

Para um novo paradigma da Missão

no atual contexto de América Latina e Caribe: com Aparecida além de Aparecida

Paulo Suess

Para responder aos desafios no atual contexto de América Latina e Caribe (1), o paradigma da missão insiste na validade do mandato missionário (2) e na relevância de suas profundas inspirações (3). A mais-valia dessa relevância se configura como esperança (4).

1. Desafios no atual contexto

O paradigma da missão é resposta e proposta contextualizadas. Mas, por defender “causas” do Reino, esse paradigma é também universal. “Casos” são particulares, “causas”, como a dos pobres e dos povos indígenas, por exemplo, são universais. Mesmo na defesa de minorias, o que está em jogo é uma causa universal e pública. Aparecida lembra: “O Senhor entregou o mundo para todos (...). O destino universal dos bens exige a solidariedade com as gerações presentes e as futuras” (DA 125) até os confins do mundo.

Sendo resposta, o paradigma da missão tem como pano de fundo prévio o ouvir, o ver, o sentir, o palpitar da realidade, que exigem proximidade contextual. Nessa afirmação, Aparecida vai ao nosso encontro porque faz novamente uso do método “ver, julgar e agir” (DA 19) e, no contexto da inculturação do Evangelho na história, assume “a opção preferencial pelos pobres” e o “compromisso com a realidade” (DA 491).

No mundo globalizado, o “compromisso com a realidade” nos faz ver uma verdadeira conspiração sistêmica contra os pobres e os outros. Os problemas e crises centrais da humanidade como problemas e crises centrais e específicos da América Latina e do Caribe envolvem os destinatários do querigma missionário: (a) a crise causada pela polarização econômica, (b) a crise do paradigma de produção (questão do trabalho), (c) a crise ecológica, (d) a crise cultural, (e) a crise política da gestão democrática e (f) a crise do judiciário.

a) A polarização econômica da sociedade mundial emerge num contexto de uma concorrência feroz, que subordina todos os valores ao valor hegemônico do preço. Nos tornamos uma sociedade de competição sem lealdade.

b) O paradigma da produção foi durante algum tempo o paradigma das esperanças transformadoras. Hoje assistimos a precarização desse paradigma, baseado em tecnologias sofisticadas, que necessitam cada vez menos operários.

c) A crise social acompanha uma crise socioecológica ampla, causada pela exploração irracional que atinge não só nosso irmão pobre, migrante ou indígena, mas também a nossa irmã natureza. A devastação das florestas e da biodiversidade “coloca em perigo a vida de milhões de pessoas”, em especial a vida dos

“camponeses e indígenas, que são expulsos para as terras improdutivas e para as grandes cidades para viverem amontoados nos cinturões de miséria” (DA 473).

d) A crise cultural se manifesta como crise de sentido e como fundamentalismo. A dissolução do sentido da história humana numa mera história natural e a afirmação do sentido único como negação do reconhecimento do outro e do pensamento diferente, que recebe apenas um estatuto de fato, mas não de jure, ou vice-versa, representam um potencial permanente de violência.

e) Depois de se ter feito guerras para a implantação da democracia, hoje essa democracia liberal está numa profunda crise estrutural. Por causa do apadrinhamento do grande capital, essa democracia não permite a participação satisfatória do povo, sobretudo dos pobres e dos excluídos. Os que têm o poder econômico conseguiram reduzir o Estado a um estado mínimo, que não interfere nos seus interesses. Esse Estado mínimo não consegue nem quer controlar a acumulação do capital na mão de poucos nem a corrupção e os meios de comunicação que divulgam a ideologia do “custo-benefício” como se fosse o primeiro mandamento de um código eticamente correto.

f) O sistema judiciário dos nossos países ampara uma justiça formal, envolvida nos interesses hegemônicos do capital, morosa e caríssima, que atua, muitas vezes, longe dos lugares onde acontecem as injustiças, e que não permite aos pobres alcançar o seu direito fundamental. Exclusão, redistribuição, integração social pelo trabalho e participação do lucro se tornaram, como direitos humanos, novos desafios para um poder judiciário independente.

Diante dessas crises, a sociedade, o estado e os governos precisam assumir cinco tarefas que desafiam, como lutas por um outro mundo possível, também a prática missionária.

1) Criar ou sustentar um certo bem-estar econômico (material) de todos seus cidadãos.

2) Promover a coesão e solidariedade social interna, que é atropelada pela sociedade concorrencial, incapaz de integrar os cidadãos.

3) Garantir o reconhecimento cultural do outro, tendo em conta diferenças étnicas, religiosas, de gênero, de faixas etárias, que tem a sua base não só nos fatos, mas nos direitos e na dignidade humana, que precede o direito positivo.

4) Zelar pela liberdade e participação política de todos num sistema democrático cujo funcionamento não depende do tráfico de influência do grande capital.

5) Finalmente, precisa-se instalar um sistema jurídico que garanta a aplicação da lei para todos e que iniba a corrupção em todas as instâncias, inclusive no próprio aparelho de justiça.

Admitimos com realismo que o equilíbrio entre essas tarefas é difícil – o equilíbrio, por exemplo, entre o bem-estar econômico, a solidariedade social e um sistema verdadeiramente democrático. Por um momento, no início da segunda metade do século passado, parecia ser possível domar o capitalismo no interior de um sistema democrático e social nos países centrais. Mas este equilíbrio se sustentava através da terceirização da miséria desses países à periferia do mundo industrializado. Surgiu um muro entre Primeiro e Terceiro Mundo.

Agora, no mundo globalizado sem fronteiras geográficas e políticas, não há mais para onde exportar a miséria. Todos os países reproduzem o Primeiro e o Terceiro

Mundo no interior das suas próprias fronteiras. Isso nos obriga a universalizar a solidariedade e a buscar alternativas comuns. Os problemas levantados não são naturais. Foram criados pela própria humanidade, o que nos dá a esperança de que a própria humanidade possa conseguir solucioná-los.

O equilíbrio entre acumulação capitalista (crescimento), integração social e legitimação democrática, passada pela peneira do cálculo de custo-benefício e de investimento-lucro, não pode funcionar. E não devemos entrar no jogo de alternativas perversas: democracia com fome e miséria; bem-estar material sem participação, sem liberdade política e sem horizonte de sentido. Nos discursos políticos atuais, poucos governantes têm a audácia de prometer a integridade de estruturas sociais e as promessas da democracia moderna contra a mercantilização da sociedade mundial. Essa sociedade-mercadoria devora os recursos naturais para produzir sempre novos produtos desnecessários, e devora pela concorrência estrutural os recursos morais da democracia, que se deveria alimentar da solidariedade coletiva.

A visão de uma sociedade transnacional de cidadãos que não se subjeta aos imperativos do mercado das sempre novas mercadorias e da concorrência eliminatória, mas que forja uma democrática participativa para regenerar a solidariedade em escala mundial, representa o desafio da época. Precisamos do veneno destilar a vacina que o combata. A única arma de curar as feridas da modernidade é a própria modernidade, a nossa modernidade latino-americana e caribenha.

2. Pela validade do paradigma da missão

Diante da gravidade dos desafios, o que podemos propor para pleitear a coerência do paradigma da missão com nossa fé e para argumentar pela sua relevância, isto é, pela sua validade para o mundo dos pobres e dos outros?

2.1. A “natureza missionária”

Aparecida convoca os batizados a assumirem seu discipulado em regime de urgência (DA 289, 368, 518). Essa mobilização missionária brota, como o Vaticano II lembrou, da “natureza missionária” da Igreja (AG 2), que é um argumento interno para afirmar a sua razão de ser e, através dela, a continuidade do paradigma missionário em todas as instâncias eclesiais.

Depois do Concílio, os documentos latino-americanos (cf. SD 12, DA 347) retomaram essa afirmação fundamental. Aparecida, na “Terceira Parte” de seu texto conclusivo, dedicado ao agir pastoral, desenha uma Igreja que vive “em estado de missão” (DA 213). A Teologia da Missão é, ao mesmo tempo, teologia fundamental e pastoral, discurso nuclear de radiação e discurso prático-performativo. Em virtude de seu batismo, os cristãos participam do “estado de missão”, que é a realização da natureza missionária, pela ordem do ressuscitado, que envia seus discípulos como mensageiros aos “confins do mundo”. A mensagem da redenção, que é um dom para os outros, é vivida no imperativo da doação, inerente à “natureza missionária”.

A “natureza missionária” da Igreja não é uma “questão disputada” ou negociável. Em seus desdobramentos, em sua mediação e prática histórica, porém, ela é sujeita a discernimentos e negociações, como pode ser facilmente constatado ao compararmos os escritos de José Anchieta (+1597) com o diário de Vicente Cañas, martirizado, em 1987, como defensor do povo Enawene-Nawe, no rio Juruena/MT.

A “natureza missionária”, que tem a sua *origem* na missão do Deus trinitário (Jo 17,18), historicamente, pertence ao tempo da Igreja. Pobres sinais acompanham a trajetória da comunidade missionária. O presépio e o sepulcro estão vazios; a porta do cenáculo está aberta, a genealogia de Jesus, interrompida pelo Espírito. A Igreja essencialmente missionária não tem pátria nem cultura. Ela é serva, peregrina, hóspede, instrumento, sinal, sacramento. As múltiplas afirmações da “natureza missionária” da Igreja em documentos recentes não permitem concluir que essa natureza foi esquecida. Ela foi, em várias épocas e regiões do mundo, escurecida por sua proximidade ao poder, que procurou transformar a missão em ideologia.

2.2. Discernimentos

A história de salvação é uma história de libertação. As imagens bíblicas que nos falam das origens mostram a criação do mundo do caos e a libertação do barro pelo espírito. Deus realiza sua missão libertadora na aproximação ao seu povo, no dom de Alianças, na libertação da humanidade da escravidão. A relação entre Deus e a humanidade está sempre ameaçada pelas rupturas de uma liberdade que não respeita seus limites. No Verbo encarnado, o Deus criador se contextualiza como 'Deus Conosco', prometido ao longo da história de Israel, que representa a humanidade (Is 7,14; Mt 1,23; 28,20). A aproximação de Jesus-Emanuel culmina na doação redentora de sua vida e no dom da Nova Aliança na justiça definitiva da ressurreição. O caminho que conduz a humanidade ao Pai e supera dispersão e confusão passa pela encarnação do Filho. Ele é o mediador e doador da Nova Aliança (cf. Hb 9,15; 12,24) e do caminho para uma nova humanidade (cf. Jo 14,6).

Para não sobrecarregar a proposta de uma “Teologia da Missão” com a longa história do “tratado da graça”, distingo apenas entre a “graça original”, primeiro dom de Deus ligado à criação, e a “graça histórica”, proveniente da encarnação de Jesus Cristo: a “graça original” é a graça genérica que todos recebem, e a “graça histórica” é a graça específica daqueles que acolheram a cruz de Cristo, a sua palavra e os sacramentos da Igreja.

Onde se situa a “necessidade” da missão, se a “graça original”, que todos recebem, é suficientemente salvífica para os que não se pronunciam explicitamente contra ela? O “pecado original”, segundo Tomás de Aquino, não deve ser visto como ruptura entre o plano de criação e de redenção: “O direito divino, que tem a sua origem na graça, não suspende o direito humano, que é de ordem natural”.¹ O Vaticano II e as discussões missiológicas posteriores ao Concílio explicitaram alguns princípios importantes do Evangelho numa nova perspectiva para o mundo de hoje:

- a) “O Salvador quer que todos os homens se salvem” (LG 16; cf. 1Tim 2,4). Segundo o plano de salvação, a vida eterna é para todos.
- b) “Os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).
- c) “O plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não-cristãs que “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém, que procura “o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus está longe” (LG 16a).

¹ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II/2, q. 104, art. 6; II/2, q. 10, art. 10. Cf. SUESS, Paulo, Liberdade e servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: IDEM, *Queimada e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 21-44, aqui 33.

d) Todos “que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna” (LG 16). “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho” (AG 7a).

e) A liberdade religiosa é um direito da pessoa humana e um pressuposto da missão: “Em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela” (DH 2a). O uso diferente dessa liberdade é a prova de sua existência.

f) A real possibilidade da salvação em Cristo sem conhecimento do Evangelho e a necessidade da Igreja (dos sacramentos, da evangelização explícita) para essa salvação não se excluem (cf. RM 9, DI 20b).

2.3. Continuidade da missão

A Teologia da Missão mostra a lógica interna da atividade missionária. Missão significa testemunhar o “evangelho da graça” (At 20,24) e conduzir a “graça original”, inerente a cada ser humano, para a sua explicitação e assunção consciente, como “graça histórica”. Nessa passagem cada um assume explicitamente o que desde sempre é: criatura segundo a imagem de Deus e irmão do outro. A passagem da “graça original” à “graça histórica” nos confronta com a cruz de Cristo, nos introduz na comunidade eclesial e nos faz assumir os grandes conflitos do mundo, que envolvem os pobres.

A assunção reflexiva e prática do ser missionário, não isoladamente, mas no interior de uma comunidade de crentes e de um povo, faz a pessoa crescer na compreensão de suas possibilidades e limites, na felicidade despojada que liberta da escravidão dos desejos, e na capacidade de conviver com os mistérios da vida (mal, contingência, sofrimento, violência, morte).

A passagem da “graça original” e genérica para a assunção da “graça histórica” e específica desprivatiza e universaliza a responsabilidade, e articula os cristãos numa comunidade que vive da memória subversiva, portanto, performativa (transformadora) do Enviado de Deus-Pai. A “graça histórica” deve ser pensada como mudança radical da estrutura da consciência humana, que se torna capaz de assumir não somente o próprio destino, mas os grandes conflitos que marcam o mundo moderno. “Conversão” e “transformação”, que são imperativos do Evangelho, lembram aos cristãos de que estão envolvidos nesses conflitos. Para a transformação dos sistemas e da sociedade não basta a conversão de indivíduos desconexos. As transformações necessárias para o grande *shalom* pressupõem a conversão de cada vez mais indivíduos articulados e organizados em comunidades que vivam a mística da missão militante e caminhem *inter gentes* até os confins do mundo.²

O anúncio do “evangelho da paz” (Ef 6,15) nos conflitos socioculturais e econômicos, que são conflitos de *reconhecimento* da alteridade e de *redistribuição* dos bens acumulados, é evangelização explícita. O reconhecimento, que visa ao reconhecimento da dignidade humana universal, se fundamenta no ser humano, criado segundo a semelhança e imagem de Deus. As lutas pela redistribuição dos

² SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 83ss. Para a expressão “*inter gentes*” ver *ibidem*, p. 206.

bens da terra e da igualdade de direitos se baseiam no querigma da filiação divina, que nos faz reconhecer a todos como irmãos, portanto, como iguais.

A acolhida da “graça histórica”, que é o evento de Jesus Cristo, nos faz compreender o amor de Deus como dom absoluto a serviço do menor, do excluído e daquele que sofre. No encontro com eles se antecipa misteriosamente a promessa última do “evangelho da graça”, que é a visão escatológica (“*visio beatífica*”) de Deus, que está presente nas feições sofredoras dos homens e mulheres do mundo inteiro (cf. LG 8c, GS 88a, DP 31, DA 402). Eles não são apenas, pela ordem de criação, a imagem genérica de Deus, mas, pela ordem de salvação, já antecipadamente o incógnito de Deus no mundo, imagem de Jesus Cristo, que há de vir julgar os vivos e os mortos.

2.4. A existência de Deus garante justiça aos pobres

O anúncio de um Deus, criador do Universo e da humanidade, a um mundo, que não acredita em Deus (secularização, ateísmo, mundo pós-metafísico), ou com outras compreensões de Deus (pluralismo religioso), não pode partir de afirmações dogmáticas. Partimos daquele Deus que os pobres professam, que é um Deus de amor, que sofreu por e com eles, e lhes fará justiça. Mas, por sua inserção no mundo urbano secularizado e no sistema capitalista, também essa fé dos pobres é abalada. Suas lideranças, quando voltam das escolas para seus bairros e aldeias, já não se distinguem muito de outras lideranças sindicais, estudantis ou políticas que instrumentalizam a mística do povo, sem inteiramente partilhar dela.

Em face do sofrimento desnecessário, das contingências e de transformações mais abrangentes, o kerigma da missão se dirige a um mundo mais amplo do que se compreende normalmente pelo conceito “povo de Deus”. Desde o terremoto de Lisboa (1755), que atingiu um Portugal católico na festa de Todos os Santos, causou a morte de 100 mil pessoas, fez cair as Igrejas e deixou o bairro dos prostíbulos em pé, até os ciclones de Mianmar (2008), as catástrofes naturais abalaram as explicações de um sentido metafísico embutido em todos esses acontecimentos por um Deus-Amor. E se olharmos para as vítimas da *shoa*, na Alemanha nazista, dos Gulag, na Rússia stalinista, e dos *killling fields*, de Pol Pot, no Camboja, e as vítimas da injustiça estrutural que causa fome e morte, o mal tomou dimensões que questionaram radicalmente as explicações de um sentido embutido na história.

Por outro lado, sem Deus como última instância de justiça, como defender a espécie humana em face das manipulações da bioética e da destruição ecológica, e como defender a justiça para as vítimas de toda espécie de arbitrariedade humana? Também a atual cosmologia nos cobra novas explicações dos textos bíblicos. Quem viu o homem pisando na Lua sabe que o mundo é apenas um grão de areia no Cosmo em expansão. A linguagem dos “confins do mundo” e do “céu de cima” perdeu o significado que os autores bíblicos ainda deram, quando escreveram esses textos. Importa saber o que os textos nos podem dizer hoje. A missão está diante do desafio: Como falar de Deus, não só para os de casa, mas para o mundo autônomo, secular e dos injustiçados? Os pobres fazem parte desse mundo e nós lhes devemos um anúncio explícito, nem mítico nem fundamentalista, e um diálogo contemporâneo em seus contextos que não explicam tudo.

Assumimos a analogia do nosso falar de Deus, a incapacidade de conhecê-lo juntamente com a capacidade de experimentá-lo. A teodicéia fornece o argumento mais profundo dessa advocacia, que exige um Deus justo como última instância dos pobres, inclusive das vítimas do passado. Sem ressurreição não haverá justiça para os que morreram injustiçados. Do pouco que podemos dizer sobre o juízo final, destaca-se que, longe de favorecer um adiantamento da justiça terrestre,

representa uma esperança para aqueles que, apesar de todos os nossos esforços, não foram contemplados por essa justiça, e que os injustiçados não se sentarão à mesa indistintamente com os malvados “como se nada tivesse acontecido” (SpS 44).

Não é o número dos não-batizados nem o cálculo da probabilidade da existência de Deus, como na aposta de Pascal³, mas a escatologia e a esperança, que energizam a natureza missionária nas lutas históricas. São lutas pelo reconhecimento do incógnito de Deus nos pobres, nos outros, na história. Não é a massa, é sempre o “resto”, o “último”, o “inesperado” que garante a continuidade da história de Deus, o resto que voltou do exílio de Babilônia, o resto que voltou de Auschwitz, Moisés, o sobrevivente, Isaque, o transgressor de Ismael, José da cisterna que acolhe seu povo no Egito, o messias Jesus, que nasceu de mãe solteira.

Procuramos integrar em nosso anúncio missionário mais perguntas do que respostas a partir da fé do povo e de uma Igreja que se declarou “advogada da justiça dos pobres” (DA 395, 533). O paradigma missionário tem a tarefa de manter essas perguntas abertas e guardá-las para o encontro escatológico com aquele Deus que está presente nos crucificados da história. O fiel tem dúvidas que fazem parte de sua fé. No niilismo e no relativismo, que se tornaram dogma, não resta mais dúvida nenhuma, mas tampouco nenhuma ação.

3. Eixos e relevância

A fundação da Igreja na festa de Pentecostes lembra-nos de três dimensões dialéticas de sua natureza missionária que nos fornecem os eixos da prática de seu “estado de missão”: *contextualidade universal, unidade plural e gratuidade*. Em Pentecostes, a comunidade cristã rompeu o enclausuramento no local pela contextualidade universal. A partir de sua identidade do caminho, compreendeu que foi enviada com a diversidade de seus dons até os confins do mundo plural – na gratuidade e unidade do Espírito Santo. (LG 13a).

3.1. Contextualidade universal

O Vaticano II permitiu repensar a universalidade da missão da Igreja como universalidade contextualizada e contextualidade universal. A inserção pastoral e teológica na modernidade e nos diferentes contextos culturais pelo Vaticano II não foram tranquilas. Décadas antes do Concílio surgiram movimentos eclesiais que assumiram atitudes de aproximação aos contextos concretos do povo como “dimensão constitutiva de nossa fé” (DA 257).⁴ Os posteriores paradigmas da inserção e da inculturação nasceram da percepção da distância sociocultural entre Igreja e povo e da vontade evangélica de estar perto dos pobres e dos outros.

A contextualidade da missão tem seu fundamento teológico na proximidade de Deus ao longo de toda a história de salvação e no seguimento de Jesus, que em virtude da encarnação se aproximou da humanidade (cf. GS 22). No dizer de Santo Irineu, Deus está próximo de cada pessoa humana através de suas duas mãos estendidas, que são o Filho e o Espírito Santo.⁵ A mediação histórica e contextual do projeto de Deus faz da história e do contexto um sacramento de sua presença. A

³ Cf. PASCAL, Blaise (1623-1662), *Pensamentos*. Fragmento 451.

⁴ Entre as inovações pré-conciliares configuram: Charles de Foucauld, com sua opção pelo outro; Joseph Cardijn com sua opção pelos operários e a fundação da JOC; a Ação Católica, com seu método da “revisão da vida” (ver-julgar-agir); os sacerdotes operários; os movimentos litúrgico e bíblico.

⁵ Cf. IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1997, V, 6,1.

inserção da missão no coração da história e cultura de cada povo “é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo” (SD 13b). A analogia entre a encarnação de Jesus de Nazaré e a proximidade contextual fez a reflexão missiológica cunhar o paradigma da inculturação, com a qual, a Igreja se torna “um sinal mais transparente” e “um instrumento mais apto” (RM 52) para anunciar o Evangelho, não como uma alternativa às culturas, mas como a sua realização profunda.

A partir da América Latina e do Caribe, pode-se observar que não existe algo mais contextualizado e mais universal que o sofrimento dos pobres. O universal “tanto mais promove e exprime a unidade do gênero humano quanto melhor respeita as particularidades das diversas culturas” (GS 54). A universalidade cresce com a proximidade que é “cognitiva” em sua memória, “sensitiva” em seu olhar e em sua escuta, e “emocional” em sua compaixão.

Universalidade e proximidade estruturam os paradigmas da inculturação e da libertação. A meta da inculturação é a libertação, e o caminho da libertação é a inculturação. O paradigma da libertação visa à participação de todos, à universalidade da justiça, da solidariedade e do amor. Os esforços pela libertação ganham profundidade com seu enraizamento contextual.

A universalidade do horizonte das causas do Reino pode ser entendida como alternativa ao projeto que confunde hegemonia com universalidade. Os metadiscursos da globalização econômica – competitividade dos preços e uniformidade dos produtos – são apenas discursos regionais do capital hegemônico. O paradigma da missão, por ser anti-sistêmico, é libertador e é para todos. Anuncia a prática do amor maior do Reino como “libertação do cativo da corrupção” (Rm 8,21; LG 9): articula os múltiplos projetos de vida, une a responsabilidade universal, pelo conjunto da humanidade e do planeta Terra, e procura construir a solidariedade a partir do rio do vilarejo e da rua da favela.

3.2. Unidade na diversidade

Os discursos teológicos, que fundamentam o paradigma da missão, emergem de eventos e ações culturais e, como tais, são particulares. Nos territórios culturais quase tudo é particular: o universo simbólico de sentido, as produções materiais e as normas para a convivência social. Culturas são projetos específicos de vida. O discurso teológico, que reivindica validade universal, é uma construção histórica, não um pressuposto metafísico ou ontológico do gênero humano. A vida nasceu pela diversificação das espécies e é gerada não no encontro consigo mesmo, mas no encontro com os outros. As múltiplas respostas das culturas para as questões concretas da vida não são um acidente de percurso, mas devem ser positivamente interpretadas como participação na criação do mundo. E, nesse mundo, povos e indivíduos defendem sua identidade sempre em contraste com a alteridade. Desse contraste nasce o imperativo da pluralidade em unidade.

O próprio cristianismo se tornou um fenômeno plural. Convivem nele práticas pré-modernas e coloniais com práticas e teologias que assumiram criticamente alguns dos pressupostos da modernidade e as exigências das diferenças socioculturais. O pluralismo como tal se tornou um fenômeno interno e externo ao próprio campo da prática missionária e da reflexão missiológica. Esse pluralismo tem, portanto, dois focos: um relacionado ao plural das práticas missionárias, que ameaça criar pastorais sem rumo, outra ao plural das culturas vividas por nossos povos. O que deve unir a prática missionária é o respeito e a assunção da alteridade como um pressuposto interno da própria mensagem de redenção do cristianismo (cf LG 13b, GS 22b, AG 3b, Puebla 400) e a unidade do anúncio do Reino aos pobres.

Historicamente, as preocupações com a unidade, que envolvem a própria identidade da Igreja, foram maiores que o reconhecimento da alteridade. As especulações metafísicas, herança da filosofia grega, foram cedo assumidas pelo cristianismo. Reduziram a realidade a *uma* origem e/ou *uma* substância. Se o Uno representa a realidade, o múltiplo carrega em si deficiências do “ser” e representa a depravação do Uno. O monogenismo bíblico induziu a ler a realidade humana em chave de *degeneração* e *rebeldia* contra a lei de Deus, inscrita na natureza e na ordem cosmológica imutável; em chave de *perda* (do estado de graça) e de *castigo* (expulsão do paraíso), de *desvios* do caminho único traçado por Deus. A história da salvação, as Alianças de Deus com seu povo e o cristianismo como tal têm o sentido de reverter a dispersão, a fragmentação e a confusão. A crmandade foi o último intento global de recuperar a graça perdida pela reconstrução do mundo em sua singularidade.

Depois da assunção pelo Império Romano pós-constantino, o próprio cristianismo assumiu estruturas imperiais, que prevalecem até hoje (estruturas institucionais, liturgias, indumentária). Seria temerário pensar essas aquisições históricas como identidade irreversível da Igreja. Na hermenêutica dos mistérios da fé e na sua inculturação em dialetos contextuais, nenhuma época e nenhuma realização histórica têm a última palavra.⁶ No pluralismo religioso e cultural trata-se não de uma onda pós-moderna, mas de uma raiz da humanidade. E essa raiz no plural das culturas e religiões é reconhecida pelo Estado constitucional como pluralismo *de fato* e *de jure*. Também as Igrejas e religiões, na sua convivência recíproca no interior do Estado, reconhecem a sua liberdade e alteridade religiosas recíprocas. O reconhecimento explícito da liberdade religiosa pelo Vaticano II, através da Declaração *Dignitatis Humanae*, é um dos pressupostos da missão.

A alteridade religiosa remete ao diálogo inter-religioso. O diálogo, como instrumento de compreensão, respeito e convivência pacífica, no interior de um pluralismo qualquer, tem “sempre um caráter de testemunho, dentro do máximo respeito à pessoa e à identidade do interlocutor” (*Puebla* 1114). Ele exige, além de convicções próprias e da disposição para um aprendizado recíproco, certas regras: (a) um consenso sobre meios pacíficos de comunicação; (b) o conhecimento e reconhecimento de lógicas contextuais e verdades histórica e geograficamente situadas; (c) o reconhecimento recíproco da igualdade entre os participantes do diálogo, independentemente do valor que conferem às suas tradições recíprocas em questão.⁷

Construir a unidade significa derrubar “muros da separação” (cf. Ef 2,14). “Anunciar Boa-Nova aos pobres” significa derrubar um dos muitos muros de separação que a sociedade permitiu construir não só entre países, mas também no interior de cada Estado e pessoa. Ao contar a parábola do bom samaritano (Lc 10,25ss), respondendo à pergunta sobre o que se deve fazer para obter a vida eterna, Jesus propõe derrubar não só o muro étnico entre samaritanos e judeus, entre mestiços impuros e judeus puros, o muro clerical entre sacerdotes e leigos, mas também o muro entre seita marginalizada e religião oficial. Seguir a “falsa” religião dos samaritanos não impede, segundo a parábola, fazer o certo diante de Deus: construir a unidade a partir da assunção da humanidade mutilada que vive em “situação de extrema pobreza” (*Puebla* 31ss).

⁶ Cf. SUESS, Paulo. Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad. In: VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (Orgs.), *Por los muchos caminos de Dios*, IV, Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso, Quito: Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT), 2006, 62-76.

⁷ Cf. Culturas em diálogo. *REB*, 243 (setembro de 2001): 602-621.

O Vaticano II nos fala de uma maneira nova da pertença à “católica unidade do povo de Deus”: “A ela pertencem ou são ordenados de modos diversos quer os fiéis católicos, quer os outros crentes em Cristo, quer enfim todos os homens em geral, chamados à salvação pela graça de Deus” (LG 13d). A Igreja Católica faz parte da “católica unidade”, mas não é idêntica a ela. Também os outros crentes em Cristo e a humanidade pertencem a essa “católica unidade”. A justiça da ressurreição não é privilégio de uma ou outra denominação cristã. Pela vontade salvífica universal de Deus “devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22). Os outros caminhos de salvação e as outras religiões não são complementares ao caminho proposto por Jesus Cristo. A complementaridade aponta para “deficiências”. A alteridade não é complementar à identidade, mas a sua condição de ser.

A unidade definitiva entre os cristãos e a humanidade como um todo deve ser vista num horizonte escatológico. O que era ontem considerado “idolatria”, “heresia”, “fetichismo” ou “perfidia”, hoje, no interior da Igreja Católica, é cortejado como religião com “lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens” (NA 2b). Em outros textos do Vaticano II, as religiões não-cristãs são consideradas uma “preparação evangélica” (LG 16, cf. EN 53), “pedagogia para Deus” (AG 3a) ou “sementes do Verbo” (AG 11b, LG 17). Os tópicos da preparação do Evangelho nas culturas não-cristãs e da procedência nelas de tudo o que é bonito, bom e verdadeiro do Espírito Santo é lugar comum na tradição católica (cf. AG 15; 17; GS 22,5; 26,4; 38; 41,1; 57,4). Transitórias não são as religiões não-cristãs, mas a nossa compreensão delas. “A ortodoxia”, afirmou a Comissão Teológica Internacional ainda em 1972, “não é um consentimento a um sistema, mas a participação de uma caminhada da fé”.⁸ Quando nos assalta a vontade de arrancar todo o joio da história, o Evangelho nos lembra do horizonte escatológico da colheita (cf. Mt 13,24-30).

3.3. Gratuidade

No mundo competitivo e excludente, onde tudo vale somente pelo seu preço de mercado, a missão está vinculada à derrota do reino da necessidade e à recuperação de um espaço e projeto alternativos de não-mercado e gratuidade. A comunidade missionária confia na atração de seu testemunho gratuito. Seu “marketing” dispensa propaganda e armas. Os espaços de gratuidade inerentes ao cristianismo são espaços de resistência contra espaços feitos territórios de lucro. O lucro particulariza e privatiza.

Em Aparecida, a Igreja se autodenominou “casa dos pobres” (DA 8, 524). Seu espaço é um espaço alternativo que está configurado pela gratuidade da cruz de Jesus de Nazaré e da experiência pascal dos seus discípulos. Essa gratuidade da cruz não é o prefácio da história de libertação e emancipação, mas seu eixo permanente: “O amor de doação plena, como solução para o conflito, deve ser o eixo cultural `radical` de uma nova sociedade” (DA 543). “Na generosidade dos missionários se manifesta a generosidade de Deus, na gratuidade dos apóstolos aparece a gratuidade do Evangelho” (DA 31). A Igreja “casa dos pobres” será uma Igreja pobre. Dos pobres recebe o dom da gratuidade e a proximidade do Espírito Santo, que é Deus no gesto do dom, “pai dos pobres” (*Seqüência de Pentecostes*) e “protagonista da missão” (RM 21b).

Nos trâmites da justiça, a Igreja não é juíza entre as partes, mas “advogada da justiça dos pobres” (DA 395, 533). Ela é parcial. Defende uma parte do processo.

⁸ Cf. L'unité de la foi et le pluralisme théologique, l.c., Preposição IV.

Essa é a sua missão pneumatológica, ser “consoladora”, “intercessora” e “advogada”. Ela lembra o “Espírito da Verdade” (Jo 14,17), que vem do Pai e dá testemunho contra “o pai da mentira”, que perturba a ordem social. O Espírito Santo é Espírito da Verdade, não por causa de uma doutrina certa, uma lei perfeita ou uma moral superior, mas porque nele acontece a verdade na geração da vida: na prática do novo mandamento e da justiça maior em favor dos pobres.

Desde o Vaticano II, a Igreja Católica teceu um fio condutor para sua ação missionária, que esclarece a dimensão mais profunda de sua “natureza missionária”: a opção preferencial pelos pobres. Essa opção é preferencial porque deve “atravessar todas as nossas estruturas e prioridades pastorais” (DA 396). A “natureza missionária” tem a sua origem na “Missão de Deus”, que é missão do Verbo encarnado, “que se esvaziou a si mesmo, e assumiu a condição de servo” (Fl 2,7), e do Espírito Santo enviados aos pobres: “Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo” (DA 393). No Espírito Santo, o filho do carpinteiro foi confirmado “Filho bem-amado”, por ocasião de seu batismo no Jordão. Por ele foi conduzido “ao deserto para preparar-se para sua missão” (cf. Mc 1,12s; DA 149). Nele foi ungido Messias “para evangelizar os pobres” (Lc 4,18). Depois de sua ressurreição, Jesus enviou seus discípulos para pregar, na força do Espírito, a Boa-Nova do Reino (cf. DA 276). Todo envio em missão acontece no Espírito Santo.

Qual é o significado dessa aproximação preferencial aos pobres que na teologia fez cunhar um programa eclesiológico-pastoral resumido nas palavras “Igreja dos pobres”? Paulo VI, que procurou transformar os documentos do Vaticano II em realidade pastoral, declarou na abertura da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín, que aconteceu em Bogotá:

a Igreja se encontra hoje diante da vocação da Pobreza de Cristo. (...) A indigência da Igreja, com a decorosa simplicidade de suas formas, é um testemunho de fidelidade evangélica; é condição, algumas vezes imprescindível, para dar crédito à própria missão; (...) representa um exercício, que aumenta a força da missão do apóstolo.

A estrutura dessa Igreja dos pobres é trinitária. Ela, que é “Povo de Deus”, “Corpo do Senhor” e “Templo do Espírito Santo” (LG 17), nasce e renasce nas comunidades pelo impulso do Espírito Santo. Na memória eucarística, a comunidade cristã lembra a gratuidade de sua salvação e atualiza, na memória do lava-pés, as razões de seu serviço, que se insere numa lógica que subverte as relações de dominação (cf. Mc 10,42ss). Agradecer na consciência da libertação recebida como dádiva e servir no cumprimento da nova ordem (“entre vocês seja diferente”!) são dimensões estruturantes de sua missão. O dom não dispensa o próprio esforço e os nossos esforços não dispensam a graça: “A vida é presente gratuito de Deus, dom e tarefa que devemos cuidar (...)” (DA 464).

A gratuidade nos impulsiona necessariamente à simplicidade institucional. Somente estruturas leves permitem pensar em gratuidade. Estruturas pesadas são muito caras. Uma Igreja a caminho é uma Igreja simples e transparente. O caminhar no Espírito é um caminhar desarmado e despojado. Conversão e transformação autênticas tornam as pessoas mais simples. “Quando vos mandei sem bolsa, sem mochila e sem calçado, faltou-vos, porventura, alguma coisa?” (Lc 22,35). A gratuidade, microestruturalmente vivida na contra-mão do sistema capitalista, aponta para a possibilidade de um mundo para todos.

4. Cativos da esperança

A esperança é uma mensagem central da fé bíblica (cf. SpS 2) e do paradigma da missão. Ela é uma ponte para o mundo cotidiano dos pobres e uma raiz de sua fé nas alegrias e tristezas da vida. Por causa das linguagens diferentes, nem sempre podemos, no diálogo entre a palavra de Deus, a teologia e a vida cotidiana, intercambiar toda a riqueza da mensagem que um desses mundos tem para o outro. A esperança acompanha um grande silêncio. Por amor à causa do Reino, que nos une à causa dos pobres e dos outros, rompemos uma e outra vez esse silêncio e nos tornamos bi e até multilingües, apenas para falar de vestígios, de dúvidas e, quem sabe, de algumas certezas.

4.1. Ponte

Os macrodiscursos de hoje são discursos fatalistas sobre o supostamente inevitável: sobre o capitalismo sem alternativa, sobre o fim da história e das utopias e sobre o progresso científico como crença emancipatória sem limites. São discursos híbridos de auto-salvamento, como tantos outros da era pós-metafísica, cheios de aporias. Na dependência do respectivo último paradigma ou da última descoberta científica, esses discursos têm algo em comum com a moda, e geram, segundo a classe social, que neles se refugia, e a constituição psíquica de seus expoentes, um transtorno bipolar que oscila entre euforia e depressão.

Para os pobres, a lógica do capitalismo e das suas promessas, mesmo a do crescimento predatório, a ideologia do progresso e a ridicularização do imaginário utópico causam sofrimento e exclusão, mas nem necessariamente rejeição, porque também nos pobres está inculcada a falsa esperança de querer ser como os outros, como a classe média ou os ricos, sem se dar conta de que no sistema capitalista uns sempre pagam o preço pela ascensão social de outros. Quem está na miséria quer ter o que os outros têm e não se preocupa prioritariamente com mudanças sistêmicas. Para amar os pobres e optar preferencialmente por e com eles não precisamos idealizá-los.

Onde se encontram os sujeitos com os quais se pode pensar em articular perspectivas não só de reformas ou inclusões, mas de transformações que sustentem a esperança, aquela esperança que nos é dada por causa dos desesperados? O paradigma "revolução" está desgastado e os paradigmas "produção", "trabalho" e "governos nacionais" são cada vez menos capazes de interferir nos processos socialmente destrutivos. As vítimas da lógica de expropriação mundializada nos cobram, num primeiro momento e grosso modo, pão, presença e apoio a suas visões do mundo com suas propostas contraditórias. Não nos cobram soluções técnicas ou receitas. Mas há entre as vítimas pessoas e setores, às vezes já como resultado de um trabalho missionário num sentido amplo, que vão mais longe. Querem de nós o que temos, espaços evangélicos nos quais é possível ensaiar contraculturas que exigem um espírito crítico, a participação, a redistribuição, a gratuidade, o reconhecimento; nos cobram sinais de justiça e razões e imagens de esperança segundo suas visões e seus contextos.

Esses espaços, por serem lugares oferecidos onde brotam os germes de transformações mais amplas, são espaços para práticas socioculturais cotidianas de esperança. Não somos nós que produzimos o novo, mas o novo não será jogado aos nossos pés, sem nossa participação. Tampouco podemos prognosticar o mundo novo que esperamos. Assumimos com os pobres a pobreza semântica dessa esperança e desse saber a respeito da forma concreta do futuro esperado. É como Deus, o qual sabemos ser o futuro absoluto da humanidade, sem saber o que será esse "absoluto". Contudo, essas reservas escatológicas não nos imobilizam. Para

duas tarefas concretas e maiores, podemos apontar além dos germes contraculturais já citados acima: a libertação das práticas democráticas da tutela do capital e a organização dos movimentos sociais.

A esperança nasce sociologicamente das vítimas, porque nelas está o desejo que esta realidade social, com toda a sua miséria e crueldade, não seja o último estágio do desenvolvimento humano e que o assassino não triunfe sobre a vítima inocente. Ela nasce quando as vítimas aprendem criticamente a falar, agir, organizar; quando os discípulos-missionários se fazem presentes no meio do povo, rejeitam o próprio protagonismo e abrem mão das vantagens de sua classe social, acompanham os processos de organização, ajudam a expulsar o sentimento da incapacidade e se empenham em contestar desejos e valores alienantes e imediatistas de sua própria classe.⁹

O que teologicamente consideramos uma verdade da fé cristã, no diálogo interdisciplinar podemos apenas transmitir como esperança na probabilidade da lógica da fé. Quando Deus deixa de ser um objeto de posse dogmática e inclui a dúvida e o luto sobre a nossa incapacidade de provar as doutrinas como verdadeiras, a esperança se torna divinamente humana, histórica e escatológica.

A memória do passado e as experiências da nossa fé nos permitem hoje ter esperança de que no amanhã haja justiça. O apóstolo nos exorta a estar sempre prontos a dar as razões da nossa esperança, com “mansidão e respeito” (cf. Pd 3,15s). “A mansidão e o respeito” não seriam essa dose de dúvida, de autocrítica e de reconhecimento de que nossas aspirações são como as aspirações dos pobres, “improferíveis” nas linguagens e lógicas estabelecidas?¹⁰ Integrar a dúvida em nossas doutrinas e a autocrítica em nossas práticas institucionais não são elementos de sua destruição, mas de sua salvação.

4.2. Mensagem

A mensagem do Reino e da ressurreição de Jesus, que é promessa da justiça definitiva, é promessa a ser cumprida na ressurreição dos mortos, quando “todos reviverão em Cristo” (1Cor 15,22). Cremos no ressuscitado e anunciamos seu Reino no horizonte da plenitude escatológica de “um céu novo e uma nova terra” (Ap 21,1). O Deus, que anunciamos como nosso futuro absoluto, já é hoje o Deus conosco que caminha à nossa frente, no nosso meio e ao nosso encontro. A esperança, que é a força interior da fé, permite confiar no Deus sempre maior e no futuro prometido por Ele. Pela esperança somos capazes de compreender o **incógnito de Deus** não como ausência ou abandono, mas como a sua condição de ser que, apesar de toda nossa abertura, não cabe em nada, a não ser na confiança naquele Deus que dos pobres emprestou um rosto acessível e lhes deu em troca a sua compaixão.

Deus não é só horizonte ou moldura deste mundo. Ele é seu centro. Reconhecer **Deus como sujeito e ator da história** e da missão alivia o peso da missionariedade, sem nos eximir de responsabilidade. Portanto, devemos pedir a Deus não isso ou aquilo, mas o dom que ele mesmo é. Isso significa pedir ouvidos abertos, mãos estendidas, uma vida que se doa, e uma voz profética que não se cala.

⁹ Cf. COMBLIN, José, *O caminho*. Ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004, p. 13-75.

¹⁰ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 55.

A globalização formatada pelo neoliberalismo fez “emergir, em nossos povos, novos rostos pobres” (cf. DA 58, 65, 72, 88ss, 402, 427, 439, 454). O grito dessa gente nos lembra diariamente a injustiça, que domina o mundo como um câncer maligno. Deus **ouve o grito** de seu povo. Ele não só olhou para o sofrimento do povo, mas participou desse sofrimento. Ele está no grito de seu povo. Deus não sofre mais por eles, mas tem compaixão por eles. Podemos nos expor ao sofrimento dos outros, porque nele experimentamos não o absurdo, mas a compaixão de Deus.

Deus, que ouve o grito dos pobres, está conosco no centro dos conflitos, nos envia em missão à periferia do mundo para que não haja mais centro nem periferia. Ao envio precede a **convocação ao êxodo**. Ele nos chama a sair da escravidão. Essa escravidão se desdobra em múltiplas formas de servidão e submissão. Na origem de cada servidão está o seqüestro da memória dos pobres. A experiência do êxodo e a recuperação da memória são fundamentais para o anúncio missionário.

O êxodo exige nossa **conversão** de cada dia. A esperança nos dá as razões e a força para decidir entre o presente acomodado e o êxodo para um futuro arriscado. Quem sai de sua terra, como Abraão, ou da terra dos outros, onde foi escravizado, como Moisés, não sabe para onde vai. Em última instância, a esperança é **confiança** em Deus, é utopia, lugar inexistente, promessa absoluta. Sabemos melhor apontar para aquilo que não deve ser porque ofende o ser humano: a escravidão, a colonização, o capitalismo, as instituições petrificadas e aburguesadas. Aquilo que deve ser alcançamos apenas com pobres imagens e sinais, que nos permitem, porém, andar sobre as águas do desespero e da prepotência.

A missão, que se propõe a anunciar “boa notícia aos pobres”, procura, necessariamente, desintegrar-se do sistema que produz o sofrimento. A missão de Deus incomoda e desacomoda. Deus, que convida ao êxodo, também **põe fim ao exílio**. Zacarias (“o Senhor é memória”), o profeta pós-exílico, promete libertar “os cativos da esperança (...) da cisterna onde não há água” (Zc 9,11s). Os cativos da esperança serão areia nas entranhas do sistema (cf. DA 62). Ao mesmo tempo, procuram ser óleo nas transformações em curso que beneficiam a todos.

A **ruptura** sistêmica não depende da Igreja, mas é factível com ela. Seus gestos significativos – sinais de justiça e imagens de esperança – perpassam todos os seus setores (formação, teologia, catequese, ministérios, liturgias, pastorais) e articulações com setores além do âmbito eclesial. A Igreja, através de seus agentes, está presente nos diversos movimentos sociais que acreditam não num paraíso terrestre, mas na possibilidade de um outro mundo mais digno e justo. Sua missão é “despertar esperança em meio às situações mais difíceis, porque, se não há esperança para os pobres, não haverá para ninguém” (DA 395).

Na **formação** dos seus próprios quadros, a Igreja os qualifica espiritual e teologicamente para os embates com o capital na era de sua mundialização, para a intervenção e a partilha, para a gratuidade e a solidariedade, para a mística militante. Precisamos novamente descer ao chão do povo pobre e ferido para formar lideranças em seu meio e em suas lutas, onde “o próprio Cristo se faz peregrino e caminha ressuscitado” (DA 259). O ressuscitado é o crucificado. A cruz não pertence à pré-história das lutas pela libertação. Pertence à sua história permanente. E nessa história definimos etapas, prioridades e metas de um outro mundo possível.

A Igreja da América Latina e do Caribe está diante das **três alternativas** da indiferença, da adesão e da ruptura sistêmicas: (a) amedrontada, enterrar os muitos talentos que recebeu (Mt 25,14ss), (b) se inserir ao sistema capitalista e propor pequenas melhorias ou (c) intervir com sinais de justiça no mundo injusto e

lançar as sementes do Reino. Aparecida assumiu essa intervenção e ruptura como serviço aos pobres. Prometeu ser advogada e casa dos pobres. Com “mansidão e respeito”, o paradigma da missão cobra da Igreja essa promessa de ser espaço de ensaio de rupturas. A missão há de ser internamente crítica para poder ser externamente propositiva. Como casa dos pobres, a Igreja será casa de esperança – cativa cativante. Na esperança sairá da cisterna onde não há água e ampliará o espaço de sua tenda (cf. Is 54,2). Segundo uma antiga tradição de Israel, o Messias virá quando todos tiverem um lugar à mesa do pão e da palavra. A Igreja pode ser essa mesa.