

# TRAVESSIA –ITINERÁRIO AUTOBIOGRÁFICO

Paulo Suess

O contexto material e a convivência social trabalham com os dados da loteria genética à qual agradecemos, no acaso da liberdade, a misteriosa combinação de dons e lacunas. Contexto e convivência, geografia e kairós histórico têm um impacto sobre nosso pensamento e discurso. Pensamos com a cadeira, onde estamos sentados, com a mesa, onde comemos, e com os grupos sociais que nos rodeiam. Para percorrer este itinerário teológico escolhi quatro contextos que marcaram minha travessia vivencial: o contexto vocacional alemão, o paroquial amazônico, o indígena brasileiro e o latino-americano dos pobres/outros.

## 1. Contexto vocacional

Em 1957, a Encíclica *Fidei donum*, de Pio XII, lembrou os bispos católicos de sua responsabilidade missionária universal. Na época não imaginava que dez anos mais tarde já estaria como padre diocesano vivendo no coração da Amazônia. Depois de uma viagem ao Egito e ainda estudante de teologia na Universidade de Munique, com 25 anos de idade, já estava convencido de minha vocação missionária. Em Cairo tinha visitado mesquitas e pirâmides. Subi o Rio Nilo até Luxor. Dormi nos templos de Abu Simbel, já perto da fronteira com o Sudão. Nunca mais esqueci o impacto que o panorama majestoso da montanha sagrada de Moisés, o monte Sinai, me causou. Quando voltei às planícies acadêmicas estava decidido ir às missões.

Em casa não se rezava o terço, nem se lia a bíblia. Todo mundo, porém, freqüentava, como o resto da aldeia, a missa dominical. Mas, o labor missionário desde cedo me impressionou. Fiz o segundo grau como interno numa escola dos Missionários do Sagrado Coração (MSC). Um vez por ano, um dos missionários da congregação passava por nosso colégio e mostrava slides de suas proezas missionárias junto aos papuas da Nova Guiné. Os heróis dos meus quinze anos eram Albert Schweitzer e Mahatma Gandhi, o médico, filósofo e teólogo que no hospital de Lambarene, na África, vivia seu profundo "respeito frente à vida", e o libertador pacífico da Índia, o Davi que venceu o Golias colonizador. Sobre ambos fiz palestras em sala de aula e, ao concluí-las, o professor me abraçava emocionado, o que não era costume em escolas alemãs.

Mais tarde, o concílio Vaticano II (1962-1965) abriu nas estruturas diocesanas uma janela para o mundo e uma porta para as missões. Terminei meus

estudos de teologia ainda durante o concílio. Era uma teologia distante da realidade sócio-política do mundo, uma teologia segura de si mesma e com muitas respostas. O famoso professor de teologia sistemática, Michael Schmaus, quando discorria sobre o tratado da Santíssima Trindade, conseguiu transmitir uma intimidade intelectual tão grande com a matéria, que tive sempre a impressão de que ele não falava de um mistério insondável, mas de amigos próximos com os quais, ao menos uma ou outra vez por ano, tomava café e passeava pelo jardim. Em minha formação teológica, pouco se falava dos pobres. A história da África, Ásia e América Latina era considerada "história das missões".

Depois do concílio, que superou a proposta missionária tradicional de "rezar e fazer coletas para salvar as almas dos pagãos", a Igreja particular assumiu uma responsabilidade missionária mais ampla. O caminho para às missões - antes reservado para as ordens missionárias - foi também aberto para o clero diocesano. "Todos os bispos [...] foram consagrados não só para uma diocese, mas para a salvação do mundo inteiro" (AG 38) ressoaria logo a voz do concílio. Por ocasião da minha ordenação diaconal, ainda em 1963 e dois anos antes da promulgação de *Ad gentes*, o meu bispo Joseph Stimpfle, de Augsburg, me deu carta branca para poder partir para as missões.

Na época, minorias estudantis, na contracorrente cultural dos prósperos anos sessenta, já articularam um discurso de transformação social e desenvolvimento econômico. A televisão começou a ampliar o horizonte de casa. Em meio aos gritos por "mais" - mais bem-estar, mais salário, mais férias -, emergiram vozes que cobravam dos políticos "algo diferente". J. F. Kennedy, assassinado em 1963, enviou assessores militares ao Vietnã e "voluntários da paz" aos países pobres e alinhados com os Estados Unidos. Inicialmente, a "Aliança para o Progresso", com seu horizonte de liberdade e bem-estar para o Terceiro Mundo não-comunista, despertava esperanças nas Igrejas.

Havia uma brisa populista e desenvolvimentista no ar que sussurrava aos ouvidos dos estudantes: "você deve ir ao povo e ajudar os pobres". Por que não tornar-se "voluntário da paz" como missionário leigo ou diocesano, talvez por cinco ou dez anos? No Egito tinha, pela primeira vez em minha vida, percorrido um país tão diferente e visto um povo tão pobre, com uma cultura milenar e não-cristã. O evento teológico-pastoral do Vaticano II., onde figuras como dom Hélder Câmara e cardeal Lercaro semearam o sonho da "Igreja dos pobres" e firmaram, junto com

outros bispos um "Pacto da Igreja servidora e pobre"<sup>1</sup>, mostraram uma nova sensibilidade eclesial para a questão dos pobres.

Quatro meses depois da minha ordenação sacerdotal, em fins de novembro de 1964, alguém da cúria episcopal me telefonou. "Você queria ir às missões. Aqui está um bispo franciscano do Brasil que procura sacerdotes para a sua diocese. Ele vai hoje a noite mostrar slides aos estudantes do seminário." Naquela noite ouvi o bispo dom Floriano Löwenau falar dos índios Tiriyo, que vivem na fronteira do Brasil com o Suriname, e das pequenas comunidades nos afluentes do Amazonas. "O sacerdote chega uma ou duas vezes por ano", disse ele, certamente para despertar "vocações missionárias" entre seus ouvintes. Muito território, águas sem fim e uma imensa selva, contrastam com "poucos operários" para a messe. Depois da exposição do bispo, o diretor do seminário me apresentou aos seus estudantes como "missionário da nossa Diocese" que "vai com o dom Floriano ao Amazonas". Ninguém me perguntou, se eu queria ir ao Amazonas ou não. Tudo bem. Missão não é casamento. Missão é ordem. *Duc in altum!* (Lc 5,4).

Na conversa a dois, dom Floriano foi muito pragmático. "Eu vou lhe dar a paróquia de Juruti, 10 mil km<sup>2</sup>, 20 mil habitantes. Na Amazônia cada um fica longe do outro", disse o bispo. "Seria bom vir com mais um ou dois colegas. Também uma catequista e um médico poderiam desenvolver um bom trabalho. No município de Juruti não existe hospital; não tem médico, nem água encanada, nem luz elétrica. Você será o primeiro não-franciscano na Prelazia de Óbidos que abrange uns 200 mil km<sup>2</sup>. Somos apenas dez padres, alguns já bastante idosos." A conversa com o bispo e a perspectiva de articular missão e desenvolvimento, o trabalho de leigos/leigas e sacerdotes e o entrosamento da diocese que envia com a diocese que acolhe, me deixaram bastante animado. Procurei logo pessoas, segundo a orientação do bispo. Muitos queriam ir, mas sempre surgiam problemas.

## **2. Com as melhores intenções**

No dia 23 de setembro de 1966, o bispo de Augsburg, numa celebração simples na capela de sua casa, enviou canonicamente a nossa pequena equipe à missão: uma enfermeira e dois sacerdotes. No dia 10 de outubro chegamos com o cargueiro "Liebenstein" em Belém do Pará. Após alguns meses de aprendizado do português, a partir de fevereiro de 1967 estávamos em Juruti, na beira do rio Amazonas, a mil km de sua foz. Ainda em Belém, a professora de português sugeriu

---

<sup>1</sup> Cf. Boaventura Kloppenburg, *Concílio Vaticano II*, vol. V, Petrópolis, Vozes 1996, 526-528.

mudar o meu nome "Günter". "Muito germânico para o povo", opinava ela. Escolhi espontaneamente "Paulo", já que o colega se chamava Pedro. Paulo significa em latim "pequeno" e no contexto bíblico lembra o protótipo do missionário *ad gentes*. Chegamos de longe - Martha, Pedro e Paulo - e sem conhecimento profundo da história e da cultura do país e da região que seria o nosso campo pastoral para os próximos sete anos. Era, como tantas outras, uma "missão das melhores intenções".

O aprendizado desta "fase pastoral" aconteceu mormente pelo veto da realidade contra a teologia aprendida. Aprendi de novo a fazer perguntas, ter dúvidas e conviver com elas. O diálogo com as culturas nos revela que a cada pergunta, que a vida faz, existem múltiplas respostas. A passagem de uma teologia de respostas para uma teologia de perguntas configura um "choque cultural". Aprendi, que o paradigma "missão e desenvolvimento" não rompe com a visão, nem com a prática colonial de 500 anos. Era fácil conseguir para o "nosso" desenvolvimento o aval do povo, que encontrou os modelos de seu desenvolvimento sempre na cidade mais próxima. Queriam um hospital, uma escola, uma casa, um banco, um aeroporto como havia em Óbidos, Santarém ou Belém, sem questionar os pressupostos políticos desse desenvolvimento. Nós éramos aplaudidos com as construções que levantávamos sem cessar: ambulatórios, escolas, capelas, casas, centros sociais, quadras de esporte. Os remédios da nossa enfermeira foram considerados milagrosos. Fizemos semanas catequéticas e cursos para enfermeiras leigas, abrimos novos núcleos de evangelização e as sacristias se tornaram pequenos postos de saúde. A enfermeira salvou muitas vidas, a escola paroquial alfabetizou muitas crianças e celebramos muitas missas. Batizamos anualmente até 800 crianças. Na Amazônia tudo é imenso, cresce rápido e é fugaz. Ilhas que hoje nascem no meio do rio Amazonas, depois de alguns anos são levadas pelo rio. Às pressas, o povo fugia para a terra firme e outra ilha nascia 30 km abaixo. Na Amazônia, a missão precisa aprender a conviver com o rio, aprender a se deixar levar por ele, mas também de resistir a ele, construindo o piso da casa sempre dois palmos mais alto do que o nível da próxima enchente.

Na euforia desenvolvimentista, as estruturas paroquiais tornaram-se cada vez mais pesadas e financeiramente dependentes. Só muito mais tarde eu compreenderia que o paradigma "missão e desenvolvimento" é insustentável sem os paradigmas de "libertação e inculturação". A "libertação" reflete a inserção macro-estrutural da missão e a "inculturação" prioriza a dimensão sociocultural de todas as

atividades e a continuidade das atividades missionárias pelos agentes locais. Como pensar a conflitiva articulação macro-estrutural libertadora, inserida numa aldeia amazônica com sua precária comunicação fluvial? Por causa desta comunicação e articulação precárias, nem as revoltas estudantis de Paris ou do Rio de Janeiro, nem a ditadura militar de Brasília nos incomodaram muito. Medellín, que em 1968 procurou inserir o Vaticano II na realidade latino-americana através do paradigma da libertação e da opção pelos pobres, para nós, na distante Amazônia, aconteceu anos mais tarde. Na época vivíamos uma certa não-contemporaneidade, um atraso de informação que se tornou um atraso de ação. Senti que, com a missão desenvolvimentista, entraria cada vez mais profundo num beco sem saída. Estava na hora de romper com a visão paroquial da realidade e com a missão das melhores intenções. Em 1974 resolvi sair da região em busca de uma articulação mais relevante entre teologia, pastoral e realidade.

Passei por Bruxelas, Louvain e Münster, onde fiz o doutorado com um trabalho sobre o "Catolicismo Popular no Brasil".<sup>2</sup> Na época, Johann Baptist Metz, que acompanhou meu trabalho com simpatia, atraiu, com sua "Teologia Política", muita gente que apostava nas transformações teológicas do Vaticano II. Em 1977 volto ao Brasil, leciono no Instituto de Teologia da Região Amazônica, de Manaus (Cenesc), e vivo na beira do Rio Negro, numa favela na periferia de Manaus. Na convivência mais direta com o povo, fora das estruturas de uma casa paroquial, começo a entender a relação entre "tradicional" e "moderno" não mais como uma relação entre atraso e progresso, mas como resultado de uma longa exploração econômica e diferença cultural.

Logo apareceram as solicitações do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), organismo anexo à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e responsável pela orientação pós-conciliar da Igreja católica junto aos povos indígenas. Antes nunca havia trabalhado diretamente pela causa indígena. Senti, porém, pela articulação entre cultura e política, entre micro- e macroestrutura, entre inculturação e libertação, uma grande afinidade com minha reflexão dos últimos anos. Compreendi que, para garantir a vida dos povos indígenas, a "transformação da América Latina à luz do Concílio", delineada em Medellín, haveria de ir muito além de tímidas tentativas de acomodação, assimilação ou integração. Ainda em 1977, o Cimi

---

<sup>2</sup> SUESS, P. *Catolicismo popular no Brasil*. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. São Paulo, Loyola, 1979 [*Volkskatholizismus in Brasilien*. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität, Mainz, Grünewald/Kaiser, 1978].

me escolheu coordenador regional da Amazônia e, dois anos mais tarde, secretário-geral da entidade.

### **3. Em defesa da causa indígena**

Nos oito anos seguintes, de 1979 a 1987, estaria a serviço da causa indígena em Brasília, envolvido em denúncias de atrocidades contra os povos indígenas, articulações latino-americanas e reflexões teológico-pastorais. No Cimi aprendi que todas as questões politicamente relevantes no Brasil e na América Latina atravessam a questão indígena: a questão da terra e da reforma agrária, a questão da autodeterminação e do protagonismo, a questão da acumulação e redistribuição, a questão do projeto e da utopia. "O conflito entre diferentes regimes de propriedade, entre a propriedade capitalista-comercial e a propriedade vivencial dos camponeses e povos indígenas, é marcado por uma fronteira de guerra de extermínio.[...] A questão da terra é o nó para o qual convergem todas as questões da vida dos povos indígenas e com isso também o nó de uma visão integral de libertação."<sup>3</sup>

No Cimi, minha escrita teológica torna-se uma "arma" em defesa dos povos indígenas.<sup>4</sup> E essa defesa tem um horizonte político-polêmico e um horizonte pedagógico-pastoral. Ambas as dimensões me obrigaram a assumir e aprofundar a questão da história e da cultura. A gênese histórica dos conflitos, que envolvem os oprimidos, é a melhor demonstração da injustiça em curso. A partir do "protesto das fontes" conseguimos não só comover a opinião pública, mas também mostrar a legitimidade das reivindicações indígenas. Não era difícil demonstrar como os colonizadores das Américas tentaram destruir as culturas, apagar a memória ou reduzir essa história a uma pré-história. Os evangelizadores seguiram os caminhos abertos pelos conquistadores. Não encontraram "*sementes do Verbo*" neste passado, nem o consideraram "*preparação evangélica*" digna de ser "*assumida para ser redimida*" (cf. AG 4 e 11, Puebla 400). Esquecida foi a doutrina de Clemente de Alexandria que considerou a filosofia dos pagãos, semelhante à Lei dos hebreus, uma "*pedagogia de Deus para Cristo*" (cf. AG 3). Os missionários apresentaram a história de salvação muito próxima à história do colonizador. Através do batismo, os "naturais" foram incorporados à cristandade sem poder ativamente participar dos

---

<sup>3</sup> Terra para viver; os povos indígenas e a realidade da terra. In: LENZ, Matias Martinho. *A Igreja e a propriedade da terra no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1980, p. 47-56, aqui 47 e 51.

<sup>4</sup> Cf. SUESS, P. *Cálice e cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis, Vozes, 1985.

ministérios ou contribuir com sua herança milenar a um rosto específico do cristianismo. A sua tradição era considerada irrelevante frente à história da salvação.

Pelo reconhecimento da religião e do protagonismo do outro, a pastoral indígena pós-conciliar representou uma reviravolta copernicana na prática missionária das dioceses e congregações religiosas. Quem propõe substituir práticas missionárias tradicionais, como o Cimi fez, precisa legitimar a sua proposta pedagogicamente a partir das fontes bíblicas e da tradição mais antiga da própria Igreja. Portanto procurei fortalecer o discurso teológico do Cimi através de fontes históricas e patrísticas, de documentos do magistério conciliar e latino-americano.<sup>5</sup>

A causa indígena, com as questões *terra, diversidade cultural e minorias*, atinge o nervo do sistema econômico. A causa dos povos indígenas envolve sempre o relacionamento Igreja-Estado. O Brasil sofreu em 1964 um golpe militar, cujos arquitetos forçaram um desenvolvimento ostensivo (Transamazônica) e autoritário (Atos Institucionais). Sacrificaram o habitat e a vida de muitos povos indígenas. É um tempo de martírio que permitiu construir um amplo consenso eclesial em defesa dos povos indígenas, dos perseguidos políticos e dos pobres. No conjunto, a ditadura militar não conseguiu cooptar a Igreja.

A construção da subjetividade indígena, através de um novo suporte teológico-pastoral, produziu resultados não só na organização do movimento indígena, mas também nas questões teológicas mais amplas da articulação libertação-inculturação, da teologia Índia, do diálogo inter-religioso e do próprio movimento ecumênico. O que está acontecendo hoje em Chiapas e no Equador não pode ser compreendido sem o trabalho silencioso e lúcido de um Samuel Ruíz e Leônidas Proaño com suas equipes de reflexão; pressupõem centros teológico-pastorais como o Cenami no México, o Cinep na Colômbia, o CAAAP e Ceta no Peru, o Cipca na Bolívia, o Cimi e Cesep no Brasil e o Endepa na Argentina. Neste contexto há de ser mencionada também o editorial Abya-Yala, do Equador, com sua ampla divulgação da produção antropológica e teológica latino-americana.

Minha reflexão teológica desta época está bem expressa num pequeno texto: "Apontamentos sobre a libertação e a causa indígena", onde procuro mostrar a

---

<sup>5</sup> Cf. SUESS, P. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: V.V.A.A. *Inculturação e libertação*. Semana de estudos teológicos. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 160-175. – IDEM (org.). *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação. São Paulo, Loyola, 1980. - IDEM. *A conquista espiritual da América espanhola*. 200 documentos - Século XVI. Petrópolis, Vozes, 1992.

diferença entre a libertação classista e a libertação indígena.<sup>6</sup> Por que fazer distinção entre "pobres" e "outros"? A dimensão universal da pobreza é contextualizada através de sua dimensão específica, que é a alteridade cultural. A cultura significa "leitura do mundo" e "projeto de vida". A vida é dom e, como tal, herança do passado e tarefa a ser realizada. A vida como dom se desdobra na gratuidade do rito e da celebração, onde os povos comemoram o passado, festejam o presente e antecipam a utopia da "terra sem males". A vida como tarefa confere responsabilidade. É a dimensão da luta e resistência contra as forças que atentam contra a vida. Graças a suas culturas - e não por causa de sua pobreza -, os povos vivem e sobrevivem, resistem contra a morte, reproduzem e festejam a vida. Os povos indígenas das Américas não sobreviveram aos 500 anos de colonização por causa de sua pobreza, mas por causa de sua alteridade.

Mas a pobreza está muito próxima da alteridade. São dimensões complementares da vida. O outro é frágil, como o pobre. Ambos não são hegemônicos. A pobreza exige a articulação universal, a alteridade, por sua vez, visa a afirmação local. Não só os pobres, também os outros - os hóspedes de Abraão, a Samaritana, o Etíope, Cornélio - são Deus conosco, Emanuel, Jesus Cristo crucificado e vivo no meio de nós. Através dos pobres/outros, que são a presença do Senhor, "a Boa Notícia do Reino será pregada pelo mundo inteiro para servir de testemunho a todas as nações" (Mt 24,14), na prática do "amor maior" e na experiência da "justiça maior" da ressurreição. Para todas as igrejas a esperança das vítimas embutida em seus projetos é de uma dignidade teológica central.

A resistência dos povos indígenas não divide a libertação dos oprimidos, antes a radicaliza pela diversidade e pela descentralização. A libertação indígena enfrenta a dominação do Estado Nacional, a exploração do sistema capitalista, a marginalização neocolonial e todos os aparelhos ideológicos de integração niveladora:

"Na luta indígena, porém, há sempre um 'resto' de especificidade, de alteridade não integrada, que age como núcleo de resistência, também no interior de uma sociedade de classes. Superada a exploração econômica, também o projeto de libertação classista não se mostrou isento de alienação cultural e de autoritarismo tutelar, frente aos povos autóctones e à sua alteridade étnica."<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Apontamentos sobre a libertação e a causa indígena; uma leitura estratégica. In: MESTERS, Carlos/SUESS, Paulo. *Utopia cativa*. Catequese indigenista e libertação indígena. Petrópolis, Vozes, 1986, 51-88.

<sup>7</sup> Apontamentos, p. 81.

O que une os povos indígenas com os operários, os sem-terra e os camponeses é o sofrimento do passado, os inimigos comuns do presente e a visão de um futuro no plural das culturas autodeterminadas e sem exploração. "Não é só a força econômica dos operários que vai transformar o sistema capitalista", escrevi em 1986:

"O que alimenta a longa marcha de transformação não é tanto o sonho da felicidade dos netos dos proletários ou os desejos de conforto da classe média mas a memória dos povos e nações indígenas exterminados e a experiência viva da correlação harmônica entre ecologia ambiental e social. Com a sua sabedoria milenar na convivência humana e no trato com a natureza, os povos indígenas são os zeladores qualificados de um mundo habitável para as futuras gerações."<sup>8</sup>

Em vez de articular pobreza e alteridade, na militância da esquerda há uma longa tradição teórica e prática de subordinar a alteridade à pobreza. Cedo o Cimi denunciou os equívocos do governo Sandinista da Nicarágua frente aos povos Miskito, Sumo e Rama, como denunciou as barbaridades de Ríos Montt na Guatemala.<sup>9</sup> No meio da polêmica e do lamento geral em torno da causa indígena, às vezes, consegui fortalecer-me na poesia e iluminar o grito e a razão do teólogo com a canção do poeta que, ao cantar a esperança, nega a lógica da barbárie. Voltando da Guatemala, em 1982, escrevi:

Sangue da serpente plumada  
irrompe das crateras  
e corre pelos rostos,  
riachos,  
varas candentes  
de uma grade fulgurante  
queimada nos corpos.

Com a tatuagem  
de prisioneiros de guerra,  
os Quiché, Chol, Pocomam –  
um coro fúnebre silencioso  
desce os degraus de uma pirâmide  
enterrada na poeira dos séculos (...).

A enxada não resiste  
às metralhadoras Galil  
do exército genocida.  
A máquina mortal moeu  
a solidariedade protocolar  
e a compaixão internacional

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 84.

<sup>9</sup> Cf. Porantim (Dez. 1981) 12-17 e (Agosto 1982) 7-11.

na engrenagem do terror rotineiro.

Como sobreviver  
na esperança precária da sorte,  
na indignação medida do coveiro  
ou na cautela do covarde?  
Quem bate  
da pederneira do genocídio  
a faísca que resiste  
ao vento das montanhas  
e seu cheiro  
de casa e carne queimadas?<sup>10</sup>

#### **4. Inculturação e libertação**

Através do Cimi, muitos companheiros e companheiras - sobretudo de "congregações clássicas" - chegaram a questionar suas "experiências paroquiais" junto aos povos indígenas. Procuraram dar passos do binômio "atraso/desenvolvimento" em direção do trinômio "colonização - inculturação - libertação". Percebendo o despreparo para a missão ao qual foram enviados, me pediram a indicação de um lugar para "estudar". Assim surgiu a idéia de criar um lugar teológico para rever as práticas e teologias missionárias em curso. Ainda em Brasília, convidei um grupo de trabalho para discutir os impasses históricos e atuais da evangelização. Depois de dois anos de reuniões periódicas o grupo optou pela fundação de uma pós-graduação em missiologia, no interior da Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, e me pediu para assumir a coordenação dessa pós-graduação. Através do currículo procuramos passar os desafios latino-americanos da evangelização pela peneira da indianidade, negritude e pobreza do continente. Em 1988, a pós-graduação em missiologia recebeu a sua primeira turma.<sup>11</sup> Até hoje passaram estudantes de quatro continentes e de algumas dezenas de países pela nossa "Escola Missiológica de São Paulo". Desde o início, as aulas dessa "escola" foram marcadas pela lembrança crítica da missão colonial e pela recuperação da memória histórica e cultural dos diferentes povos do continente latino-americano. Ao mesmo tempo procuramos colher a esperança contida no presente eclesial, caracterizado por um ecumenismo reconciliado com a dimensão

---

<sup>10</sup> Cf. SUESS, P. *Do grito à canção*. Poemas de resistência. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 21s.

<sup>11</sup> Cf. a aula inaugural, no dia 1º de março de 1988: Companheiro-peregrino na terra dos pobres. Cf. a home-page com o pequeno histórico e as teses de mestrado e dissertações de doutorado defendidas no decorrer dos anos: <http://www.missiologia.org.br> Depois de 12 anos, a pós-graduação de missiologia fez um balanço de seu trabalho teológico coletivo através de um "Simpósio Missiológico Internacional", publicado em SUESS, P. (org.). *Os confins do mundo no meio de nós*, São Paulo, Paulinas, 2000 [*Los confines del mundo en medio de nosotros*, Quito, Abya-Yala, 1999].

missionária, por sinais proféticos, pela opção pelos pobres e pela busca de inserção contextual e libertação universal.

Através da causa dos outros/pobres emergiram questões radicalmente modernas para a reflexão teológica: a questão da emancipação, da autodeterminação e do protagonismo; a questão da libertação da tutela étnica e da colonização coletiva; a questão do reconhecimento da pluralidade dos projetos históricos e da unidade universal da causa humana, da identidade micro- e da articulação macroestrutural. Os povos indígenas reivindicam a sua autodeterminação não só no campo político, mas também no campo religioso. Com as organizações políticas dos povos indígenas emergiram nos anos 90 também intentos de produzir uma reflexão teológica cristã própria, hoje conhecida como "Teologia Índia".

Servir no interior da Igreja de "teólogo e intérprete da causa indígena" na perspectiva de uma solidariedade advocatória representa uma função transitória. Enquanto os pobres e os outros ainda estão na periferia ministerial das Igrejas, a única maneira de devolver-lhes a palavra institucional é de se lembrar deles no púlpito, na cátedra e em "praça pública". Ser por muito tempo, porém, "a voz dos sem voz" não só aponta para a situação alienante do "silêncio do outro/pobre", mas se torna em si mesmo um ato de alienação diante da possibilidade de o outro/pobre tomar a palavra e falar em nome próprio.

Comecei a produzir textos estratégicos nos quais discuto as condições sócio-religiosas para o protagonismo do outro/pobre, uma espécie de "prolegômenos para o protagonismo do outro"; ao mesmo tempo enfatizei a necessidade da contextualização radical de todas as práticas eclesiais através do "paradigma da inculturação". O projeto histórico dos povos e grupos sociais está codificado em suas culturas. A inculturação enquanto contextualização permite discutir os restos coloniais e alienantes que ainda persistem na prática da evangelização e nas estruturas institucionais das Igrejas e que impedem o projeto próprio.

Além de poder combater o neocolonialismo, a bandeira da inculturação chama a atenção para o projeto histórico dos povos e grupos sociais que está codificado em suas culturas; chama a atenção - apesar de todas as intervenções e interrupções - para a continuidade rearticulada do projeto histórico dos outros/pobres. Da defesa desta continuidade depende a credibilidade da prática missionária.<sup>12</sup> O protagonismo, a inculturação e o projeto histórico do pobre/outro envolvem uma revisão da história

---

<sup>12</sup> Cf. SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*. São Paulo, Paulus, 1995 [*Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Quito, Abya-Yala, 1995].

colonial, uma "densa descrição" do contexto sociocultural e antropológico e uma profissão de fé no futuro dos grupos sociais que vivem na contramão do politicamente correto de cada época. Apesar do seu tempo, a proposta missionária de Francisco de Assis não era mercantilista, a de José de Anchieta, porém, era colonial.

Assim, o paradigma da inculturação tem duas dimensões: a descolonização que não terminou com a chamada independência dos respectivos países, mas que em cada época - agora no mundo globalizado, por exemplo - tem novas faces, e a inserção das culturas configuradas nos respectivos projetos de vida, nas Igrejas. Na convivência com os pobres, a Igreja latino-americana descobriu que, atrás do macro-sujeito "pobre", se esconde uma grande diversidade e riqueza cultural de sujeitos profundamente diferentes. A realidade dos povos latino-americanos tem duas faces: a monotonia da miséria social e a riqueza pluricultural e multiétnica. A questão social dos pobres é, ao mesmo tempo, uma causa cultural dos outros. A causa dos outros é mais ampla que a causa dos pobres. A pobreza, como resultado da assimetria estrutural no plano socioeconômico, é uma patologia social por ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza por ser defendida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e utilitarista de sistemas e instituições. Os pobres - os sem-teto que cada dia encontro, os sem-terra que pedem, às vezes, a minha presença, os famintos na porta da Igreja - são também outros, sujeitos de culturas, com projetos de vida diferenciados. Esses projetos de vida continuam, mesmo que as culturas originárias tenham sido mutiladas ou destruídas. Os grupos humanos sempre reelaboram sobre as ruínas do passado novos projetos de vida e esperança. Nenhum grupo social vive estágios ou tempos aculturais. A prática da inculturação radicaliza a questão de libertação. A perspectiva evangélica do pobre não é a riqueza, nem o consumismo, mas a alegria de viver com dignidade na diferença do múltiplo articulado. Os pobres, excluídos, migrantes e os povos indígenas, como portadores do evangelho do caminho, advertem as comunidades cristãs para os perigos que decorrem da domesticação, do sedentarismo e da adaptação aos modismos e ao "culturalmente correto" de uma época.

## **5. Meridiano e fuga**

Ao reconstruir meu itinerário teológico, duas metáforas emergem: o *meridiano* e a *fuga*. O *meridiano* foge dos trilhos montados na aldeia, onde

nascemos, e percorre o planeta. Numa virtualidade sem fronteiras conecta as nossas opções com as contingências históricas e os acasos contextuais. O itinerário está inserido num processo histórico aberto. Como encontrar no campo das contingências o "dedo de Deus", a não ser na construção do sentido, que faz das pastilhas soltas um mosaico plausível? Mas também na finalidade construída, que dá sentido a uma vida, o mistério não é desvendado. Não decodificamos todas as mensagens encontradas no caminho. O sofrimento dos inocentes, das crianças e dos pobres permanecem um mistério.

A vida em todas as suas idades e circunstâncias é um rito de iniciação ao mistério, não para desvendá-lo, mas para atravessá-lo. A iluminação não vem de um candelabro de casa ou de um farol do porto, mas de um vaga-lume no coração do iniciado. A leitura criteriosa da realidade histórica não substitui seu caráter enigmático. A conquista da liberdade nos conecta sempre com a perda da previsibilidade e o misterioso desconhecimento da causalidade. A pergunta do porquê dos acontecimentos, que procura esclarecer as causas, muitas vezes, há de ser substituída pela pergunta, que permite construir um sentido ("para que"). Desde o nascimento há interferências sociais e intervenções históricas em nossa herança cultural. O meridiano lembra também de energias que vêm de conexões estabelecidas entre pólos opostos. O meridiano é o fio virtual de um tecido real que é a vida.

A *fuga*, enquanto composição polifônica - Johann Sebastian Bach era o mestre da "arte da fuga" - e apesar de seu estilo contrapontístico e o vaivém dos movimentos tonais, "encaixa" - *fügt* - todas as partes na ordem suave de um caos estruturado e em torno de um tema fundamental. Contra o providencialismo determinista e a contingência caótica, a *fuga* é a metáfora que delinea o espaço que permite construir perspectivas de sentido. Ainda hoje, a minha escrita se processa através de um caos estruturado. O primeiro ato é sempre um momento caótico e vulcânico. Depois encontro, no fundo da desordem produzida e da lava vomitada, uma imagem estruturante, capto uma metáfora e volto a respeitar a gramática. *Meridiano* e *fuga*, na constelação da travessia, são eventos soltos, estruturados através de um caminho maior; são retratos aleatórios feitos filme.

A travessia é um processo contínuo de desamarração da vida, sem pedir licença, sem cartão de crédito, sem porto seguro indicado em cartas náuticas. Somos universo em expansão ao espaço desconhecido; caos, que se recria e auto-estrutura. Ampliar a tenda significa deixar a casa. Ao abandonar o lugar da plausibilidade,

perder as relações primárias do parentesco e soltar o tempo ao vento podemos encontrar nossa matriz específica. Ao abdicar à ordem descobrimos a sua necessidade social. Entre planos e dons, trajetórias e rupturas, mistérios e *insights*, a vida se revela a cada dia frágil e nova, fragmentada e, em cada fragmento, simples e inteira. A travessia não é uma corrida com um ponto de partida e outro de chegada, mas um estado de espírito e uma maneira de ser, despreocupado com algo que não pode dar certo e sem ambição de que algo deve dar certo. A travessia enquanto horizonte do itinerário é o desdobramento da essência da vida na luta histórica, no desapego que transforma o mundo, e no bem-querer do universo.

Colaborar na construção de um mundo novo pressupõe um doloroso e permanente processo de desarmar e desconstruir. Como perder o medo da perda? A partilha é o exercício prático para perder o medo das perdas, que está ligado ao privilégio e ao corporativismo, a hegemonias e à domesticação. Sair, partir, re-partir. O "êxito" é a opção pelo "êxodo". Ter "êxito" na vida depende da capacidade de um sempre novo "êxodo": desatar os nós que nos amarram, partilhar os bens que enchem nossa casa e novamente partir para a luta com a mochila do pobre, as sandálias do pescador e o bastão do peregrino.

[O texto se encontra em: SUESS P. *Travessia com esperança*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 219-237].