

## SAMUEL RUIZ GARCÍA ANTE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OS INDÍGENAS DE *CHIAPAS*

Igor Luis Andreo – [igor\\_andreo@hotmail.com](mailto:igor_andreo@hotmail.com) \*

### RESUMO

Este artigo parte do objetivo de apresentar o papel de conscientização étnico-política desempenhado, no período que vai de 1967 a 1974, pela Teologia da Libertação entre comunidades indígenas do estado de *Chiapas* (México), concentrando-se na tentativa de compreensão das especificidades político-teológicas assumidas pela diocese localizada na cidade de *San Cristóbal de las Casas* sob o bispado de Samuel Ruiz García – que se iniciou em 1960. Para realizar tal tarefa procurou-se acompanhar aspectos do processo de transformações do pensamento sócio-teológico de Samuel Ruiz e também das transformações pelas quais a Igreja católica passou no período – enfocando os setores com os quais Samuel Ruiz manteve relações mais estreitas – com intuito de compreender como o entrelaçamento entre diversos fatores resultou nas opções adotadas pelo bispo de *San Cristóbal*.

**Palavras-chave:** Samuel Ruiz García; Teologia da Libertação; Teologia Indígena.

### ABSTRACT

This article starts from the aims to present the role of conscientization ethno-political played, in the period from 1967 to 1974, by the Liberation Theology among indigenous communities of *Chiapas* (Mexico), focusing on trying to understand the specificities political-theological assumed by the diocese in the city of *San Cristobal de las Casas* under Bishop Samuel Ruiz García - which began in 1960. To accomplish this task we tried to monitor aspects of the transformation of socio-theological thought of Samuel Ruiz and also the transformations through which the Catholic Church passed in the period - focusing on sectors with which Samuel Ruiz maintained closer relations - with the aim of understand how the intertwining of several factors resulted in the options chosen by the bishop of *San Cristóbal*.

**Keywords:** Samuel Ruiz García; Liberation Theology; Indigenous Theology.

---

\* Mestrando da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus de Assis, bolsista do CNPq.

... la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora.  
... Entonces ¿qué cosa era evangelizar?

Samuel Ruiz García

## **Introdução**

Este artigo consiste na síntese de uma das reflexões que se pretende defender na Dissertação de Mestrado (em andamento) *Teologia da Libertação e Cultura Política Maia Chiapaneca: o Congresso Indígena de 1974 e as raízes do Exército Zapatista de Libertação Nacional*. Seu objetivo é tentar compreender o caráter peculiar que a Teologia da Libertação, paulatinamente, foi assumindo em território *chiapaneco* sob o bispado de Samuel Ruiz García, uma vez que parte-se da hipótese de que o cristianismo teve grande importância para o processo de (re)valorização étnica, conscientização política e para fomentar a união de comunidades das quatro etnias majoritárias em *Chiapas*.

É importante explicitar que não estamos reduzindo a explicação apenas à figura de Dom Samuel Ruiz, assim diminuindo o protagonismo desempenhado por outros atores. A ênfase que será dada neste artigo a Samuel Ruiz é devida a sua posição ocupada enquanto bispo da diocese de *San Cristóbal de las Casas*, uma vez que foi a partir de suas escolhas e conseqüentes orientações que se abriram as possibilidades para que os agentes envolvidos com a diocese e, até mesmo, as próprias comunidades indígenas pudessem optar por rumos posteriormente tomados e que não necessariamente foram determinados pela vontade do bispo.

Tampouco atribuímos algum tipo de “genialidade” a Samuel Ruiz. Visamos apenas compreender parte de sua trajetória e algumas características contextuais da Igreja católica do período que abriram um leque de possibilidades específico e influíram para que tomasse determinadas decisões e não outras.

## **Anticomunismo e Indigenismo**

Em 1960, Samuel Ruiz García foi nomeado bispo da diocese de *San Cristóbal*. O episcopado é o último grau do sacramento da Ordem Sacerdotal e confere autoridade máxima em jurisdição e magistério no território alcançado pela diocese, cabendo

ao bispo a exclusividade de ministrar os sacramentos, conferir ministérios, ordenar presbíteros e diáconos, entre outras atribuições, o que se traduz em um grande poder político em potencial, uma vez que religião e política são esferas que se entrelaçam <sup>1</sup> e a sociedade mexicana (e latino-americana) desse período era esmagadoramente marcada pelo catolicismo<sup>2</sup> – ainda que em muitíssimos casos sob diversas formas sincréticas:

*Quienes le conocen [Samuel Ruiz], afirman que siempre formó parte de una élite intelectual. Su carrera fue meteórica. Con menos de treinta años, el obispo de León, Manuel Martín del Campo y Padilla lo hizo rector del seminario y canónigo. Algo inconcebible en México; León era una diócesis importante, cuna de preladados conservadores. Luego, el Papa Bueno lo consagró obispo [...]* (FAZIO, 1994, p. 68)

Nesse período o ideário de Samuel Ruiz era fortemente marcado pelo anticomunismo, como comprova sua primeira carta pastoral, dirigida violentamente contra a Revolução Cubana e lançada logo após assumir a diocese de *San Cristóbal*:

*[...] detrás de una doctrina que toma como bandera la justicia social, el comunismo se fue infiltrando al esgrimir la antigua arma de la falsedad, la hipocresía, el engaño y la calumnia; habiendo logrado que muchos vean la hoz y el martillo como un símbolo de libertad y reivindicación social, sin que perciban el fondo rojo de iniquidades y crímenes sin cuenta con que este destruidor del sistema se ha impuesto donde ha colocado su garra opresora.* (RUIZ García apud SAINT-PIERRE, 2001, p. 65)

O anticomunismo do novo bispo, resultante de sua formação familiar e teológica, ia ao encontro do pensamento imperante no período tanto no Vaticano, como na Igreja mexicana.<sup>3</sup>

Em seus primeiros passos como bispo, Samuel Ruiz buscou observar as condições dos fiéis atingidos pela diocese. Em *San Cristóbal* encontrou uma elite ladina<sup>4</sup>, composta principalmente por criadores de gado, comerciantes, profissionais liberais e políticos. Elite esta que é a “[...] mais tradicional e racista do estado, onde até os anos 60 havia toque de recolher para os indígenas.” (FIGUEIREDO, 2003, p. 55)

Por outro lado, o que o bispo encontrou nas comunidades indígenas foi miséria e abandono por parte do Estado, mas também da própria Igreja, uma vez que havia

<sup>1</sup> Sobre o tema das relações intrínsecas entre religião e política, sugere-se conferir: COUTROT, Aline. *Religião e política*. In: RÉMOND, René (dir.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed. p. 331-363.

<sup>2</sup> Na década de 1960, 97,5% dos mexicanos professavam nominalmente o catolicismo.

<sup>3</sup> Em decorrência da necessidade de não exceder o espaço reservado a este artigo, não apresentaremos detalhes acerca dos alicerces e do ambiente que abarcou a formação familiar e teológica de Samuel Ruiz.

<sup>4</sup> Denominação empregada em *Chiapas* para designar os mestiços.

apenas 13 padres para todo o território alcançado pela diocese.<sup>5</sup> Ao constatar essa realidade, Samuel Ruiz elaborou um plano pastoral composto por três aspectos: “[...] enseñar castilla al indígena; ponerles zapatos y mejorar su dieta. Esa era la base humana mínima, necesaria, para poder desarrollar una evangelización.” (FAZIO, 1994, p. 57) Estas medidas serviam também como forma de combater o avanço do protestantismo sobre as comunidades indígenas, além do “sorrateiro espectro do comunismo”.

Essas medidas adotadas por Samuel Ruiz não eram algo pioneiro, pelo contrário, eram perfeitamente compatíveis com o assistencialismo paternalista comumente adotado pela Igreja católica e com certas características das políticas *indigenistas* mexicanas do período.

De acordo com Federico Navarrete (2004, p. 108), o regime surgido após a Revolução mexicana foi continuador da política liberal nacionalista e da ideologia da mestiçagem<sup>6</sup>, que foram reforçadas ao longo do século XX pelo sistema educacional e jurídico e pelos meios de comunicação, ao privilegiar e exaltar valores ligados à cultura mestiça, ocidental e “moderna”, ao mesmo tempo em que desvalorizavam as culturas supostamente atrasadas dos grupos indígenas. Nesse contexto, a partir da década de 1920, antropólogos conceberam o *indigenismo*, que consistia em formulações políticas que visavam impor forçosamente a incorporação dos indígenas à identidade nacional mestiça. Paulatinamente, as formulações *indigenistas* passaram a propor a integração e mestiçagem dos indígenas através da ciência, do “progresso” e do convencimento pacífico. Deste modo, o *indigenismo* passou a recomendar que fossem realizados estudos profundos das características e necessidades das comunidades indígenas para que, a partir desse conhecimento, o governo implantasse políticas de apoio econômico, educativo e social com intuito de eliminar a miséria e integrar os indígenas à Nação:

*La idea de estos antropólogos era que los pueblos indígenas, al ver los beneficios que traían consigo el progreso y la ayuda gubernamental aceptarían voluntariamente a la cultura mestiza para así incorporarse al progreso nacional y continuar mejorando su nivel de vida.*(NAVARRETE, 2004, p. 108)

A partir da década de 1940, o “*Instituto Nacional Indigenista*” (INI) colocou em prática esta política:

<sup>5</sup> Em razão da necessidade de não exceder o espaço reservado a este artigo, não apresentaremos detalhes referentes à dura realidade das comunidades indígenas *chiapanecas* desse período.

<sup>6</sup> Para conhecer de forma mais detalhada questões a respeito da política liberal nacionalista e da ideologia da mestiçagem, conferir: NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. México: UNAM, 2004.

*O indigenismo é um movimento generoso que tratou de redimir os índios, elevando sua forma de vida. Mas interpretou sua ‘redenção’ como sua integração na cultura nacional dominante, crioulo e mestiça, por meio do abandono, conseqüentemente, paulatino, do que constituía sua diferença. (VILLORO, 2001, p. 174)<sup>7</sup>*

Por outro lado, apesar dessas limitações, na década de 1960 os membros do INI eram o único bastião de combate à situação de exploração dos indígenas imperante em Chiapas. E a partir das relações de Samuel Ruiz com o INI é possível compreender melhor como pensava o bispo recém nomeado. Em 1962, o cronista Fernando Benítez conseguiu uma entrevista com Dom Samuel Ruiz. A seguir destacaremos alguns apontamentos do cronista acerca do bispo e trechos do diálogo entre os dois:

*[...] el joven prelado distribuía equitativamente su odio entre un comunismo que él necesitaba “inventar” a diario [...] y un protestantismo contra el cual no podía luchar [...] sus enemigos, en aquél entonces, eran los miembros del Instituto Nacional Indigenista (INI); los únicos que en México de los años sesenta se esforzaban [...] por quebrantar la estructura feudal de Chiapas. Todos los miembros de la “buena sociedad” de San Cristóbal participaban en aquella cruzada [...]*  
*A la cabeza de la campaña estaba el clero, que acusaba a los funcionarios y maestros del INI de comunistas [...]*

*[Fernando Benítez] – Hay choques, hay conflictos entre los maestros y algunos miembros de su clero.*

*[Samuel Ruiz] – [...] ¿Podría usted citarme un caso concreto?*

*[Fernando Benítez] – Le cito a usted el caso del cura Adolfo Trujillo, dueño de la finca Bojoshac y dueño de esclavos. Aliado a los caciquillos de la región, se opuso a que se construyera la escuela en sus tierras – una escuela que a él no le costaba un solo centavo – y persiguió con saña al maestro indio. No le importaba la escuela, sino las enseñanzas de la escuela.*

*[Samuel Ruiz] – Ese es el problema. Desearíamos una enseñanza católica.*

*[...] – Vivimos una época de conflictos y de crisis. El comunismo representa una fuerza real que debe tenerse en cuenta. Allí tiene ese Fidel Castro... (FAZIO, 1994, p. 59-61)*

## **O Efervescente Período de Geração do Cristianismo da Libertação**

Em 1962 ocorreu a primeira sessão do XXI Concílio Ecumênico da Igreja católica, denominado Concílio Vaticano II, cuja última sessão foi realizada em 1965. Para muitos autores esse acontecimento pode ser considerado como marco que possibilitou o surgimento da Teologia da Libertação. No entanto, como todo marco histórico, este também é arbitrário e não deve ser generalizado para todas as regiões da América Latina.

<sup>7</sup> Este projeto “integracionista” adotado para as políticas *indigenistas* mexicanas perdurou aproximadamente até o final da década de 1970, quando foi substituído:

*[...] por el “indigenismo de participación”, que reconocía el derecho a los indios de decidir sobre su propio desarrollo y de conservar sus formas económicas y sociales vernáculas; pero éste resultó ser un intento oficial de adelantarse a la organización indígena autónoma, que se incubaba, afianzando así la legitimidad del Estado. Se limitó a remozar la política cultural hacia los indígenas (educación bilingüe-bicultural) y se hundió con la crisis financiera del Estado de los ochenta, en la burocracia y en la corrupción [...]* (MESTRIES, 2001. p. 124)

Michel Löwy (2000) adota outra cronologia ao apontar que a Teologia da Libertação constitui a materialização intelectual surgida, em princípios da década de 1970, como reflexo e, simultaneamente, como reflexão acerca de um amplo movimento social, que ele denominou como Cristianismo da Libertação, uma vez que o movimento ultrapassava os limites da Igreja. De acordo com esse autor, as origens do Cristianismo da Libertação remontam ao impacto causado pela convergência de fatores internos e externos à Igreja católica, uma vez que, por um lado, com a Revolução Cubana de 1959 ocorreu uma intensificação das lutas sociais na América Latina e uma crise de legitimidade do sistema político e, por outro lado, a partir do término da Segunda Guerra Mundial iniciou-se um processo de desenvolvimento de novas correntes teológicas, novas formas de cristianismo social e uma abertura crescente às preocupações da filosofia moderna e das ciências sociais, que foram legitimadas com a eleição do Papa João XXIII, em 1958, e com o Concílio Vaticano II.

Todavia, Löwy afirma que o processo de radicalização da cultura católica Latino-Americana não começou nos níveis superiores da Igreja, nem tampouco a partir de uma transformação popular da Igreja iniciada de baixo para cima. Surgiu primeiro em movimentos laicos, ativos entre a juventude estudantil e nas comunidades pobres, sobretudo com as comunidades eclesiais de base (CEB) em princípios dos anos 1960.<sup>8</sup>

Nesse contexto ocorreu o Concílio Vaticano II. Antes de tratarmos de seus efeitos sobre Dom Samuel Ruiz, apresentaremos algumas de suas características que consideramos importantes segundo nossos interesses e também um panorama geral do que foi o Cristianismo da Libertação, para que assim se torne possível pensar as especificidades do caso de *Chiapas*.

A partir das reflexões apresentadas por Roberto Oliveros Maqueo (1990, p. 17-50), é possível apontar como principal característica do Concílio Vaticano II o entendimento da Igreja como estando inserida no mundo objetivo, ao invés de perceber-se e concentrar-se apenas no mundo transcendental. Ademais, o Concílio contribuiu para a superação da dicotomia material/natural versus espiritual/transcendental, uma vez que seus documentos afirmaram que a vocação do homem é somente uma, a divina, não existindo espaço para se entender, por um lado, uma história transcendental e sagrada, e por outro, uma

---

<sup>8</sup> De acordo com Víctor Gabriel Muro, no âmbito urbano mexicano, desde a década de 1950 havia uma estrutura de movimentos relativamente renovadores organizados pela Ação Católica e pela juventude estudantil, entretanto, estas organizações não alcançavam os espaços rurais. (MURO, 1994, p.165-175)

história profana e que carece de valor cristão. Sendo assim, o homem cristão, para seguir sua vocação divina, deve trabalhar em prol da melhora das formas de vida, tanto em sentido espiritual quanto material, o que plantou a semente de reflexões ligadas ao campo do social e político, até então vedadas ao pensamento teológico.

Essas e outras reflexões anunciadas no Concílio Vaticano II possibilitaram o surgimento do Cristianismo da Libertação. Partiremos de duas visões, uma mais interna, mais próxima ao espaço das reflexões teológicas (OLIVEROS Maqueo, 1990 e LIBÂNIO, 2008), e outra externa, referente ao espaço laico das ciências sociais (LÖWY, 2000) – em alguns pontos convergentes, em outros divergentes, contudo majoritariamente complementares – com intuito de compreender os aspectos principais que caracterizaram de um modo geral esse fenômeno ocorrido no cristianismo Latino-Americano.

Roberto Oliveros Maqueo (1990, p. 17-50) dividiu a Teologia da Libertação em quatro períodos: Geração, de 1962 a 1968; Gênese, de 1969 a 1971; Crescimento, de 1972 a 1979; e Consolidação, de 1979 a 1987. Apesar de percebermos que este tipo de divisão é homogeneizante, ela será adotada por entendermos que seu emprego permite perceber elementos essenciais que predominaram em cada período, assim tornando mais claras as especificidades do caso analisado posteriormente.

O período de Geração se iniciou logo após o Concílio Vaticano II e, grosso modo, equivale ao que Michel Löwy caracteriza como fase de surgimento do Cristianismo da Libertação.

O Concílio, desde sua convocação em 1959, incitou a reflexão teológica, tendo grande recepção na América Latina, o que levou bispos, teólogos e, sobretudo, segmentos leigos ligados ao catolicismo a refletir sobre os novos apontamentos advindos do Vaticano a partir de sua própria realidade e cultura, o que pode ser apresentado como o principal elemento de origem do Cristianismo da Libertação, uma vez que a realidade latino-americana de onde partiram estas novas reflexões teológicas era amplamente marcada por misérias, exploração e marginalização. A nova concepção acerca da vocação divina do cristão incentivava a busca pela transformação destas condições vivenciadas por amplas maiorias latino-americanas, o que era fortemente alimentado pela ebulição social causada pela Revolução Cubana. Isto levou, paulatinamente, à busca dos conhecimentos das ciências sociais<sup>9</sup>, uma vez que era necessário conhecer as causas dessa situação injusta para poder combatê-la eficazmente.

---

<sup>9</sup> O que foi possível graças à grande abertura às ciências em geral (não somente às sociais) permitida pelos apontamentos do Concílio Vaticano II.

Neste período duas teorias explicativas foram mais influentes entre os segmentos renovadores da Igreja católica latino-americana: a teoria do desenvolvimento ou desenvolvimentismo e a teoria da dependência. Nos anos seguintes à primeira sessão do Concílio Vaticano II, predominou o desenvolvimentismo que, em linhas gerais, constituía-se na interpretação da América Latina como uma região subdesenvolvida, atrasada em relação aos países economicamente ricos, cujo modelo de modernização deveria ser copiado para se alcançar o mesmo desenvolvimento e eliminar a pobreza.<sup>10</sup>

Em 1966, graças ao impulso produzido pelo Concílio Vaticano II, foi convocada a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, a ser realizada no ano de 1968, na cidade de *Medellín*, na Colômbia. Entre 1966 e 1968 houve uma imensa eclosão de declarações, documentos e reuniões realizados como preparativos para a Conferência.

Foi a partir desses preparativos que a teoria da dependência começou, paulatinamente, a se impor como uma alternativa ao desenvolvimentismo, sobretudo através dos especialistas que auxiliavam os bispos. A teoria da dependência, grosso modo, explicava que a situação de pobreza vivenciada na América Latina era fruto da exploração gerada por sua dependência estrutural frente aos países desenvolvidos do sistema capitalista, dependência esta que somente poderia ser extinta com uma transformação estrutural que acabasse com o sistema econômico capitalista em vigência. Inclusive o termo libertação é característico da linguagem empregada pelos autores ligados à teoria da dependência, sofrendo alterações ao ser apropriado pelo discurso cristão, que o desprende de sua semântica estritamente política e econômica.

Apesar de ser uma teoria surgida do marxismo, isto não significa que todos que adotaram a teoria da dependência como explicação para a causa da pobreza vivenciada por milhões de latino-americanos, necessariamente, aceitaram outros aspectos e conceitos fundamentais da teoria marxista, como a luta de classes ou a necessidade de uma revolução que instaure um regime socialista.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Essa visão também era compartilhada por algumas correntes marxistas, que defendiam a necessidade de buscar o desenvolvimento tecnológico e industrial seguindo os modelos “burgueses”. Entretanto, esta busca era almejada enquanto uma etapa necessária para a criação de uma classe operária consciente e, portanto, revolucionária, uma vez que o desenvolvimento era entendido como condição para aceleração das contradições e, conseqüentemente, dos conflitos entre as relações de produção e as forças produtivas.

<sup>11</sup> *Até então nessas análises do capitalismo, o horizonte crítico vinha da análise marxista. O uso dessa análise sempre foi uma das questões mais controversas da TdL. Nesse ponto, as posições variaram do emprego de algumas poucas categorias marxistas até a adoção da análise marxista de modo mais coerente. A luta de classe era uma das categorias que mais causava polêmica. Pois usava-se a expressão seja simplesmente para denunciar o fato como até para significar uma chave heurística e hermenêutica da história, para ler os acontecimentos passados, presentes e futuros. (LIBÂNIO, 2008, p.16)*



O Papa Paulo VI <sup>12</sup> também foi marcante para a Conferência de *Medellín*, sobretudo através de suas cartas encíclicas, dentre as quais se destacou a *Populorum Progressio*, publicada em 1967. Desta carta encíclica (PAULO VI, 2009) nos interessa destacar sucintamente algumas características principais.

O desenvolvimentismo aparece como cerne das reflexões ao longo de todo o documento, contudo ele é lido através de uma lente cristã e a partir do convívio com diversas questões trazidas pelas ciências sociais – inclusive pela teoria da dependência – resultando na defesa de um “desenvolvimento integral”, ou seja, tanto das nações “atrasadas”, quanto dos indivíduos e, sobretudo, não apenas referente ao desenvolvimento econômico, mas também político, social e espiritual.

Dois pontos foram fundamentais para legitimação das idéias defendidas pelos movimentos ligados ao Cristianismo da Libertação e, conseqüentemente, para o surgimento da Teologia da Libertação: a identificação dos pobres como o alvo principal da missão da Igreja e a afirmação da necessidade de ações sociais e políticas (não partidárias ou ideológicas) da Igreja e dos cristãos.

Assim sendo, as propostas sócio-políticas apresentam-se como a colocação de limites ao capitalismo liberal, isto é, ao livre-mercado, à busca do lucro como fim em si mesmo, à fortuna desmedida e, até mesmo, do direito de inviolabilidade absoluta da propriedade privada, defendendo que todo direito deveria subordinar-se ao combate ao subdesenvolvimento e à garantia à subsistência e aos instrumentos para o desenvolvimento humano integral.

É possível enquadrar essas propostas como uma terceira via que procurava colocar-se como opção entre, por um lado, um liberalismo sem limites e praticado em uma situação injusta, por ser desigual, entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos (aqui o tema da dependência aparece de forma indireta) e, por outro lado, a resposta marxista revolucionária, um “mal” que devia ser evitado.

Desta forma, a busca da solidariedade e caridade universal é apresentada como solução. As transformações são encomendadas como dever a ser cumprido por todos os “homens de bem”, sobretudo aos que detém qualquer tipo de poder ou riqueza, sendo um dever humanista e solidário das nações ricas se empenharem em contribuir para que as outras nações progridam e alcancem um elevado nível de desenvolvimento industrial, tecnológico e

---

<sup>12</sup> Assumiu como Papa em junho de 1963, após o falecimento de João XXIII, dando continuidade às sessões do Concílio Vaticano II e aprovando o tema proposto pelos bispos progressistas da América Latina para a Conferência de *Medellín*: “A igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio”. Faleceu em agosto de 1978.

social, mas garantindo a autonomia soberana e a manutenção das peculiaridades culturais próprias dos países em desenvolvimento, ao mesmo tempo em que é cobrado dos indivíduos abastados o trabalho solidário para contribuir com o desenvolvimento material, educacional e espiritual dos mais necessitados.

A Conferência de *Medellín* encerra o período de Geração. Apresentaremos alguns dos pontos que consideramos importantes para a análise posterior. Todavia, não se pode esquecer que os documentos finais da Conferência, apesar da busca pelo consenso, são plurais – em decorrência das distintas influências que recaíam sobre a Igreja católica e seus fiéis latino-americanos.

Fernando Torres-Londoño (2007, p. 15-16) aponta dois traços distintivos da Conferência: primeiro, a prioridade dada ao homem latino-americano, que estaria vivenciando um período decisivo de seu processo histórico; segundo, a necessidade de ações urgentes da Igreja para com este momento de transformação da América Latina. Estes são os dois pontos que fornecem unidade, que procuram costurar e conciliar a evidente tensão entre as diferentes posturas presentes nos documentos finais de *Medellín*.

Roberto Oliveros Maqueo (1990, p. 30) apresenta aquilo que considera como os três temas principais tratados na Conferência de Medellín: o amor ao próximo e a paz em uma situação de violência institucionalizada; os pobres e a justiça; e a unidade da história e a dimensão política da fé.

Os três temas são complementares e juntos fornecem uma idéia das reflexões que levaram ao surgimento da Teologia da Libertação. Acerca do primeiro tema, a conclusão dos conferencistas foi a de que o amor ao próximo e a paz pregados por Cristo estão em contradição com a situação de violência institucionalizada, geradora de injustas desigualdades sociais, sob a qual estão organizadas as sociedades da América Latina.

Com o segundo tema, foi afirmado que pobreza vivenciada pela maioria dos povos latino-americanos é uma injustiça em relação à missão de salvação proposta por Cristo, demandando não apenas conhecimento e denúncia, mas também trabalho com intuito de transformá-la.

Por fim, esse trabalho para a transformação somente pode ser proposto em virtude da retomada das conclusões do Concílio Vaticano II que sustentam o entendimento da unidade da história, isto é, a simultaneidade do temporal e espiritual. Isto tornou possível a conclusão de que a ação eclesial deve adentrar no terreno do sócio-político e contribuir para a

para a libertação humana no plano histórico, uma vez que ela está relacionada com o reino e os desígnios de Deus.

Entendemos que são diversas as interpretações possíveis acerca da Conferência de *Medellín*, devido, sobretudo, às margens abertas pelo caráter plural de seus documentos finais. Contudo, acreditamos que o conteúdo da carta encíclica *Populorum Progressio* predominou como base para a maior parte desses documentos e, por outro lado, as posturas que foram mais assimiladas pela embrionária Teologia da Libertação foram aquelas que enfatizavam a dependência latino-americana e, ao invés de encomendarem a solução dos problemas a ações provenientes da solidariedade dos mais favorecidos, focavam em diversas formas da Igreja contribuir para que os próprios pobres buscassem sua (auto) libertação:

*[...] O texto da Conferência encontrou, pois, um amplo contexto de interpretação e aplicação. Ele foi reconhecido como inspiração para a Teologia da Libertação, que se evidencia a partir de 1970, com teólogos que já escreviam antes de Medellín, como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann [...] (TORRES-LONDOÑO, 2007, p. 21)*

## **Período de Gênese**

As reflexões pós Conferência de *Medellín* marcam o início do período de Gênese. Segundo Enrique Dussel (1992, p. 364), foi em uma Conferência intitulada *Hacia una teología de la liberación*, realizada em 1969 na cidade de Montevidéu (Uruguai), onde pela primeira vez apareceram nas reflexões teológicas do padre peruano Gustavo Gutiérrez referências explícitas ao político – baseadas na teoria da dependência – e também foi onde empregou-se publicamente pela primeira vez o termo Teologia da Libertação para designar o movimento teológico latino-americano de renovação da Igreja católica.

Diversas reflexões nesse sentido ocorreram nesse período e desembocaram em vários encontros que se propunham a discutir a formulação e colocação em prática de uma Teologia da Libertação na América Latina. Assim sendo, a libertação dos oprimidos como proposta teológica havia conquistado importante espaço entre os teólogos latino-americanos: “[...] La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.” (DUSSEL, 1992, p. 365)

Em 1971, Gutiérrez lançou a obra *Teología de la liberación*. O livro foi fortemente influenciado pela teoria da dependência e, segundo os apontamentos de Oliveros Maqueo (1990, p. 30) e Michel Löwy (2000, p. 78-79), seu eixo central refere-se à relação da salvação com o processo histórico de libertação coletiva do homem, tomando como modelo o

Êxodo bíblico, onde os escravos hebraicos são os agentes de sua própria emancipação. Esta obra de Gutiérrez forneceu uma configuração metodológica sistematizada das reflexões realizadas até então e os principais temas que foram desenvolvidos no período posterior. Dentre esses temas destacaremos alguns a partir dos apontamentos de Oliveros Maqueo (1990, p. 31).

O objeto do saber teológico amplia-se com intuito de alcançar, além do transcendente, a tarefa de ação temporal, aproveitando-se do contato com as ciências sociais; recupera-se a identificação privilegiada da manifestação de Deus nos pobres e apresenta-se como responsabilidade política da Igreja, frente à situação latino-americana de injustiça e violência institucionalizada, a missão de construir uma sociedade fraterna; enfatiza-se que toda teologia parte da fé que deve traduzir-se em sabedoria cristã; destaca-se que toda reflexão teológica, o que inclui a Teologia da Libertação, é histórica, portanto temporal e relativa aos problemas, necessidades e características da sociedade e Igreja que lhe deram origem.

Sendo assim, o livro de Gustavo Gutiérrez encerra a fase de Geração ao sistematizar os pensamentos ligados ao Cristianismo da Libertação, servindo como um guia e abrindo espaço para o início do período de Crescimento.

### **Período de Crescimento**

A partir de 1972, os setores renovadores da Igreja passaram enfrentar um aumento da resistência de algumas esferas do Vaticano e de grande parte das cúpulas eclesiais latino-americanas, que se encontravam alinhadas com a Doutrina de Segurança Nacional<sup>13</sup> emanada por Washington e que contribuiu para o surgimento de regimes militares ditatoriais por toda América Latina.<sup>14</sup>

O marco desta guinada foi a XIV Assembléia ordinária do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), realizada entre 15 e 23 de novembro na cidade de Sucre (Bolívia), onde esse grupo conservador tradicionalista, impulsionado pela nomeação a secretário geral do CELAM do então bispo auxiliar de Bogotá (Colômbia) Alfonso Lopez

---

<sup>13</sup> Em março de 1947 o presidente estadunidense Harry Truman afirmou que os EUA estavam dispostos a conter o avanço comunista intervindo militarmente nos focos de perturbação. Qualquer agressão aos regimes simpatizantes a política externa dos EUA caracterizaria uma agressão a Segurança Nacional dos EUA. Além disso, para forçar os países latino-americanos neutros até então a aderirem ao lado capitalista, o Secretário de Defesa estadunidense, J. Foster Dulles, afirmou ser a neutralidade uma degradação moral.

<sup>14</sup> Argentina 1966, Brasil 1964, Bolívia 1971, Chile 1973, Equador 1972, Guatemala 1954, Honduras 1963, Panamá 1968, Paraguai 1949, Peru 1948, Uruguai 1973 e Venezuela 1952.

Trujillo, assumiu o controle do CELAM e de suas instituições, que desde a Conferência de *Medellín* se orientavam por linhas de pensamento sócio-teológicas renovadoras.

Ainda assim, em vários países cada vez mais cristãos latino-americanos engrossavam as fileiras do Cristianismo da Libertação. Por outro lado, sob os auspícios do combate ao comunismo internacional, a opção pelos pobres tornou muitos religiosos, inclusive alguns bispos, alvos de suspeitas, repressão, ataques e marginalização, seja por parte da própria Igreja ou do Estado: “México tampoco escapo a esa dinámica. A nivel de la jerarquía católica florecieron un espacio y una atmósfera de intransigencia en contra de todo lo innovador, más aun si tal pensamiento contenía alguna referencia a la temática de la liberación [...]” (FAZIO, 1994, p. 134)

Sob este contexto conturbado ocorreu o aprofundamento de algumas questões teológicas relacionadas com o Cristianismo da Libertação. Destacaremos aquelas que consideramos pertinentes aos nossos propósitos: começaram a surgir re-leituras de passagens bíblicas que partiam do contexto de vida e da solidariedade com os pobres; enfatizou-se o entendimento do pobre como o sujeito histórico do reino de Deus, a partir do qual se poderia transformar a história rumo à fraternidade; surgiram estudos que buscavam recuperar o Jesus Cristo histórico a partir da perspectiva dos pobres; valorizou-se a dimensão conscientizadora e política da evangelização, empregando como ponto de partida o dualismo opressão/dominação versus libertação, visando interpretar para transformar, etc.

Além disso, segundo J. B. Libânio (2008, p. 13), a partir da década de 1970 começam a surgir as primeiras ressalvas e críticas à teoria da dependência no campo da sociologia, pouco depois acompanhadas por alguns teólogos. Estas críticas incidiam, principalmente, sobre sua redução explicativa a um esquematismo estrutural econômico que apontava apenas para fatores externos.

Todavia, quanto à temática étnica e à religiosidade popular:

*Desde o início a TdL se preocupou com a transformação das estruturais sociais de opressão em vista da libertação dos pobres. Entretanto, a temática da cultura, da raça não tinha ainda ganho o destaque merecido [...]*

*Há uma alienação radical na religiosidade dos pobres que lhes impede assumir pessoal e conscientemente o processo de libertação. Este ponto de vista influenciou muitos escritos e práticas pastorais. (LIBÂNIO, 2008, p. 29 e 34)*

O período de Consolidação iniciou-se com a Conferência Episcopal de *Puebla* (México), realizada em 1979.<sup>15</sup> Contudo, as transformações ocorridas a partir desta data não são pertinentes para os objetivos deste artigo.

### **Modernidade e Marxismo para a Teologia da Libertação**

Primeiramente deve-se estar claro que os objetivos da Teologia da Libertação são, acima de tudo, religiosos e não podem ser reduzidos à arena social ou política. Com este esclarecimento e agora que já apresentamos uma periodização, podemos apontar algumas características gerais, para depois entrarmos na análise das particularidades que a Teologia da Libertação assumiu em *Chiapas*.

Segundo Michel Löwy a Teologia da Libertação:

*[...] critica, de uma maneira o menos comprometedor possível, as conseqüências perniciosas e malignas que um certo tipo de progresso econômico, o liberalismo e a civilização moderna trazem para os pobres da América Latina. Essa crítica combina elementos tradicionais – isto é, referência aos valores sociais, éticos e religiosos pré-modernos – e valores da própria modernidade. (LÖWY, 2000, p. 94)*

Dentre essas críticas, Löwy (2000, p. 93-109) aponta que as principais eram:

- a hostilidade ao capitalismo, que combinava uma repulsa moral herdada do catolicismo antimoderno, com a condenação moderna, sobretudo marxista, da exploração gerada pelo sistema capitalista, que culminava com a exigência de sua abolição;
- a rejeição da separação entre as esferas religiosa e política, que pode ser pensada como uma continuidade do catolicismo latino-americano mais “intransigente”, contudo apresentava inovações radicais, uma vez que propunha a separação entre Igreja e Estado, negava a formação de partidos ou sindicatos cristãos, assim reconhecendo a necessidade de autonomia dos movimentos sociais e políticos, mas, por outro lado, defendia a participação de cristãos

---

<sup>15</sup> Neste ponto surgem as maiores contradições entre as interpretações que dividimos em externa e interna. Para Löwy (2000) – provavelmente incomodado com a perda de força da teoria da dependência – a Conferência de *Puebla* marcou o início de uma reação da ala conservadora da Igreja, uma vez que ocorreu uma transformação no entendimento acerca da missão e das opções da Igreja, ampliando-os suficientemente ao ponto de permitir que cada corrente pudesse interpretar de acordo com suas próprias tendências; enquanto para Libânio (2008) e Oliveros Maqueo (1990), essa ampliação estava ligada com um aprofundamento das questões espirituais que possibilitou a consolidação da Teologia da Libertação. Em uma interpretação que segue uma linha positiva semelhante a esta última, Torres-Londoño (2007) também entende que *Puebla* marcou o aprofundamento de questões, como, por exemplo, as culturais e, sobretudo, que esta Conferência apresentou em maior grau reflexões teológicas autônomas e próprias do contexto latino-americano. Por fim, ainda em uma linha de interpretação positiva, contudo referindo-se a uma questão mais específica, Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (1999) entende que em *Puebla* ganhou força e vitalidade a consciência de respeitar os valores próprios das culturas indígenas de maneira explícita.

nos movimentos ou partidos populares não religiosos, pois entendia que a separação cabia ao nível institucional, enquanto no campo ético/ político a atuação era essencial;

- a crítica do individualismo, visando “[...] reconstruir, através das CEBs, um estilo de vida comunitário, com a ajuda das tradições do passado rural que ainda estão presentes na memória coletiva dos pobres – hábitos de cooperação, solidariedade e ajuda mútua [...]” (LÖWY, 2000, p. 101), todavia seu objetivo não era reconstruir comunidades tradicionais fechadas e autoritárias, uma vez que eram incorporadas “liberdades modernas”, sobretudo a livre escolha de participar ou não das comunidades;

- e uma desconfiança ante a modernização tecnológica, que não era rejeitada a priori, no entanto “[...] As técnicas modernas não são avaliadas pelos resultados econômicos que produzem [...] e sim em termos de suas conseqüências para os pobres.” (LÖWY, 2000, p. 105)

Portanto, a Teologia da Libertação não se prendeu às dicotomias entre modernidade e tradição, ética e ciência, religião e mundo secular. A opção pelos pobres foi o critério pelo qual era avaliada tanto a doutrina tradicional da Igreja, como a sociedade ocidental moderna.

Quanto ao marxismo, os pontos comuns partilhados pelos agentes ligados à Teologia da Libertação eram a aceitação de aspectos gerais da teoria da dependência como explicação para a pobreza vivenciada na América Latina e o princípio de que a libertação deveria ser uma obra empreendida pelos próprios pobres.<sup>16</sup> No entanto, em muitos casos, as relações entre a teologia cristã e o marxismo foram muito além:

*[...] não há dúvida de que os teólogos da libertação extraíram análises, conceitos e perspectivas do arsenal teórico marxista e que esses instrumentos desempenham um papel importante em sua compreensão da realidade social na América Latina [...] Mesmo quando sua abordagem era crítica, ela não tinha nada a ver com anátemas tradicionais contra “o marxismo ateísta, inimigo diabólico da civilização cristã [...] [contudo] É difícil apresentar uma visão geral das atitudes da teologia da libertação para com o marxismo porque [...] existe uma ampla variedade de opiniões – que vão desde o uso cauteloso de alguns elementos até tentativas de uma síntese total [...] (LÖWY, 2000, p. 119-120)*

---

<sup>16</sup> Os protagonistas da emancipação para os teólogos da libertação eram os pobres, conceito que ultrapassava os limites da classe trabalhadora, abrangendo as etnias e culturas menosprezadas e oprimidas. Todavia, pelo menos até meados da década de 1970, questões étnico-culturais não se encontravam no cerne das preocupações da esmagadora maioria dos agentes envolvidos com Cristianismo da Libertação e o conceito de pobres confundia-se com o de classe trabalhadora.

Assim sendo, a Teologia da libertação aderiu ao marxismo. O que ocorreu na maior parte dos casos foi o emprego de certos princípios básicos do marxismo como uma forma de mediação que contribuiu para a renovação teológica incitada pelo Cristianismo da Libertação.

### **As Dissonantes Ressonâncias do Concílio Vaticano II, da Incipiente Teologia Indígena e da Conferência de *Medellín* em *Chiapas***

Antes de 1962, as questões debatidas no Concílio Vaticano II não estavam em pauta na Igreja mexicana, cuja principal preocupação era sua própria organização e manutenção. Samuel Ruiz foi um dos bispos mexicanos que assistiram às sessões do Concílio. Participou de todas as sessões. Sendo assim, é evidente que as questões colocadas no Concílio causaram algum impacto sobre seu entendimento acerca de sua tarefa enquanto bispo.

No entanto, é possível perceber que as mudanças ocorridas foram superficiais.<sup>17</sup> O Concílio não gerou nenhuma grande ruptura na atuação “*indigenista*” de Dom Samuel Ruiz, mas houve algumas transformações importantes.

A partir do Concílio, o bispo foi assumindo, paulatinamente, uma postura orientada pelo desenvolvimentismo. Um dos resultados disso foi a manutenção do isolamento frente ao do clero Latino-Americano: “[...] Se sentía que relacionarnos con América del Sur era como querer aprender cómo hacernos desarrollados a partir del subdesarrollo.” (RUIZ García apud FAZIO, 1994, p. 86)

Além disso, as transformações ocorridas estão relacionadas às orientações do documento *regimini Episcoporum*, votado ainda na primeira sessão do Concílio, em 1962. Este documento propunha a descentralização da Igreja, o que levou Samuel Ruiz a buscar, logo após seu regresso a *Chiapas*, a aplicação das orientações de tal documento.

Juntamente com os bispos Alfonso Sánchez Tinoco, de *Papantla* (estado de *Veracruz*), e Adalberto Almeida, de *Zacatecas* (capital do estado de *Zacatecas*), Dom Samuel Ruiz criou uma pastoral em conjunto, que enfatizava a pastoral social. A partir de 1964, esta pastoral deu origem a *Unión de Mutua Ayuda* (UMAÉ), que em seu ápice, em 1967, chegou a incorporar vinte e cinco dioceses e uma grande equipe de assessores em diversos ramos das

<sup>17</sup> Todavia, segundo Víctor Gabriel Muro, em outras regiões mexicanas o Concílio impulsionou a formação em áreas rurais de grupos cristãos voltados para a transformação sócio-religiosa, sobretudo no estado de *Morelos*, onde, em 1967, foi criado pelo bispo Sergio Méndez a primeira CEB mexicana. Estas CEB's consistiam em pequenos grupos onde, através da leitura da Bíblia, refletia-se a respeito dos problemas específicos da comunidade e tentava-se solucioná-los. Estas e outras organizações progressistas foram duramente atacadas pelo episcopado mexicano, que as desarticulou e dissolveu. (MURO, 1994, p.166-167)



ciências sociais. Entretanto, apesar da tendência reformista e da ênfase fornecida à pastoral social, a UMAE era formada por um grupo heterogêneo, o que explica, ao menos parcialmente, a relativa facilidade com que o setor mais tradicionalista do episcopado mexicano logrou o aniquilamento total de sua estrutura em 1971.

Neste contexto, o bispo de *Chiapas*, paulatinamente, foi recorrendo ao instrumental das ciências sociais – com apoio técnico da UMAE – para melhor conhecer a região onde se localizava a diocese e, até mesmo, a cultura indígena, contudo motivado apenas por preocupações sociais paternalistas orientadas pelo desenvolvimentismo e pelo *indigenismo* e não a partir de intenções étnico-teológicas.

Outra grande transformação ocorrida refere-se aos catequistas indígenas. Em *Chiapas*, os primeiros catequistas indígenas foram formados a partir de 1952, pelo bispo Lucio Torreblanco, sobretudo como forma de combater o avanço inicial de algumas denominações protestantes de procedência estadunidense. A formação teológica fornecida a esses indígenas era tradicional e elementar, mas mesmo assim o movimento de catequistas cresceu consideravelmente, principalmente nas zonas *tzeltales*. (VOS, 2002, p. 217-218)

Sob a orientação de Samuel Ruiz a partir de 1962, esse modesto quadro inicial mudou de figura com a criação de duas escolas diocesanas – sob responsabilidade de representantes da ordem marista:

*De estas escuelas salieron, entre 1962 y 1968, más de 700 catequistas procedentes de distintas regiones indígenas de Chiapas. Salieron con buena preparación bíblica, dogmática y moral, además de haberse enriquecido con varias habilidades (carpintería, horticultura, sastrería, cocina) y conocimientos (español, matemáticas, higiene, salud). (VOS, 2002, p. 220)*

No entanto,

*El método utilizado era muy dinámico, pero occidentalizante y vertical. Padecía también de dos grandes lagunas. En primer lugar, no tomaba en cuenta la cultura de los pueblos a los cuales pertenecían los alumnos, de manera que éstos, al regresar a sus comunidades, solían actuar en contra de las creencias y prácticas antiguas. Por otro lado, tampoco ofrecía respuestas a la situación de opresión en la que vivía el campesinado indígena. (VOS, 2002, p. 220)*

Portanto, sob o impacto do Concílio Vaticano II, Samuel Ruiz reforçou e buscou expandir para outras regiões mexicanas a missão evangelizadora e de melhora da condição de vida dos indígenas, entretanto sob uma perspectiva *indigenista*, assistencialista, paternalista e desenvolvimentista. Sua preocupação em relação aos indígenas possuía um caráter sócio-econômico, mas não político, o que consistia em uma forma possível de interpretação das orientações do Concílio, apesar de não ser a única. Samuel Ruiz já não

percebia a Igreja e seu papel como algo essencialmente transcendente e acima da sociedade, mas seu pensamento ainda era marcadamente anticomunista e *indigenista*: a saída para a “salvação” dos indígenas continuava sendo vista como sua “mexicanização”, isto é, com a integração do indígena à sociedade capitalista mexicana – que vivia um processo de industrialização – através da assistência social visando o desenvolvimento econômico e da educação (ladina) laica e, sobretudo, religiosa em moldes católicos romanos, ou seja, por meio do abandono paulatino da cultura étnica nativa.

Paralelamente ao processo que levou ao surgimento da Teologia da Libertação, ocorriam movimentações entre agentes envolvidos com um pequeno setor eclesiástico, que possuía interesses gerais convergentes com aqueles representados pelo Cristianismo da Libertação, entretanto encontrava-se fortemente vinculado à realidade de diversas comunidades indígenas latino-americanas. A essa movimentação teológica atribui-se as raízes da Teologia Indígena.<sup>18</sup> Essa paulatina tomada de consciência por parte do setor “progressista” da Igreja latino-americana acerca da realidade referente às culturas indígenas é possível de ser percebida através de Conferências e Encontros.<sup>19</sup>

Em abril de 1968, Samuel Ruiz aceitou o convite para participar de um desses eventos: o segundo Encontro patrocinado pelo Departamento de Missões do CELAM, que serviu como preparativo para a Conferência de *Medellín* e foi realizado em *Melgar* (Colômbia). Nesse período a igreja mexicana ainda mantinha poucos contatos com representantes do clero de outras regiões latino-americanas. Sendo assim, acreditamos que o impacto causado pelo que Samuel Ruiz presenciou em *Melgar* pode ser considerado como uma ruptura em sua maneira de pensar a evangelização dos indígenas e, conseqüentemente, o marco que iniciou o processo de transformação da atuação da diocese de *San Cristóbal*.

---

<sup>18</sup> É possível encontrar denominações como Teologia Autóctone, Nativa, etc., em substituição ao termo Teologia Indígena ou Índia, o que se justifica com o argumento de que as civilizações pré-colombianas possuíam religiões com teologias, sacerdotes, ritos, práticas, etc., altamente elaboradas e, com o advento da conquista e colonização, esta teologia originária sofreu um processo de hibridização com a teologia católica, contudo mantendo-se viva e, conseqüentemente, em constante transformação, juntamente com diversos universos culturais indígenas (também hibridizados com as culturas de origem européia). Isto torna inapropriada a designação de “indígena” a uma teologia de origem católica, mesmo que “encarnada” em uma cultura indígena. Nesta Dissertação optamos por manter o emprego da denominação Teologia Indígena em razão dos outros termos não parecerem resolver suficientemente o problema referido e deste temo ainda ser o que possui uso mais corrente. Para conhecer mais sobre a Teologia Indígena sugere-se consultar, entre outros, o sítio do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (<http://www.cimi.org.br/>), onde é possível encontrar diversas resoluções, documentos finais de encontros e artigos que tratam do tema em questão.

<sup>19</sup> Em razão da necessidade de não exceder o espaço reservado a este artigo, não apresentaremos detalhes acerca dessas Conferências e Encontros. Para conhecer mais sobre o assunto sugere-se conferir: SARMIENTO TUPAYUPANQUI, Nicanor. La Prehistoria de la Teología India. In. *Teología India en la Iglesia Latinoamericana*. Tese – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz, 1999.

Em *Melgar* a maior parte das discussões foi reservada à questão das missões em territórios indígenas. Em suas conclusões afirmou-se a necessidade dos diferentes grupos culturais serem integrados à vida nacional, o que “[...] se entiende con frecuencia, desgraciadamente, más como una destrucción de sus culturas, que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él.” (MELGAR apud SARMIENTO TUPAYUPANQUI, 1999, p. 26)

Como consequência teológica da pluralidade característica da América Latina, as conclusões alcançadas em *Melgar* orientam para uma valorização da história cultural (línguas, costumes, instituições, valores e aspirações) de cada povo e da diversidade cultural na Igreja católica “[...] que se manifiesta y se expresa en la fe y el lenguaje cultural de las Iglesias locales [...]” (SARMIENTO TUPAYUPANQUI, 1999, p. 26)

Em outra parte das conclusões, afirma-se que a promoção humana por parte da Igreja não implica necessariamente na criação de instituições próprias, “[...] sino una acción que ayude a las comunidades indígenas a asumir su propia responsabilidad, evitando todo paternalismo” (SARMIENTO TUPAYUPANQUI, 1999, p. 27), ademais:

*Es fundamental que la presencia misionera de la Iglesia respete las diversas culturas y las ayude a evolucionar de acuerdo con sus características propias, abiertas al intercambio con otros grupos culturales. Se reconoce que las culturas autóctonas presentan características marcadamente sacrales, y pues están abocadas a recibir el impacto de la civilización técnica y de la secularización, hay que prepararlas para que dicho impacto no las desintegre. Un aspecto especial de estas culturas lo constituyen las lenguas. Hay que promover su estudio como un paso decisivo a la aculturación. (MELGAR apud SARMIENTO TUPAYUPANQUI, 1999, p. 27)*

Além disso, para a “promoção humana” que os documentos se referem constantemente, enfatiza-se o necessário acompanhamento de estudos apoiados nas ciências sociais, sobretudo antropológicos e lingüísticos.

O pensamento de Samuel Ruiz foi profundamente marcado pelas conclusões do Encontro de *Melgar* acima citadas.<sup>20</sup> Acerca do impacto do Encontro é oportuno conferir as palavras do próprio bispo de *San Cristóbal*:

*[...] el antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff<sup>21</sup> [...] Me hizo ver que la evangelización tal como se estaba llevando a cabo en el continente, era simple y llanamente una destrucción de culturas y una acción dominadora.*

<sup>20</sup> Uma análise mais aprofundada das características predominantes no pensamento sócio-teológico do bispo Samuel Ruiz após o Encontro de *Melgar* é também parte da Dissertação que dá origem a este texto e será objeto de outro artigo.

<sup>21</sup> Gerardo Reichel-Dolmatoff nasceu em 1912 em Salzburgo, na Áustria, e faleceu em 1994. Às vésperas da Segunda Guerra Mundial emigrou para a Colômbia, onde iniciou suas pesquisas nas áreas da Antropologia e Arqueologia. Tornou-se cidadão colombiano em 1942. Foi um dos pioneiros e mais importantes pesquisadores

[...] Dolmatoff hizo ver que las culturas indígenas [...] eran el caminar milenario de pueblos para llegar a configurar una forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, y que la repercusión de un cambio, de una modificación hecha desde el exterior traía una reacción en cadena, destructiva [...]  
 Me dejo aturdido, confundido, el planteamiento aquel [...]  
 Me paré y le pregunté al antropólogo: ‘En las culturas indígenas que usted conoce [...] ¿La religión es algo secundario o algo fundamental?’. Dolmatoff me respondió: ‘En todas las culturas indígenas que yo conozco, la religión es un elemento definitivamente aglutinante de todos los factores culturales’.  
 [...] Me quedaba una incógnita terrible: ‘Entonces ¿qué cosa era evangelizar? ¿Era destruir culturas? [...] ¿Por qué permitió Dios la existencia de tantas culturas? [...] (RUIZ García apud FAZIO, 1994, p. 86-87)

Uma indicação de onde poderiam surgir as respostas para essas e outras perguntas que atormentavam Dom Samuel Ruiz adveio na palestra do dia seguinte em *Melgar*, onde Gustavo Gutiérrez apresentou um resumo da postura missionária presente em documentos (*Ad Gentes*) do Concílio Vaticano II.

O *Ad Gentes* é um documento onde predominam características inovadoras, relativamente pluralistas, por outro lado é um documento “aberto”, facilmente passível a interpretações contrárias. É muito provável e compreensível que o resumo apresentado por Gustavo Gutiérrez – e conseqüentemente a chave de leitura a partir de então empregada por Samuel Ruiz – relegasse as passagens mais tradicionais e focasse nos apontamentos mais “progressistas” do *Ad Gentes*. Segue abaixo um destes apontamentos:

[...] Cristo, por Sua encarnação se ligou as condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas [...] sociedades [...]  
 [...] Reconheçam-se como membros do corpo social em que vivem, e tomem parte na vida cultural e social através das várias relações e ocupações da vida humana. Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas. (CONCÍLIO VATICANO II, 2009)

A partir do encontro em *Melgar*, Samuel Ruiz alinhou-se a esse pequeno grupo ligado ao Departamento de Missões do CELAM e retomou a leitura dos documentos do Concílio, sobretudo o *Ad Gentes*, reconhecendo que não havia assimilado questões importantes, assim iniciando a transformação de sua missão evangelizadora na diocese de *San Cristóbal*, partindo da premissa de que, uma vez que Deus quer a salvação de todos os homens, então Ele, de algum modo, está presente em todo e qualquer grupo humano e, desta

---

no campo antropológico colombiano, tendo como especialidade o estudo de culturas originárias de regiões de florestas tropicais em toda a Colômbia e outras regiões das América do Sul, a partir de investigações holísticas, onde buscava adotar uma política consciente de observação participante, visando compreender as visões de mundo das populações em análise. Em 1967 já havia se estabelecido como um pesquisador conhecido e respeitado, tendo estabelecido um quadro de base cronológica para a área Etnológica da Colômbia – que é utilizado até hoje; criado uma equipe de pesquisadores concentrados em Arqueologia Colombiana; dirigido um instituto Etnológico; publicados estudos clássicos na área étnico-histórica; e criado o primeiro departamento de Antropologia da Colômbia, na *Universidad de Los Andes*.

forma, ao invés de anunciar Cristo aos indígenas, o papel do evangelizador deve ser o de descobrir Deus encarnado na história e, conseqüentemente, na cultura daquelas comunidades.

Em virtude de uma série de acontecimentos fortuitos<sup>22</sup> Samuel Ruiz acabou por ser um dos sete bispos de toda América Latina convidados a discursar em *Medellín*, onde se posicionou ao lado do setor mais radical do clero latino-americano. A preparação para sua conferência levou Dom Samuel Ruiz a entrar em contato e aderir a reflexões teológicas construídas a partir do contato com a teoria da dependência. Nas palavras do próprio bispo:

*Creo que lo que hace Medellín es descubrir, con la sociología, la situación de marginación y dependencia que vivían los pueblos de América Latina [...] Hasta entonces la Iglesia había estado unida a las élites económicas y de dominación; se partía de aquello concepto de que los desarrollados debían ayudar los subdesarrollados. Pero en Medellín los obispos nos topamos con el análisis sociológico de la época: el de la marginación. Y empezamos a descubrir que los marginados no están así porque quieren serlo, sino que es sistema el que los margina [...] Y que insertarlos en la sociedad en tales condiciones significaba no reconocer que el sistema margina. Mientras se insertaban diez o quince al sistema mediante un proceso de ayuda, el sistema ya había fabricado mil marginados [...] (RUIZ García apud FAZIO, 1994, p. 95)*

Em *Medellín* a questão indígena foi relegada, aparecendo somente quatro vezes nos documentos finais.<sup>23</sup> Mesmo que marginais em meio ao extenso volume apresentado pelos documentos finais da Conferência, essas orientações foram importantíssimas para o pequeno setor da Igreja católica cujas principais preocupações relacionavam-se com a realidade indígena latino-americana. Por outro lado, entendemos que o aprendizado mais contundente proporcionado por *Medellín* para o pensamento de Samuel Ruiz, foi o da percepção de que a situação de miséria encontrada nas comunidades indígenas não era produto de algo individual, mas sim um assunto estrutural, sistêmico. Atinou para necessidade da participação da Igreja em ações sócio-políticas, mas acreditava que “[...] los indígenas máyenses no tenían conciencia de su historia [...]” (FAZIO, 1994, 107) Assim sendo, defendia que era necessário conscientizá-los de sua própria história de opressão.

<sup>22</sup> Por haver estado em *Melgar*, Samuel Ruiz foi convidado para outro encontro preparativo para a Conferência de *Medellín*. Neste novo encontro, o arcebispo Marcos MacGrath, do Panamá, que era o vice-presidente do CELAM, lhe fez um resumo das intervenções e pediu que as transcrevesse. Posteriormente, este texto foi atribuído a Samuel Ruiz, ignorando que as indicações eram do arcebispo do Panamá. Foi em conseqüência desde mal entendido que o bispo de *Chiapas* foi convidado a discursar na Conferência de *Medellín*.

<sup>23</sup> Novamente em decorrência da limitação de espaço imposta a este artigo, não entramos em detalhes acerca dessas quatro indicações referentes à questão indígena que constam nos documentos finais da Conferência de *Medellín*.

Entretanto, isto não significou que o bispo simplesmente abandonou sua bagagem familiar e formação teológica. Samuel Ruiz, apesar de haver incorporado alguns de seus elementos característicos, nunca defendeu o marxismo. Ademais, a própria realidade (indígena) com a qual lidava em *Chiapas* dificultava a adoção integral de explicações que reduzissem a complexidade do real aos aspectos econômico-estruturais, relegando outros, como as questões culturais.

Desta forma, o tema dominante no pensamento de Dom Samuel Ruiz passou a ser a encarnação da teologia nas culturas indígenas, entretanto sem esquecer-se da necessidade de combater a opressão às comunidades, tanto a opressão material como a cultural, na qual a própria Igreja possuía um papel de destaque ao impor, através da evangelização, um sistema cultural externo. Portanto, os preparativos (*Melgar*) e a própria Conferência de *Medellín* contribuíram para transformar, além da relação teológica, também a atuação paternalista, *indigenista* e desenvolvimentista da diocese de *San Cristóbal* para com as comunidades indígenas.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Contudo, os efeitos dessa guinada do pensamento político-teológico do bispo de *Chiapas* não foram – tampouco poderiam ser – imediatos. As transformações possibilitadas foram ocorrendo de maneira paulatina. Este processo de transformações ocorridas a partir da diocese de *San Cristóbal* após o Encontro de *Melgar* será tratado em outro artigo – também resultante de uma síntese de reflexões que constam na Dissertação que deu origem a este texto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad Gentes* – Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em <<http://www.cleofas.com.br/virtual/impresao.php?doc=CONCILIO&id+con1043>>. Acessado em: 15/10/2009.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (dir.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 2ª ed.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América Latina*. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992). Madrid: Mundo Negro – Esquila Misional, 1992. 6ª edición.

FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz – El caminante*. México: Espasa Calpe, 1994.

FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. *A guerra é o espetáculo: origens e transformações da estratégia do EZLN*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, SP, 2003.

LIBÂNIO, J. B. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>>. Acessado em: 28/ 08/ 2008.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MESTRIES, Francis. Antecedentes y motivos del movimiento indígena zapatista. In. *Estudios Agrarios*. México: Procuraduría Agraria, n. 16, p. 117-147, 2001.

MURO, Víctor Gabriel. Grupos cristianos y movimientos campesinos en México. In. *Revista Mexicana de Sociología*. México: UNAM, n. 2, p.165-175, 1994.

NAVARRETE, Federico. *Las relaciones inter-étnicas en México*. México: UNAM, 2004.

OLIVEROS Maqueo S.J, Roberto. Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (org.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990. Vol. I, p. 17-50.

PAULO VI. Carta encíclica *Populorum Progressio* de sua santidade o Papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. Disponível em <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_pvi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_po.html)>. Acessado em: 01/10/2009.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. Don Samuel Ruiz, el obispo guerrillero de Chipas y la declaración de guerra de la selva Lacandona. In: *Revista de Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, n. 12, p. 63-84, 2001.

SARMIENTO TUPAYUPANQUI, Nicanor. La Prehistoria de la Teología India. In. *Teología India en la Iglesia Latinoamericana*. Tese – Universidad Católica de Bolivia, Santa Cruz, 1999. p. 18-43.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. 1955-1979 três Conferências Gerais do Celam e uma Igreja ante o desafio de transformação na América Latina. In. *Religião & Cultura*. São Paulo: PUC, jul./dez. 2007. Vol. VI, nº 12, p. 11-29.

VILLORO, Luis. O futuro dos povos indígenas / I. In: BUENROSTRO y ARELLANO, Alejandro e OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino de (orgs.). *Chiapas: Construindo a esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

VOS, Jan De. *Una tierra para sembrar sueños – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.