

# CONTEXTO HISTÓRICO-ECLESIAL DO DOCUMENTO DE PUEBLA

*Elisa Silva Sánchez*  
*elisasilva63@gmail.com*

**RESUMO:** *Este artigo propõe um olhar histórico-contextual da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano que foi realizada em Puebla (México) em fevereiro de 1979. O Espírito Santo suscitou homens e mulheres no Continente que ouviram o clamor do povo de Deus e que o ajudaram, desde o começo da colonização até os nossos dias, a dar-lhe um sentido evangélico à dramática realidade da opressão. Esta caminhada conflui num Documento que confirma e impulsiona a opção preferencial pelos pobres da Igreja Latino-americana.*

**ABSTRACT:** *This article proposes a historical-contextual view of the III General Conference of the Latin American Episcopate that was held in Puebla, Mexico, in February 1979. The Holy Spirit aroused men and women on the Continent who heard the cry of the people of God and who helped him, from the beginning of the colonization to the present day, to give an evangelical sense to the dramatic reality of oppression. This walk converges in a Document that confirms and promotes the preferential option for the poor of the Latin American Church.*

## I. O CONTEXTO HISTÓRICO DO DOCUMENTO DE PUEBLA

Falar do contexto histórico do Documento de Puebla, é falar de um longo caminho de séculos vividos por nossos povos latino-americanos, cheios de sofrimentos, dores e esperanças. Este caminho começa desde o momento em que chegou pela primeira vez o anúncio do Evangelho nestas terras, acompanhado por guerras, conquistas, colônias, injustiças, etc. Um longo processo de emancipação levou à luta pela independência das colônias hispano-portuguesas, mudando a configuração dos poderes, mas deixando quase intacta a desigualdade social entre as classes e a exploração dos setores populares. A forte estratificação social her-

dada da colônia e consolidada com as repúblicas nascentes, segregou a maior parte da população às condições de marginalização, embora fosse constituída não pelo proletariado urbano, mas pelas populações indígenas, negras e camponesas.

O caráter liberal dos novos governos provocou um confronto de poder com a Igreja e com os partidos conservadores associados a ela. No entanto, uma orientação caritativa cristã para os setores mais negligenciados foi mantida, junto à estreita relação da Igreja com as oligarquias crioulas. Este fato impediu um questionamento mais profundo sobre as estruturas sociais e políticas, que continuavam subjulgando importantes setores da população.

Em tempos mais recentes, o fim da Segunda Guerra Mundial marcou o início do período de chamada Guerra Fria, quando o mundo se dividiu em duas áreas de influência: uma liderada pelos Estados Unidos e outra pela União Soviética. América Latina não foi exceção, e a política externa dos Estados Unidos em relação à região foi determinada por seus interesses geopolíticos. De tal modo, em 1947 se assinou o TIAR (Tratado Interamericano de Assistência Recíproca), que não foi mais que uma convenção destinada a intervir contra qualquer ameaça comunista no continente. Em 1948, foi criada a OEA (Organização dos Estados Americanos), que assumiu plenamente os ditames da política externa dos Estados Unidos. O sistema democrático na região era ainda frágil, quando deu origem a governos populistas no Chile, Brasil, Argentina e às ditaduras autoritárias na Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Paraguai. Ao mesmo tempo emergiram grupos revolucionários em vários países, como o Movimento de 26 de Julho em Cuba (M-26-7), assim como a intervenção direta dos Estados Unidos na América Latina, manifesta no golpe de Estado contra o presidente reformista da Guatemala Jacob Arbenz em 1954.

As economias da região continuavam atadas a um modelo de exportação de matérias primas, sujeitas de maneira crescente à política econômica norte-americana. As desigualdades sociais e a pobreza das grandes maiorias, especialmente dos camponeses e

indígenas, contrastavam com a riqueza das oligarquias crioulas. Nesse contexto, surgiu em 1948 a CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe), organismo econômico-técnico das Nações Unidas, que estimulou a adoção de políticas econômicas desenvolvimentistas, o estabelecimento das indústrias nacionais e as relações dos países entre si e com as outras nações do mundo, rompendo com a dependência dos Estados Unidos (SANDOVAL, 2013, p. 7).

O contexto da Guerra Fria, da Revolução Cubana em 1959, do Concílio Vaticano II, marcou fortemente este período realçado por um turbilhão de reformas sociais e processos revolucionários ligados à esquerda, ao mesmo tempo que se intensificava a ação de ditaduras militares apoiadas pelos Estados Unidos. A Revolução Cubana foi um fator determinante na política do Continente, pois foi um movimento revolucionário que não apenas tomou o poder, como também, o conservou diante de forças contrarrevolucionárias. Esse processo só foi possível uma vez que o governo cubano se associou estrategicamente à União Soviética e conseqüentemente a converteu numa ameaça direta aos interesses geopolíticos dos Estados Unidos. Em um mundo dominado por revoltas estudantis, a oposição à Guerra do Vietnã, a luta pela independência na África e no Oriente Médio, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, o despertar de guerrilheiros inspirados no modelo de Che Guevara, a consolidação do marxismo no mundo intelectual e estudantil, constituíram um cenário vivo, complexo e conflitivo.

A prolongada situação de marginalização da maior parte da população da América Latina, a ausência de formas eficazes para melhorar sua situação gerou fortes convulsões sociais. As tentativas dos Estados Unidos de desenvolver um programa de reformas para impedir o avanço do comunismo – a famosa “Aliança para o Progresso” – fracassaram, e as políticas de segurança desenvolvidas por meio da formação de militares latino-americanos nas academias dos Estados Unidos, se impuseram. Nessa linha, uma sucessão de ditaduras militares se instalou de forma preventiva ou

ativa, e os direitos das pessoas foram progressivamente violados. A maioria dos católicos sociais encontraram no Vaticano II e nos documentos do magistério pós-conciliares, argumentos que lhes permitiam entrar mais ativamente no debate social.

Foi assim que na década de '70, a política externa dos Estados Unidos e a conjuntura da Guerra Fria ampliaram sua lógica de morte em todo o continente. As ditaduras militares não apenas derrubaram governos democráticos, como também implementaram uma política de violência, contra aqueles que eram considerados inimigos. A violação dos direitos humanos adquiria um caráter sistemático e massivo, uma legitimação da doutrina da segurança nacional. Chile em 1973, Argentina em 1976, Uruguai em 1973, se somaram a outros países da região na escalada militar. Os grupos guerrilheiros cometiam ações violentas, mas eram rapidamente aniquilados pelas forças militares. Somente, na América Central e na Colômbia, a ação de guerrilha foi mais articulada, constituindo novos cenários mais complexos e duradouros.

A crise do petróleo em 1975, atingiu duramente a região e fez a dívida externa crescer exponencialmente. A marginalização social continuava sendo um problema muito sério. Os militares iniciavam um caminho econômico inspirado por políticas de mercado agressivas, que restringiam os gastos sociais e liberalizavam as economias. A iminente vitória dos sandinistas na Nicarágua parecia reviver a revolução cubana, confirmando as apreensões do Pentágono e dos militares de América Latina sobre a permanente ameaça do comunismo (SANDOVAL, 2013, p. 14).

As profundas transformações que viveu a América Latina nas últimas décadas desde 1900, resultavam indissociáveis no processo de militarização sofrido pelo continente, entre as décadas de 1960 e 1970, cuja principal característica foi a progressiva desagregação do papel que desempenhara o Estado, como articulador da vida pública e promotor do desenvolvimento econômico. A América Latina também viveu nestes anos, de maneira sistemática e estratégica, um processo de militarização, que usou como ato político de expressão, como encenação, a forma do golpe de

Estado. Embora a literatura política tenha ocultado este termo para descrever o surgimento de governos de fato associados a um tipo específico de autoritarismo, no decorrer deste processo, o termo “golpe de Estado” adquiriu a peculiaridade de expressar a captura do Estado pelas instituições militares a partir de um ato material e simbólico. Material, na medida em que foram golpes que usaram sua própria infraestrutura em uma situação de guerra, mobilizando recursos sofisticados, para a efetiva conquista de instituições organizadas exclusivamente do poder civil.

A tomada violenta do Estado, dentro da qual repousava o próprio poder político, tornou-se desde a década de 1960, uma prática recorrente das instituições de defesa nacional, sendo constituído, não apenas por atores-chave no processo de mudança que sofreu o continente, mas como garante do curso irreversível, que este processo adotou nos anos seguintes. Foi um processo de mudança que implicou diferentes planos do cenário nacional, que poderiam ser resumidos na abolição da ideia tradicional de Estado e da centralidade das instituições públicas que o acompanharam no exercício da articulação da vida política na sociedade.

Nesse contexto de militarização, os golpes de estado constituíram um ato fundacional, que poderíamos chamar de novo cenário estatal, através do qual começaria a expressar-se uma forma inédita de administração da vida política e dos assuntos públicos, uma ficção administrativa excepcional que, com o tempo, destruiu o horizonte de ação que o Estado nacional latino-americano havia delineado historicamente.

Nesse sentido, o Estado, cuja história na América Latina é inseparável de uma violência política que atravessa sistematicamente o século XX, passou por uma transformação paradigmática como resultado desse processo de militarização. Não somente se deu um fim a estrutura tradicional do Estado, a partir da qual os projetos modernizadores encontravam sua realização programática (no “estado nacional de desenvolvimento” ou no “estado nacional populista”), como também ocorreu uma extinção da própria ideia de Estado, de seu protagonismo ideológico, diga-

mos, em sua condição de aparato. O Estado perdeu assim sua centralidade nas decisões políticas e econômicas, tomando seu lugar na estrutura supranacional do capitalismo mundial.

Essa perda aconteceu de maneira consistente com o esgotamento sistemático (e sintomático) da sociedade civil e das práticas públicas tradicionais, configurando assim um período denominado de neoliberalismo (SERRANO, 2010, p. 14).

## II. O CONTEXTO ECLESIAL DO DOCUMENTO DE PUEBLA

Durante quatro séculos, o catolicismo institucional na América Latina não foi mais do que a imitação e ramo do catolicismo hispano-romano ou, se preferir, a reprodução de um cristianismo antimoderno, antiliberal, antirrevolucionário, patriarcal e colonial do monoteísmo que chegou da Europa, usado para destruir a religião popular e tradicional já enraizada nos povos da América Latina.

Na metade do século passado no México, entre 1945 e 1965, uma batalha foi liderada pelo clero católico determinado a modernizar a Igreja Católica, para adaptá-la à cultura importada da Europa, que era em grande parte alheia ao patrimônio cultural latino-americano. Esse insulto tornou-se uma batalha campal de padres “devastadores” contra a religiosidade popular. A piedade e a devoção foram substituídas pela violência e pela destruição. O teólogo José Comblin se pergunta: “este Deus destruidor, em cujo nome se constrói uma cultura limpa de culturas inteiras, não está se tornando o maior dos ídolos, o ídolo do poema denunciado pelo Documento de Puebla?” (COMBLIN, 1985, p. 124). A partir dessa análise, pode-se concluir que a história do colonialismo ocidental não podia ser dissociada da história do que Walter Mig-nolo chamou de ‘Plano global’ do cristianismo, que fazia parte do renascimento europeu, constitutivo da modernidade e do lado escuro da colonialidade (TAMAYO, 2017, p. 43-44).

No começo do século XX, a crise econômica mundial de 1929, teve repercussões gravíssimas para a Igreja na América La-

tina, e por essa razão, essa data pode ser indicada como o fim de uma etapa. De fato, em 1929, o pacto neocolonial entre a América Latina, suas burguesias oligárquicas e as metrópoles da Inglaterra e dos Estados Unidos chegou ao esgotamento. Os liberais tomaram o poder em 1930 no Brasil. Na Argentina, o golpe militar derrubara Yrigoyen. Na Venezuela começava o boom petrolífero. No Equador, Velasco Ibarra assumia o governo, assim como Trujillo na República Dominicana entre 1930 e 1961. Em 1932, no Chile, terminava a República Socialista com um golpe militar, no entanto que entre Bolívia e Paraguai deflagrava a guerra do Chaco. No México, Elias Calles perdia força e no Peru os militares governavam de direito. Em 1933, terminava o governo de Machado em Cuba e o sargento Batista manipulava os fios do poder, ainda que o exercera de fato apenas dois anos depois de 1952 a 1958.

Nos anos 1930, a Igreja teve que se adaptar a uma mudança profunda nas estruturas políticas e econômicas. Da Europa chegava a influência de Maritain, que vislumbrava o ideal de uma nova era cristã. Sobre este esquema, mesmo que muitas vezes procedentes de outros fundamentos teológicos e filosóficos, surgiu a Ação Católica. Na primeira metade do século XX, a Igreja não apenas enfrentou a questão social, como também desenvolveu um programa de reposicionamento social. Na América Latina este desenvolvimento teve diversos desfechos, mas pelo menos permitiu que a Igreja ganhasse certa protagonismo nos espaços públicos, como aconteceu no México durante a revolução *cristera* sob o lema: “Viva Cristo Rei”. Durante os anos 50 e 60, um forte discurso anticomunista tornou-se parte do discurso hierárquico. Certamente, na América Latina, embora não fosse majoritária, a presença de padres e leigos ligados à questão social e aos pobres, era algo relevante.

O Papa Pio XII manteve uma política eclesial centralizada em Roma e caracterizada por uma moderada aceitação das novas correntes bíblicas e teológicas, com uma postura marcante anticomunista. Na América Latina, a igreja continua intimamente muito ligada aos grupos dirigentes da sociedade e temerosa das

mudanças sociais, vinculadas à ameaça socialista e comunista. O esforço para estruturar uma Ação Católica consistente que pudessem servir para reposicionar e influenciar a Igreja, se enfraqueceu com o passar dos anos. No entanto, se destacavam a consolidação das correntes sociais cristãs que, inspiradas na Doutrina Social da Igreja, constituíam verdadeiros espaços para uma participação política mais autônoma dos leigos.

Em 1955, realizou-se no Rio de Janeiro, Brasil, a primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano celebrada no continente desde a colônia. Dois bispos foram os promotores: Dom Hélder Câmara, do Brasil, e Dom Manuel Larraín, do Chile. Embora a conferência tinha como principal objetivo refletir e tomar decisões sobre a escassez do clero, o avanço protestante e a falta de uma adequada catequese, da mesma forma abriu uma oportunidade para debater os problemas sociais no continente, ainda que de uma forma paternalista que não se questionava a origem e as causas dos problemas. O comunismo também era visto como uma ameaça latente (SANDOVAL 2013, p. 8).

Na linha da colegialidade episcopal, como passagem de um período de renovação, esta I Conferência Geral assumiu uma importância histórica. A Igreja se adiantava de muitas décadas às organizações políticas, econômicas ou culturais de caráter exclusivamente latino-americano, o que representava um ato profético. As conclusões da Conferência do Rio criaram o Conselho Episcopal Latino-Americano que atualmente tem sede em Bogotá, Colômbia (CELAM).

O capítulo VIII das conclusões do Rio foi intitulado “problemas sociais” e apresentava uma descrição muito geral das condições de pobreza do continente. É interessante porém observar como essas condições se relacionavam com a necessidade de paz social e progresso dos povos. A proposta para a solução desses problemas estava na fidelidade à Doutrina Social da Igreja, portanto, na importância de incentivar os leigos a atuar no mundo econômico e social. Resultava interessante o fato que foi dedica-



do um capítulo especial aos povos indígenas num momento em que estes eram completamente ignorados. Entre vários parágrafos, um especialmente exortava a todos os católicos, e mais especialmente os professores de colégios, a continuar se esforçando para eliminar todo uso e costume que podia parecer discriminação racial (SANDOVAL, 2013, p. 8).

Entre a I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e a II Conferência realizada em Medellín, tivemos o evento eclesial mais importante do século: o Concílio Vaticano II. A Conferência de Medellín em 1968, foi a tentativa de retomar o “novo pentecostes” do Vaticano II para o contexto latino-americano. A visão da realidade latino-americana não era unânime entre os bispos e os teólogos. Diferentes abordagens provocaram um choque de visões, pois ficou claro que a própria Igreja estava dividida entre uma linha mais conservadora e outra mais progressista. Por exemplo, a Conferência Episcopal Colombiana rejeitou os pontos-chaves do *Documento de Medellín*, ao ponto de provocar a uma ruptura no seio do CELAM.

Contudo, a partir desta época, um certo conjunto das igrejas latino-americanas transformou-se “na voz dos sem voz” como tinha almejado a Conferência de Medellín. Esta tarefa foi assumida por bispos, teólogos e leigos comprometidos. Diante dessa realidade houveram medidas de repressão. No Brasil os teólogos Hugo Assman e José Comblin foram expulsos do país. Dom Hélder Câmara foi proibido de falar em público, não apenas no Brasil, como em outros países: Peru, Bolívia, Chile, Paraguai, México, El Salvador e Guatemala.

Tudo isso levou ao fortalecimento da teologia latino-americana da libertação (TdL). Houve um aumento de trabalhos e livros escritos sobre essa teologia na década de ‘70. Numerosas obras em diferentes campos (cristologia, eclesiologia, espiritualidade, bíblia, história) foram escritas e estudadas, bem como foram elaboradas propostas metodológicas. Foram criados centros de estudo bíblicos, teológicos e pastorais e publicadas numerosas revistas sobre esta linha libertadora.

*México: relação Igreja-Estado na década de '70*

No México, nos anos '70, viveu-se uma situação relativamente pacífica de relações Igreja-Estado. As leis antirreligiosas de 1917 não foram aplicadas novamente, mas também não foram revogadas, como nos dias de Porfirio Diaz. Como na prática religiosa fazia-se precisamente o que era proibido pela lei, o povo já nem sabia que existiam aquelas leis. As reformas de 1992, vieram legalizar quase tudo o que ilegalmente o clero e o povo realizavam. Antes de tomar o poder o general Manuel Ávila Camacho (1940-1946), fez declarações jornalísticas dizendo que acreditava em Deus. Dava entender que não levaria a cabo uma política anti-eclesiástica (estamos alguns anos depois da revolução *cristera*). Ele devolveu muitas propriedades confiscadas da Igreja, retirou os conceitos socialistas do artigo 3º da Constituição. Os governos que se sucederam estabeleceram ainda melhor relacionamento com a heirarquia eclesiástica.

Durante o Concílio Vaticano II, a participação do episcopado mexicano foi muito pequena, com exceção de Dom Sergio Méndez Arceo, bispo de Cuernavaca. Quando faleceu o papa João XXIII, o Presidente López Mateos enviou suas condolências a Dom Luis Raimundi, que era o delegado apostólico nos anos entre 1955-1967. Posteriormente, Gustavo Díaz Ordaz tomou a condução do governo entre 1964 e 1970. Foi bem visto pela Igreja mexicana.

Nessa época, grandes movimentos tiveram um enorme auge na promoção da vida cristã, como o movimento familiar cristão, o secretariado social, o Cencos (Centro de Comunicação Social da Igreja), a escola de jornalistas Carlos Septién, a Revista Señal. Foi dessa maneira que o ano de 1966 marcou o apogeu do modelo de desenvolvimento econômico e das relações não conflitivas com a Igreja e com o mundo.

Em 1968, teve o massacre de Tlatelolco, no marco do protesto universitário contra a política vigente, diante da qual a Igreja hierárquica não se pronunciou. Sabemos que havia 37 padres a favor do movimento. Um pouco antes deste fato de Tlatelolco, aconteceu

a Conferência de Medellín na Colômbia (24 de agosto a 7 de setembro de 1968). No México, o documento de Medellín foi pouco conhecido, já que ficou em círculos muito pequenos da Igreja.

Em 1969, teve lugar o primeiro Congresso de Teologia, que terminou em discussões sobre a Teologia da Libertação, recém-chegada no México. Alguns padres mexicanos se inscreveram nos movimentos *Sacerdotes para o povo* e *Cristãos para o Socialismo*, que defendiam uma maior aproximação do clero às pessoas pobres, em busca de libertação das opressões da injustiça econômica, tal como postulado pela Teologia de Libertação.

O Presidente Luis Echeverría Alvarez (1970-1976) mantinha relações cordiais e abertas com a hierarquia católica. Procurou ter contato pessoal com os bispos, entre os quais alguns foram seus principais colaboradores. O Presidente Echeverría visitou no Vaticano ao Papa Paulo VI, para pedir seu apoio à carta dos deveres e direitos econômicos dos Estados. Em 1976, apoiou a construção da nova Basílica de Guadalupe. De 1976 a 1982 governou o advogado José Lopez Portillo, que provocou uma terrível crise econômica. Em sua campanha política visitou 40 prelados católicos e entendeu-se diretamente com o núncio apostólico Jeronimo Prigione. Foi ele quem recebeu a visita do recém-eleito Papa João Paulo II, que esteve no México de 26 a 31 de janeiro de 1979. A demonstração de alegria do povo para recebê-lo foi muito grande. O Papa pediu ao clero de não misturar a pastoral com a política, de ser fiel ao magistério da Igreja e promover os Direitos Humanos. Neste contexto histórico e eclesial, o Episcopado Latino-Americano reuniu-se para realizar sua terceira Conferência Geral em Puebla (CHURRUCA, 2002, p. 2017).

### III. AS TEOLOGIAS QUE INSPIRAM O DOCUMENTO DE PUEBLA

#### *A Teologia da Libertação na década de '70*

A Teologia da Libertação da América Latina (TdL) é uma das correntes mais criativas do pensamento cristão nascida no sul global, longe dos centros de poder político, econômico e re-

ligioso, com identidade própria e status teológico. Não é, portanto, uma filial da teologia elaborada no norte global. Muito pelo contrário, quebrou o nortecentrismo teológico, seja o moderno ou o pós-moderno, o europeu ou o norte-americano, o conservador ou o progressista. É uma teologia socialmente localizada no mundo da marginalização cultural e da exclusão social na América Latina e no Caribe, culturalmente no contexto da filosofia da libertação, da pedagogia libertadora de Paulo Freire, politicamente no paradigma de uma democracia participativa, economicamente no horizonte do socialismo humanista. É uma teologia de resistência contra o império norte-americano, nova potência colonial, que pretende dominar o continente e frente à colonialidade, ao colonialismo interno e ao sub-imperialismo. Se põe do lado das vítimas das sucessivas colonizações e recupera o caráter originalmente subversivo do cristianismo. Nela se ouve novamente a proclamação de Jesus de Nazaré contra os poderosos políticos, economistas e religiosos de seu tempo e a denúncia profética de Bartolomeu de las Casas contra os encomenderos (TAMAYO, 2017, p.178).

A TdL desempenhou um papel fundamental e inspirou as análises críticas da realidade latino-americana da década de 70 e 80. Não devemos esquecer que a teologia latino-americana da libertação não é uma teologia perene, imune as mudanças, mas em constante recriação e refundação. Não é uma teologia atemporal, mas histórica. Não se move no horizonte da razão pura baseada no espaço celeste, mas na razão prática. Não se limita a fazer apologias da religião ou a explicar as declarações das autoridades religiosas, mas exerce uma função crítica da própria religião. É uma teologia *in fieri*, que é reconstruída e reformulada nos novos processos globais de libertação. É aí aonde reside sua força socialmente transformadora, sua originalidade metodológica, sua criatividade epistemológica, sua vitalidade religiosa, seu significado sócio-político emancipatório e sua relevância cultural.

Emanuel Levinas afirma que a ética é a filosofia primeira. Essa afirmação pode ser aplicada, com mais razão, à teologia da libertação, e pode ser dito a respeito das teólogas e dos teólogos da

libertação das três religiões monoteístas como judaísmo, cristianismo e islamismo. Os três se caracterizam por um monoteísmo ético que concebe Deus não como motor imóvel e *ser per se subsistens* (subsistindo por si mesmo), mas como Deus da história, da esperança, do futuro, que nos convida a assumir, compartilhar e acompanhar a práxis libertadora dos oprimidos e excluídos como opção fundamental, irrenunciável e a lutar pela justiça como inerente à fé religiosa (TAMAYO, 2017, p.172-173.).

### *Teologia feminista na América Latina na década de '70*

A Teologia de Elza Tamez nos dá uma visão, em termos gerais, do surgimento da teologia feminista na América Latina pelo artigo que está no livro de Elisabeth Schüssler. O movimento feminista bíblico-teológico surgiu em contextos revolucionários e lutas populares contra ditaduras e democracias restritas. Foi no final dos anos '70 e início dos anos '80, logo após o surgimento da teologia da libertação, quando as mulheres com estudos bíblicos e teológicos, começaram a tornar-se presentes com consciência de serem mulheres oprimidas pelo seu gênero e não apenas pela sua classe social. Foi justamente nessa época quando as mulheres se conceberam como sujeitos de produção teológica e não como sujeitos a serem pensados. Isto apontou um marco no trabalho teológico latino-americano, uma vez que a teologia da libertação teve como ponto de partida para o seu pensar a opção pelos pobres economicamente falando. As mulheres teólogas, muito poucas, que na época faziam teologia da libertação, ampliaram logo o ponto de ótica de partida de todo pensamento bíblico e teológico, quando começaram a falar sobre a opção pelas mulheres duplamente oprimidas, pela sua classe e pelo seu gênero. Um pouco mais tarde, em meados da década dos '80, essa opção foi ampliada para incluir etnia e raça.

Deve-se esclarecer que as teólogas e biblistas não são pioneiras na luta pelos direitos das mulheres na Igreja e na sociedade; pelo contrário, elas tarde se incorporaram a esse movimento. Nessa época, havia grupos de mulheres cristãs católicas e protestantes, em vários países do continente que promoviam a partici-

pação significativa da mulher na Igreja e na sociedade, mulheres que, por sua vez, eram motivadas por movimentos feministas seculares. O termo *feministas* foi evitado nos anos '80 pelos preconceitos e estigmas advindos da sociedade patriarcal. Falava-se de mulheres biblistas em favor de mulheres oprimidas; as teólogas falavam da teologia da mulher ou da ótica da mulher.

Somente nos anos '90 se assume conscientemente o termo *feminista*, palavra que até hoje é rejeitada em muitos círculos eclesiais e na sociedade no geral. É possível observar desde os primórdios dos estudos bíblicos feministas, os estágios que, em termos gerais, foram vividos no Caribe e no continente meso-americano e sul-americano: ditaduras, dívidas externas, ajustes estruturais promovidos pelo neoliberalismo, a exclusão das mulheres e movimentos migratórios, provocados pelo livre mercado e pela devastação da natureza. As mulheres têm reagido de distintas maneiras diante a essas realidades. Especialmente nas últimas duas décadas, com a crise paradigmática, há uma rejeição dos marcos macroestruturais, para dar lugar às histórias cotidianas, onde se encontram os corpos das mulheres. Diante dessas grandes realidades, se prioriza a resistência e as lutas das mulheres para sobreviver e transformar as próprias situações, pequenas ou grandes. Dessa maneira, a produção bíblica feminista está ligada a essas experiências que privilegiam as relações cotidianas onde é exercida a vida e a morte (SCHÜSLER, 2015, p. 51-54).

Gostaria de citar apenas como informação outras teologias vistas com os olhos do povo e do sofrimento que continua a ser vivido na América Latina: Teologia Indígena, Teologia da Terra (Eco Teologia), Teologia Afro-americana da América Latina e Caribe, Teologia Econômica da Libertação e outras.

#### IV. A ARTICULAÇÃO EM TORNO DO DOCUMENTO DE PUEBLA

A terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano foi inaugurada pelo papa João Paulo II, em 27 de janeiro de 1979, no Santuário de Nossa Senhora de Guadalupe, na Cidade do México. No documento conclusivo percebe-se o rosto de uma

Igreja jovem, que se propõe aprofundar o sentido de sua missão e sua dedicação ao serviço da verdade, do respeito à dignidade de todo ser humano, especialmente dos mais pobres e excluídos. Este documento foi para os povos da América Latina uma esperança que fortaleceu a caminhada e a construção de uma civilização justa e solidária.

A preparação da Conferência de Puebla não trouxe nada de bom para a Teologia da Libertação. Aos 178 bispos eleitos por suas conferências nacionais e aos 9 membros de direito, o Vaticano acrescentou outros 12 bispos reconhecidos pela rejeição à TdL. A lista de especialistas vinda de Roma, veio sem os nomes dos teólogos da libertação. A única exceção foi a do Pe. Lucio Gera.

O documento de trabalho preparado por Dom López Trujillo, então Secretário Geral do CELAM, apresentava uma avaliação muito superficial desta teologia, sem levar em conta seu contexto. Em seu juízo negativo sobre a TdL, ele se fixou acima de tudo na linha teológica de Gustavo Gutiérrez. Todas as condições estavam prontas para sair das linhas traçadas pela Conferência de Medellín.

O cardeal brasileiro Aloísio Lorscheider, presidente do CELAM e vice-presidente da Assembleia, propôs e conseguiu, anular o documento de trabalho apresentado pelo Secretariado do CELAM. Por outro lado, os delegados do episcopado brasileiro, conseguiram que os membros da comissão de orientação encarregada de harmonizar os documentos produzidos pelas diferentes comissões, fossem eleitos pela Assembleia. Tomando como ponto de partida as conclusões de Medellín, Puebla se apoiou principalmente na *Evangelii Nuntiandi*. Daí vem a centralidade do tema da evangelização que em Medellín ficou um pouco em segundo plano. Mesmo que a TdL não fosse nomeada, a temática da libertação e da denúncia profética foram muito reforçadas. Existiam duas expressões que retornavam frequentemente: “*evangelização libertadora*” e “*opção preferencial pelos pobres*”.

Na quarta parte do documento final, com o título “A Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina”, o primeiro capítulo foi consagrado à “opção preferencial pelos po-

bres”. Voltou-se, dessa maneira, a retomar com renovada esperança, a postura profética da Conferência de Medellín, apesar dos desvios e interpretações, e da hostilidade que esta atitude causou. Afirmou-se a necessidade de conversão de toda a igreja para com os pobres, com a finalidade a sua libertação integral (DP 1134). No entanto, esta expressão é acompanhada de uma precisão: trata-se de “um amor preferencial – não é exclusivo – pelos pobres”.

Este resultado não era esperado, tendo em conta o trabalho preparatório anterior à Conferência. Este efeito surgiu do valor de alguns bispos que permaneceram fiéis às linhas de Medellín. Os teólogos que foram rejeitados, foram posteriormente convidados a participar dos trabalhos: eles estavam reunidos em Puebla, num convento de religiosas, perto do seminário Palafoxiano onde foi realizada a III Conferência. Paralelamente à Assembleia, alguns bispos tomaram a iniciativa de escrever duas cartas de solidariedade. A primeira foi dirigida ao Episcopado da Nicarágua, que vivenciava o processo da revolução sandinista; a segunda, assinada por 115 bispos, foi dirigida a Dom Oscar Romero, bispo de San Salvador, que vivia a feroz oposição do regime por defender os pobres. Assim lhe escreveram: “Como irmãos nos dirigimos a você, para animá-lo no nobre combate, que está levando junto ao seu povo [...] Durante estes dois anos seguimos em solidariedade o seu compromisso ao lado dos pobres [...] em tudo você caminhou sempre com fidelidade, sempre maior, aos compromissos pastorais que escolhemos juntos em Medellín” (CHEZA; MARTINEZ; SAUVAGE, 2017, p. 563-567).

Não quero terminar este artigo sem mencionar, uma figura mexicana que encarnou profundamente os valores evangélicos propostos pelo magistério latino-americano. Esta figura foi a voz dos sem voz no México, Dom Samuel Ruiz, bispo de Chiapas, carinhosamente chamado por seu povo *Tatic* (“Pai” em Maya Tzeltal). Uma bela figura que não apenas inspirou, mas ele mesmo nos deu um testemunho evangélico único, tornando-se voz dos sem voz, dos pobres de uma grande região no sul do México marginalizada, excluída de qualquer projeto social, os mais pobres dos pobres, os índios maias da região de Chiapas.



Seu testemunho continuará sendo fonte de inspiração para todos aqueles que desejam viver com coerência o Evangelho e defender a dignidade dos mais pobres e excluídos, seguindo os ensinamentos dos documentos latino-americanos, assim como o documento de Puebla afirma:

*A Igreja recebeu a missão de levar aos homens a Boa Nova. Para realizar eficazmente esta missão, a Igreja sente a necessidade de conhecer o povo latino-americano em seu contexto histórico, com suas variadas circunstâncias. É mister que este povo continue a ser evangelizado como herdeiro de um passado, como protagonista do presente, como construtor de um futuro, como peregrino em busca do Reino definitivo (DP 3).*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHEZA, Maurice; MARTINEZ SAAVEDRA, Luis; SAUVAGE, Pierre. *Dictionnaire historique de la Théologie de la Libération*. Lessius, Belgique: 2017.

CHURRUCÁ PELAÉZ, Agustin. *Historia de la Iglesia en México*. Ciudad de México: Editorial Progreso, 2002.

SANDOVAL, Guillermo. La referencia social y laboral en los documentos de la Iglesia en América. *Revista Pensamiento Social*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos, n. 1/2013, p. 64-85.

SERRANO, Felipe Victoriano, Estado, golpes de estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico-política. *Revista Argumentos*, Mexico, vol. 23, n. 64, set./dic. 2010.

SCHÜSSLER, Fiorenza, Elisabeth. *La exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino, 2015.

TAMAYO, Juan José. *Teologías del sur*. El giro descolonizador. Madrid: Trotta, 2017.