso. Hoornaert entende o modelo das reduções como um modelo de adaptação onde o missionário respeitava e usava a língua indígena e alguns de seus costumes.¹⁵

O procedimento defendido por Las Casas no projeto de 1520 em Cumaná buscava construir comunidades indígenas onde o índio pudesse ser catequizado livremente.¹⁶

Ainda descreve León acerca do trabalho de Las Casas em Cumaná que

O projeto evangelizador de Las Casas consistia em estabelecer “povoados de índios livres” na costa de Pária a Cumaná, na Venezuela, e em Verapaz, na Guatemala. Las Casas favorecia um ambiente, uma disposição de liberdade como condição indispensável para que se possibilitassem a pregação e o crescimento espiritual.¹⁷

Os princípios teológicos de Las Casas entendem que os índios são parte da Igreja e imagem do Cristo flagelado; o Estado deve respeitar a todos e não unicamente aos colonizadores; a eucaristia deve ser celebrada em diálogo com a vida; o único modo de evangelizar é pelo diálogo e não pelo uso da violência; os índios são potencialmente corpo de Cristo. Aos poucos Las Casas se abre a uma atitude que podemos categorizar como *decolonial no sentido de dar vazão à cultura local* como ambiente a partir do qual se produz teologia.

¹² Idem, p. 175.

¹³ Cf. E. HOORNAERT. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 104.

¹⁴ Cf. E. DUSSEL. *Historia general de la iglesia en América Latina: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, p. 553.

¹⁵ Cf. E. DUSSEL, *As Reduções: um modelo de Evangelização é um controle hegemônico*. In E. HOORNAERT (org.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Ed. Paulinas. 1982, pp. 11-13.

¹⁶ Idem, pp. 13-14.

¹⁷ M. A. RODRIGUES LEÓN, *A Invasão e a Evangelização na América Latina (Século XVI)*. In E. DUSSEL (org.), *Historia liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 85.

Las Casas também não pode ser confundido com um romântico, que enxerga o índio como um bom selvagem, mas segundo Dussel, é capaz de enxergar o outro como outro. Numa crítica ao sistema eurocêntrico que quer se universalizar, Las Casas é capaz de enxergar as injustiças de uma **alienação do outro**.¹⁸ O europeu colonizador apresenta uma limitação. Não reconhece no indígena o outro, mas alguém que é o mesmo, em continuação de seu projeto europeu, e por isso pode ser suprimido ou colonizado.

Para Dussel, Las Casas denuncia uma dialética do conquistador, onde o outro, o bárbaro, o índio, só pode ser visto como inimigo, o infiel. O índio é a expressão do não-ser por ser diferente.¹⁹ Deus não pode se manifestar naquele que é diferente do conquistador, portanto, ou o conquistado se rende à universalização europeia ou será suprimido pois nesta lógica não há lugar para o diferente. A evangelização deve ter como critério uma postura de alteridade, que seja capaz de perceber o outro como um outro que tem sua própria cultura e dignidade.²⁰

Numa reflexão mais teológica Josaphat diz que

sua experiência de colonizador foi preciosa. Fez-lhe tocar com as mãos a realidade da conquista, da dominação, da exploração do Novo Mundo. Foi-lhe dado descobrir o outro, identificar-se com os *Índios*, não apenas ter dó deles, mas estimá-los, apreciá-los nos seus valores humanos realçados por seus sofrimentos.²¹

Os colonizadores organizam sua relação com os indígenas a partir de aldeamentos, também chamados de reduções ou missões. Diz Hoornaert que estudar a organização dos aldeamentos se torna muito diferente de estudar a Igreja a partir de suas paróquias ou dioceses ou de outras formas de organização como a vida religiosa. Para ele, *os aldeamentos brotaram do chão latino-americano, eles exprimem o modo pelo qual os europeus se confrontaram com indígenas, – colonizadores com colonizados*.²²

2. Decolonizando a teologia

A ideia de criar uma teologia católica por excelência carrega consigo um fundo de supressão europeia. Na prática é como se a teologia pensada e formulada a partir das experiências europeias fosse o suficiente para a vivência e formulação teológica do restante do mundo cristão-católico. Pensar uma

¹⁸ Cf. E. DUSSEL, *Historia general de la iglesia en América Latina: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, pp. 286-287.

¹⁹ Idem, p. 297.

²⁰ Idem, pp. 298-299.

²¹ C. JOSAPHAT. *Las Casas: Deus no outro, no social e na luta*, op. cit. p. 7.

²² E. HOORNAERT (org.), *Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 5.

teologia sem o diálogo com a realidade é uma negação da própria história da teologia. Ou não seria a formulação teológica da Trindade um diálogo com a Filosofia grega?

Já preocupado com o contexto latino-americano, Dussel afirma que

A teologia latino-americana só pode surgir depois de levar em conta a compreensão cotidiana histórica, isto é, econômica, cultural, política. Dai surge a teologia. Por que? Porque os europeus sempre fizeram teologia europeia, a partir do cotidiano europeu; nós a imitamos, alienando-nos. Somente voltando à nossa realidade descobrimos uma história oculta desde o século XVI. Então sim, começa a ser novamente possível a teologia na igreja latino-americana; e este fato é muito auspicioso.²³

Antes de um pensamento autônomo, no sentido de um diálogo com a própria história, todo o cristianismo latino-americano é colonial. Desde a chegada de Colombo inicia-se uma relação entre a Igreja católica e os índios baseada na Cristandade espanhola, que tinha como artimanha o controle por parte do rei na nomeação de seus bispos e consequentemente a íntima e tensa relação entre a monarquia e o clero.²⁴

A teologia decolonial, ou pós-colonial, surgirá da necessidade da teologia de se emancipar das produções eurocêntricas, já distantes do cotidiano e consequentemente muito teorizadas.²⁵ Uma teologia é decolonial quando passa a não pensar a partir do centro, seja ele cultural, político, econômico, geográfico ou mesmo religioso, mas a partir das fronteiras, do contato destas realidades do centro com a periferia que elas colonializam.²⁶

Montesinos é a primeira voz decolonial que a Igreja latino-americana apresenta com maior expressão. Em sua pregação referente ao terceiro domingo do advento no ano de 1511 diz *eu sou a voz que clama no deserto*. E realmente o era. Os dominicanos presentes nas Índias Ocidentais serão vozes dissonantes das dos missionários do mesmo período. Segundo Dussel, a denúncia do trabalho dos encomienderos como pecado mortal vem de uma leitura que busca dar um sentido teológico para a história.²⁷

Sendo parte deste grupo, Bartolomeu de Las Casas será uma outra voz profética e decolonial. Como vimos anteriormente, ele se deu conta da contradição presente na relação de seu discurso e suas práticas. Antes *encomiendero*, agora libertará os índios e procurará colocar em prática um projeto

²³ E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana: Interpretação histórico-teológica*. Tomo I, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 28.

²⁴ Cf. E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana*. Tomo I, op. cit., pp. 57-59.

²⁵ Cf. J. DUGGAN. Dissonância epistemológica: descolonizando o "cânon" teológico pós-colonial. Em *Concilium*, 350 (2013/2), p. 16.

²⁶ E. DUSSEL, Descolonização epistemológica da teologia. Em *Concilium*, 350 (2013/2), p. 27.

²⁷ Cf. E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana*. Tomo I, p. 60.

de evangelização pacífica que se concretizará na tentativa de evangelização indígena de Cumaná, no norte da Venezuela. Las Casas passa a defender uma colonização que começa a tomar os moldes de evangelização, não fazendo uso de força ou violência, sendo mais propositiva que impositiva. Suas ideias acerca dos processos de evangelização foram compiladas no livro *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*.²⁸

²⁸ B. de LAS CASAS. *Obras completas*. Vol. I: Único modo de atrair todos os povos á verdadeira religião. São Paulo: Paulus, 2005.

²⁹ Cf. E. DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana: História, colonialismo e libertação*. Tomo II. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, pp. 58-59.

³⁰ Cf. E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana: Tomo I*, op. cit., pp. 28-29.

³¹ Aqui optamos por trazer as conclusões das conferências que tratam com maior expressividade da questão da opção pelos pobres. Por isso não consideraremos, para os fins deste trabalho, as conferências do Rio de Janeiro (1955) e a de Santo Domingo (1992).

Las Casas faz parte daqueles que por primeiro perceberam que a vivência religiosa estava a serviço do colonialismo e da exploração das terras latino-americanas, principalmente à procura do ouro presente nesta região.²⁹ Esta prática religiosa, aos poucos, formula sua própria teologia que legitima a exploração do índio não o considerando enquanto “outro”. Não há uma teologia na perspectiva do índio. Há somente uma teologia que legitima o agir europeu.

Mas é somente em 1968 que teremos uma teologia latino-americana propriamente dita, se diferenciando das demais por um estreito diálogo com a realidade histórica em que se vive.³⁰ Do diálogo estabelecido entre o Concílio Vaticano II (1962-1965) e o contexto latino-americano se dá com as conferências do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) que acontecem primeiramente em Medellín, e depois em Puebla e Aparecida.³¹

3. A opção pelos pobres como ápice histórico de uma teologia decolonial

Medellín acontece como o maior momento da Igreja latino-americana e caribenha no sentido de uma construção teológica que dialogue com a história e a realidade local. Ainda sobre o espírito de *aggiornamento* conciliar, o episcopado da América Latina e do Caribe busca fazer uma leitura do Concílio a partir da própria realidade histórica latino-americana. Mas, para entendermos como este diálogo se estabelece, faz-se necessário trazermos, mesmo que brevemente, as mudanças sociais que se faziam presentes neste continente.

A década de 1960 a América Latina vive transformações políticas que impactarão diretamente na organização pastoral da Igreja. Os regimes ditatoriais irrompem em vários países financiados pelo governo norte-americano que queria frear a entrada do comunismo que por sua vez ganhava força com a revolução cubana (1959) e com a polarização da Guerra Fria. Em âmbito religioso cria-se uma tendência de dividir o clero e o episcopado entre aqueles que se submetiam

ou concordavam com os regimes totalitários e aqueles que eram vistos como comunistas por se identificarem com as lutas sociais.

Juntamente com esta situação política, apresentam-se também as consequências das sucessivas crises do capitalismo do século XX. É crescente o número de desemprego e diminuem-se os salários, as condições de alimentação e saúde. Consequentemente há uma maior mobilização popular principalmente envolvendo operários e camponeses.³² Os governos ditatoriais, espalhados por toda a América Latina, aumentam a repressão a qualquer forma de manifestação popular, trabalhista ou estudantil. No Brasil o presidente Arthur da Costa e Silva (1967-1969) dita o Ato Institucional n. 5, que dá plenos poderes ao presidente da república e é utilizado na prática como forma de repressão.

No âmbito religioso vive-se a efervescência do Concílio Vaticano II. A proposta de diálogo da Igreja com a modernidade é recebida com bons olhos pelo episcopado latino-americano. Mas, historicamente há um hiato. A América Latina e o Caribe vivem – paralelamente à modernidade europeia – reverberações de um processo de colonização. O diálogo da Igreja com o mundo moderno, impedido por Pio IX, não tinha o mesmo impacto nas terras latino-americanas e caribenhas. Os dilemas humanos que aqui se faziam presentes diziam respeito aos sistemas políticos e econômicos que a cada dia se mostravam mais incapazes de converter-se em dignidade à pessoa humana, ou no mínimo não estavam preocupados com isso. Esse diálogo com a modernidade, no contexto latino-americano, ganhará contornos de um diálogo com a realidade social que culminará na opção pelos pobres. Libânio aponta os escritos do Vaticano II e também a encíclica *Populorum progressio* (1967) que tratou do tema da pobreza e da Igreja no chamado terceiro mundo como aberturas para a opção pelos pobres na Igreja latino-americana.³³

O Concílio Vaticano II, por sua vez, busca um retorno às fontes, o que na prática será entendido como uma valorização da Igreja local, lugar da atuação concreta da comunidade cristã.³⁴ Em Medellín tal leitura será feita a partir da opção pelos pobres. O Concílio Vaticano II fará uma valiosa leitura na perspectiva antropológica, mas o fará de forma genérica e muito influenciada pelo contexto europeu e sua relação com a modernidade.³⁵

Cecília Domezi enfatiza a escolha do termo: *auscultar para falar do movimento conciliar de escuta da realidade humana*.³⁶ Na América Latina e no Caribe esse mesmo mo-

³² Cf. E. DUSSEL. *Caminhos de libertação latino-americana*. Tomo I, op. cit, p. 47.

³³ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 22.

³⁴ Cf. M. C. DOMEZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 60.

³⁵ Idem, p. 62.

³⁶ Idem, pp. 66-67.

vimento terá como fruto a escolha do método ver-julgar-agir como forma entendimento da realidade social e eclesial e consequentemente como entendimento de um método de evangelização.

Somando-se as questões sociais, latentes na América Latina e no Caribe, com as influências do Concílio Vaticano II, o episcopado latino-americano e caribenho se mobilizará para a organização de sua segunda conferência que acontecerá em Medellín, na Colômbia, e que será o momento de maior autonomia teológica e pastoral da Igreja deste continente. Medellín se constituirá como um momento de forte apelo decolonial. É importante entender que uma teologia decolonial não se identifica com despotismo ou arbitrariedade, mas sim com uma construção teológica que dialogue com a realidade vivida pelo ser humano.

3.1. Medellín: a leitura latino-americana do Concílio Vaticano II

Impulsionados pelas reflexões e pelo espírito de *aggiornamento* que tomava a Igreja no período pós Vaticano II (1962-1965), o episcopado latino-americano organiza a sua segunda Conferência.³⁷ Na verdade a conferência, acontecida em 1968 foi convocada pelo próprio papa Paulo VI, mas acabou por transpor a ideia de uma simples conferência e constituiu-se um momento paradigmático para a Igreja latino-americana representando um forte momento eclesiológico.

Medellín rompe com a linha apologética presente na conferência do Rio de Janeiro (1955) e se envereda pelos caminhos da realidade social tão latente na América Latina da segunda metade do século XX.³⁸ Deixou-se de lado uma construção teológico-dedutiva para assumir-se uma postura de dialogicidade com a sociedade latino-americana. Mais que um momento de aplicação do Concílio, Medellín se concretiza como um momento histórico de descoberta da América Latina e do Caribe.³⁹

Na abertura do Congresso Eucarístico de Medellín, que antecedeu a Conferência, o enviado do papa, Mons. Lercano, diz que *o Congresso conclui uma era começada com a colonização da América Latina, com uma ativa e radical religiosidade católica, e abre uma nova era, alimentada pelo espírito do Vaticano II, singularmente atenta às mais profundas exigências do evangelho.*⁴⁰ Essa decolonialidade terá como ápice a opção pelos pobres firmada pela Conferência.

Nas palavras de Libânio, *em termos concretos, a Igreja da América Latina fez a corajosa opção pelos pobres, sem adjeti-*

³⁷ CELAM, *Conclusões da Conferência de Medellín*. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 1998. Abreviatuta: Med.

³⁸ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano*, op. cit., p. 23.

³⁹ Cf. E. DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana*. Tomo I, op. cit., pp. 66-67.

⁴⁰ Apud E. DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana: Interpretação histórico-teológica*, op. cit., pp. 68-69.

vos, em todos os campos, no sentido da libertação em relação às estruturas de opressão.⁴¹ Libânio se refere à Puebla, onde a opção pelos pobres ganhará adjetivos como, p. ex., o da opção preferencial que nos remete à ideia de não exclusivismo.

A Conferência denuncia a pobreza material e deixa claro que fala especificamente da ausência de bens materiais, ao distingui-la da pobreza espiritual e da pobreza como compromisso evangélico assumido pelos religiosos (Med., n. 14,4). Esse comprometimento leva a Igreja a assumir-se também como pobre, fazendo-se pobre com os pobres (Med., n. 14,5-7). Surgem nesta época muitas comunidades religiosas na periferia, com o intuito de fazer-se pobre com os pobres, de estabelecer um diálogo profundo e eficaz com os que vivem as piores consequências da crueldade das crises do capitalismo.

A opção pelos pobres feita em Medellín está para além de uma escolha pelo assistencialismo ou de uma ideia colonialista de evangelização onde o europeu traz uma verdade revelada e o colonizado a recebe (cf. Med., n. 14,9). O pobre passa a ser visto como sujeito de sua própria evangelização. Diz Domezi que *a Igreja dos pobres, que tomou corpo na América Latina, é aquela na qual os pobres são sujeitos e agentes de sua história e de sua comunidade eclesial* e continua dizendo que

as comunidades eclesiais de base (CEBs) são sua concretização mais visível. Com um novo modo de constituir Igreja, pela iniciativa e ação de cristãos, mulheres e homens, situados na base da pirâmide social e na base leiga da Igreja institucional, eles ainda eram insipientes em 1968.⁴²

Não se explicita, nas conclusões de Medellín, a opção pelos pobres, mas se faz uma reflexão da ação cristã diante da pobreza que é denominada, pós-conferência, como uma opção pelos pobres. O pobre será visto como sujeito de sua própria história e, conseqüentemente, de sua própria evangelização. Há neste parâmetro influências diretas do educador brasileiro Paulo Freire, com e suas práticas pedagógicas visando à autonomia e à libertação do oprimido.⁴³

Medellín não é um acontecimento apenas de cunho latino-americano e caribenho. Ele é um acontecimento paradigmático que terá maior alcance eclesial e social. Ele dá voz à periferia, seja das cidades, seja do mundo subdesenvolvido ou oprimido. *Medellín representaria uma Igreja na América Latina* ou Igreja latino-americana? Dussel fala de um desejo

⁴¹ J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano*, op. cit., p. 24.

⁴² M. C. DOMEZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*, op. cit., p. 69.

⁴³ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano*, op. cit., p. 22.

⁴⁴ Cf. E. DUSSEL, *Caminhos de libertação latino-americana: Interpretação histórico-teológica*, op. cit., p. 64.

de emancipação,⁴⁴ mas não desejo cismático. Medellín deixa transparecer uma Igreja que não mais se conforma em implantar um modelo europeu-colonial. Antes, ela quer possibilitar ao povo latino-americano e caribenho, a experiência de Jesus de Nazaré que se dá historicamente. Como a realidade da pobreza latino-americana clama por justiça e atenção, é imprescindível fazer a opção pelo pobre.

3.2. Puebla: entre o arrefecimento e a continuidade da opção pelos pobres

O grande diálogo estabelecido entre Medellín e a sociedade latino-americana sofre com as reações dos setores mais conservadores da Igreja e suas consequências serão vistas em Puebla (1979).⁴⁵ Diante de um arrefecimento das lutas sociais, alas mais conservadoras, inspiradas pela ascensão de João Paulo II ao papado (1978), conseguiram se opor à teologia da libertação. O CELAM será espelho dessa nova tomada conservadora. Seus argumentos serão a de que Medellín haveria sido influenciado por linhas marxistas, que o magistério não estava sendo obedecido e que se radicalizava a opção pelos pobres dando-lhe contornos mais políticos que religiosos.⁴⁶

⁴⁵ CELAM. *III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano: a evangelização no presente e no futuro da América Latina, Puebla: Conclusões*. São Paulo: Loyola, 1979. Abreviatura: DP.

⁴⁶ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano*, op. cit., p. 28.

⁴⁷ Cf. E. DUSSEL *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança*. Vol. 3: Em torno de Puebla – 1977-1979. São Paulo: Loyola, 1983, p. 513.

⁴⁸ Idem, pp. 514-515.

⁴⁹ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Conferências gerais do episcopado latino-americano*, op. cit., p. 29.

⁵⁰ Cf. Idem, p. 30.

Segundo DUSSEL havia rumores que tentavam defender a leitura de uma opção pelos pobres a partir das conclusões de Medellín eram errôneas e que, na verdade, Puebla deveria ser responsável por superar este equívoco.⁴⁷ Se Medellín havia sido fruto de um movimento de uma leitura latino-americana e caribenha dos escritos conciliares, Puebla acontecerá num clima – por parte do episcopado – de dissociação entre Igreja e o universo da política. Vários países latino-americanos viviam o ápice da repressão ditatorial e havia um esforço de dissociar a religião dos movimentos ditos de cunho comunistas. Assim vários teólogos ligados à Teologia da Libertação foram excluídos da conferência.⁴⁸

Relata Libânio que, em Puebla os teólogos da libertação foram sistematicamente excluídos das assessorias, e seu documento conclusivo ignora esta produção latino-americana e o termo *teologia da libertação*.⁴⁹ Adjetivando a opção pelos pobres, conseguiram diminuir o profetismo do episcopado latino-americano presente em Puebla.⁵⁰ Nas conclusões de Puebla, a opção pelos pobres aparecerá como uma *opção preferencial ou solicitude* (DP, n. 382), *evangelização e serviço dos pobres* (DP, n. 707), *compromisso preferencial pelos pobres* (DP, n. 769) e como *medida privilegiada, mas não*

exclusiva (DP, n. 1145). Contudo, diferente das conclusões de Medellín, o texto de Puebla trará explicitamente a opção pelos pobres, mesmo que agora com o preferencial (DP, n. 1134).

A autonomia teológica de Puebla é menor que a de Medellín. A iniciativa é latino-americana, mas a organização é do Vaticano.⁵¹ Perdem-se os ares de um diálogo estreito com a realidade local e sua consequente produção teológica. Dá-se uma leve e significativa guinada a uma concepção eurocêntrica e colonial de religiosidade.

3.3. Aparecida: a renovação da opção pelos pobres

A Conferência de Aparecida⁵² é influenciada pelas novas configurações sociais, principalmente pelo contexto de globalização.⁵³ O horizonte da pobreza é alargado e consequentemente se alarga o entendimento acerca da opção pelos pobres, não mais unicamente no viés material, mas também no viés global ou sócio-político. O pobre dá lugar à pobreza e ao empobrecimento. Mas a Igreja latino-americana reafirma que assume a causa dos pobres (DA, n. 94). Mais ainda, Aparecida assume-se como *Igrejas pobres* (DA, n. 379).

O Documento de Aparecida relembra a vitalidade e o incentivo pastoral próprio de uma Igreja latino-americana que historicamente fez a opção pelos pobres e o consequente protagonismo cristão que aconteceu quando mulheres, indígenas, afro-americanos, homens do campo e habitantes de áreas marginais das grandes cidades atuaram proativamente na sociedade (DA, n. 128) colocando as CEBs como instrumento importante para que esse protagonismo acontecesse (DA, n. 179). Mas, o Documento também lamenta as *débeis vivências da opção preferencial pelos pobres* que se resumiram a questões sociais em detrimento do espírito evangélico (DA, n. 100, b).

Agenor Brighenti realça a reafirmação da opção pelos pobres em Aparecida na perspectiva de uma coerência histórica e de uma fé cristológica que vem das Conferências anteriores. Ressalta também que em tempos de individualismo, é preciso sair das concepções teóricas ou emotivas que se concretizam muitas vezes numa atitude paternalista. Os pobres devem constituir-se como sujeitos eclesiais e sociais.⁵⁴

Aparecida retoma o método ver-julgar-agir e ratifica-se a opção pelos pobres.⁵⁵ Estas não são meras coincidências. *Retoma-se uma história eclesial, assumindo métodos e princípios teológicos* que estão presentes desde Medellín e que

⁵¹ Cf. E. DUSSEL, *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança*. Vol. 3, op. cit., p. 516.

⁵² CELAM, *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V conferência geral do episcopado latino-americano e do Caribe*. 2 ed. Brasília: edições CNBB; São Paulo: Paulinas: Paulus, 2007. Abreviatura: DA.

⁵³ P. SUESS, *Dicionário de Aparecida: 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 106.

⁵⁴ Cf. A. BRIGHENTI, *Aparecida em resumo: o documento oficial com referência às mudanças efetuadas no documento original*. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 84-85.

⁵⁵ Cf. M. C. DOMEZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*, op. cit., p. 79.

⁵⁶ Cf. M. C. DOMÉZI, *O Concílio Vaticano II e os pobres*, op. cit., p. 83.

estão intimamente relacionados com o Concílio Vaticano II e sua leitura em contexto latino-americano e caribenho. Aparecida demonstra uma fidelidade eclesial a Medellín e Puebla que enxerga nos pobres, sujeitos eclesiais.⁵⁶ Tal visão supera qualquer indício de um entendimento paternalista ou assistencialista com relação aos pobres. A opção pelos pobres é enfatizada como consequência de uma fé cristológica e deve ser vista à luz do próprio Cristo que se fez pobre (DA, n. 392).

Os índios que viviam as mais duras consequências do processo colonizador e que despertam a sensibilidade dos dominicanos que trabalhavam nas *Índias Ocidentais* ocuparam posição análoga aos pobres que despertarão a sensibilidade do episcopado latino-americano e caribenho nas conferências de Medellín, Puebla e Aparecida. Dar voz e vez ao colonizado se mostra mais que uma forma de fazer justiça e concertar os erros da história: mostra-se, sobretudo, como um coerente modo de produzir teologia. A imagem de Jesus que falou aos doentes, excluídos e aos pobres, pessoas concretas de seu tempo, uma teologia que queira se colocar a serviço precisa estar também num estreito diálogo com os seus. Nos termos utilizados pelo papa Francisco, é preciso se por como Igreja *em saída*.⁵⁷

⁵⁷ FRANCISCO (Papa), Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus / Loyola, 2013, n. 20ss.

Considerações finais

Se no século XIV os que mais sofriam as consequências da colonização eram os índios. Nos séculos XX e XXI serão os pobres que sofrem em consequência de um sistema de industrialização e o da globalização, mal implantados, as mesmas consequências da colonização, da exclusão e da marginalização social. Se Las Casas – junto dos seus – nos aponta uma teologia decolonial por se ocupar da vida plena (cf. Jo 10,10) na perspectiva dos índios, Medellín, Puebla e Aparecida nos levam a pensarmos na perspectiva dos pobres.

Sabemos dos limites de um resgate histórico desta envergadura. Se os religiosos dominicanos se incomodaram com a escravidão indígena, não se ocuparam com a mesma intensidade na escravidão negra. Também é sabido dos limites históricos das Conferências do CELAM principalmente no que se diz respeito à hermenêutica acerca do conceito de pobre e pobreza e buscamos falar sobre alguns deles neste artigo. Hoje falar de uma opção pelos pobres nos leva a pensar na posição da mulher, dos jovens e da ecologia. Também nos leva a pensar nas situações globais como a economia e suas

implicações no cotidiano das pessoas que se torna mais evidente no mundo do trabalho e do consumo. Novas variações históricas deste processo de colonização mereceriam nossa atenção como a migração que ocupa a Europa e quase como que numa anedota da história inverte a situação, levando para o Velho Continente aqueles que vivem em terras que antes foram ocupadas por estes colonizadores.

