



Puebla: 40 anos - Puebla e a missão além-fronteiras

Puebla: 40 years - Puebla and the mission beyond borders

STEFANO RASCHIETTI ^a

Resumo¹

Este texto percorre o caminho que desembocou no apelo do Documento de Puebla às Igrejas latino-americanas de se projetarem *ad gentes*, além-fronteiras (DP368). Essa convocação não surtiu efeito até hoje: os agentes e os recursos missionários enviados para fora do Continente, como sinal de engajamento solidário junto a situações de urgência humanitária e pastoral, ainda são extremamente exíguos. Procuramos entender os motivos desse descompromisso, além das carências estruturais de nossas igrejas locais, remetendo-nos à noção de missão que foi amadurecendo entre uma crítica dos pressupostos coloniais da perspectiva *ad gentes* e a redescoberta da natureza missionária da Igreja, chamada a permear *toda* ação evangelizadora em *todos* os âmbitos da sociedade. Esse enfoque decorre a partir do Vaticano II, passando pela caminhada latino-americana em preparação a Medellín, até chegar a uma configuração globalmente satisfatória em Puebla, na tentativa de harmonizar a essência missionária com os diversos níveis de atuação. As questões fundamentais sobre a validade da missão *ad gentes* estão ainda em aberto. Todavia, a evolução do debate é o bastante para questionar as Igrejas latino-americanas sobre sua introversão em relação ao indeclinável compromisso com a dimensão universal da missão.

Palavras-chave: Missão. Puebla. Ad gentes. América latina. Celam.

^a Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR, Brasil. Mestre em Teologia Dogmática com concentração em Missiologia, e-mail: rasquio@yahoo.com.br

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O artigo é parte da pesquisa de doutorado em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob orientação do professor Dr. Pe. Agenor Brighenti.

Abstract

This text tries to walk the path that led to the appeal of the Document of Puebla, about the Churches of the Continent to project ad gentes, beyond borders (DP 368). This call has not had any effect until today: the agents and resources sent outside the Continent, as a sign of solidarity engagement in situations of humanitarian and pastoral urgency, are still extremely limited. We try to understand the reasons for this lack of commitment, beyond to the structural needs of our local churches, referring to a notion of mission that has matured between a critique of the colonial assumptions about the perspective ad gentes and the rediscovery of the missionary nature of the Church (AG 2), called permeate all evangelizing action in all areas of society. This focus starts from Vatican II, passing through the Latin American walk in preparation for Medellín until reaching a satisfactory configuration in Puebla, to harmonize the missionary essence with the different levels of action. The fundamental questions about the validity of the mission ad gentes are still open. However, the evolution of the debate is enough to question the Latin American Churches about their introversion in relation to the indeclinable commitment to the universal dimension of the mission.

Keywords: Mission. Puebla. Ad gentes. Latin America. Celam.

Introdução

A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Puebla (México), de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979, pronunciava palavras contundentes de comprometimento das Igrejas do Continente com a dimensão universal da missão, *ad gentes* e além-fronteiras. Era a primeira vez que isso acontecia. A passagem de Puebla ia ressoar como um bordão nos anos a seguir:

Finalmente, chegou para a América Latina a hora de intensificar os serviços recíprocos entre as Igrejas particulares e estas se projetarem para além de suas próprias fronteiras, *ad gentes*. É certo que nós próprios precisamos de missionários, mas devemos dar de nossa pobreza. Por outro lado, nossas Igrejas podem oferecer algo de original e importante; o seu sentido de salvação e libertação, a riqueza de sua religiosidade popular, a experiência das Comunidades Eclesiais de Base, a floração de seus ministérios, sua esperança e a alegria de sua fé. Já se realizaram esforços missionários que se podem aprofundar e se devem ampliar (DP 368).

Há quatro décadas desse acontecimento, porém, os passos dados na direção indicada foram por demais tímidos e insuficientes. O sino de Puebla tocou, mas poucos responderam ao apelo.² A passagem de Puebla hoje está mais para a letra

² No que diz respeito ao Brasil, os únicos dados coletados das missionárias e dos missionários além-fronteiras remetem a 2001. Na época contavam-se 1556 missionários brasileiros atuantes, particularmente em outros países latino-americanos e em países lusófonos da África. A pesquisa, realizada pelo Conselho Missionário Nacional, contatou institutos de vida consagrada, movimentos e

morta do que para o impulso vital de nossas Igrejas. Preocupadas com seus próprios problemas, elas não souberam avançar muito em projetos arrojados, nem junto aos povos indígenas, nem às periferias de suas grandes cidades, nem às regiões/situações necessitadas de seus próprios países/realidades, apesar dos inúmeros impulsos perpetrados por organismos, projetos e instâncias de ação e animação missionária em nível nacional e continental. A convocação para a missão *ad gentes* foi sempre muito pouco lembrada pelos documentos do magistério ordinário, pelos comentários teológicos³, pelos planejamentos e pelas diversas ações evangelizadoras das Igrejas locais latino-americanas.⁴

Inquietações e questionamentos

As Conferências de Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007) renovaram mais uma vez o compromisso de Puebla, almejando uma nova primavera da missão *ad gentes* na América Latina (cf. DAp 379):

dioceses, e detectou uma grande instabilidade nos dados por causa da mobilidade frequente destes missionários. Contudo, se constatou que cerca de 98,5% dos missionários eram consagrados, sendo que 80,21% eram mulheres e 19,79% homens (PALEARI, 2001). Não temos dados referentes a outros países latino-americanos. Sabe-se apenas que o México e, relativamente, a Colômbia, gozam de uma caminhada missionária consistente, com a fundação de Institutos nacionais de Vida Apostólica *ad gentes*. Desde a época de Puebla, com a diminuição das vocações religiosas e o envelhecimento dos efetivos dos institutos, houve também um encolhimento dos envios além-fronteiras, não compensado pelos poucos – mas corajosos – projetos missionários promovidos pelas dioceses, províncias e regiões eclesiais do continente, que envolveram leigos e presbíteros diocesanos. Antes de Puebla, começaram a ser realizados os Congressos Missionários Latino-americanos (COMLAs), a partir da tradição mexicana dos Congressos Missionários Nacionais, que na época tinham chegado a sua 7ª edição (1977). Esses eventos tinham o objetivo de animar as igrejas continentais para a missão além-fronteiras. Celebrados a cada 4 ou 5 anos em diversos países, a partir de 1999 se tornaram Congressos Americanos Missionários (CAM). Seus resultados concretos, porém, em termos de reflexão e de engajamento, foram bastante limitados (RASCHIETTI, 2018).

³ Causa estranheza que, em 2019 no Brasil, se publique uma obra para celebrar os 40 anos de Puebla (SOUZA; SBARDELOTTI, 2019) sem nenhuma referência a DP 368. Na seção dedicada ao tema da evangelização (p. 249-261), onde se analisa, parágrafo por parágrafo, o capítulo II da segunda parte do Documento de Puebla, "O que é Evangelizar?", se omite justamente esta passagem, que constitui o ápice de toda uma reflexão. Uma falha sintomática que revela uma incompreensão fundamental do alcance profético do paradigma da missão.

⁴ No Brasil, em nível nacional, apenas o Documento *Igreja, comunhão e missão*, da 26ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) de 1988, e as *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*, da 41ª Assembleia Geral da CNBB de 2003, aportam algo de significativo em ordem a uma abertura além-fronteiras. O Documento de Estudo 108 da CNBB, *Missão e cooperação missionária*, admite uma situação de descaso com a missão *ad gentes* (CNBB, 2015, n. 22).

o mundo espera de nossa Igreja latino-americana e caribenha um compromisso mais significativo com a missão universal em todos os Continentes. Para não cairmos na armadilha de nos fechar em nós mesmos, devemos formar-nos como discípulos missionários sem fronteiras, dispostos a ir 'à outra margem', àquela onde Cristo ainda não é reconhecido como Deus e Senhor, e a Igreja não está presente (DAP 376).

Também isso parece ainda estar longe de ocorrer, apesar dos esforços significativos que estão acontecendo num ritmo um tanto cadenciado. O atual despertar missionário em nível de comunidades, paróquias, laicatos, seminários, congregações religiosas, igrejas locais, conferências episcopais não podia nem ser pensado algum tempo atrás.⁵ Todavia, é insuficiente diante das resistências silenciosas e complacentes e da inquietação com a urgência da missão *ad intra* no meio de uma sociedade sempre mais secularizada, individualista e, agora, perigosamente misantrópica e retrotópica (BAUMAN, 2017).

Sem dúvida a dimensão universal da missão não poderá ser desvinculada de um longo processo de amadurecimento e de personalização de nossas comunidades locais, como também da conjuntura sociocultural de cada país. Abre-se *ad gentes* uma Igreja que está consciente de sua identidade discipular, dos valores que pode entregar como contribuição própria, e também das possibilidades concretas de viabilizar projetos missionários a partir da própria realidade. Enquanto uma Igreja não atinge esta experiência personalizante das profundezas de seu ser, dos conteúdos que pode transmitir e dos caminhos pelos quais proporcionar um dom de si aos outros, delega seu compromisso *ad gentes* à esfera das coisas que se aceitam, mas não se vivem (PAPE et al., 1983).

Parecia que esse processo tivesse chegado a um bom ponto em Puebla: “chegou a hora ...”. Mas não foi isso que o tempo e a experiência mostraram. Por que, então, o documento da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano se pronunciou desta maneira resoluta, se a realidade ainda não estava preparada para assumir esse desafio? Expressou apenas as boas intenções de alguém, generosamente acolhidas pela maioria, ou foi um modo de responder a alguns apelos de forma intempestiva? Ou será talvez que as igrejas latino-americanas se encontram hoje numa situação mais confusa, frágil e complexa a respeito de sua

⁵ A realização do 4º Congresso Missionário Nacional do Brasil, em Recife (7-10 de setembro de 2017) mostrou um crescimento expressivo de organismos missionários que envolvem praticamente todos os setores eclesiais, desde as crianças, jovens, seminaristas, presbíteros, leigos e leigas, etc. (4º CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL, 2017).

identidade e missão, que não permite se projetar muito além de seus desafios mais próximos e imediatos? Afinal, o problema está com a América Latina ou com a missão *ad gentes*?

Para responder a essas perguntas é preciso refazer o caminho pelo qual se chegou à formulação do parágrafo 368 de Puebla, com o objetivo de entender melhor como a dimensão missionária *ad gentes* entrou a fazer parte da pauta continental, formulando algumas hipóteses sobre o porquê de não ter surtido o efeito esperado em termos de compromisso missionário além-fronteiras.

O Vaticano II e o dilema missão-missões

O Concílio Vaticano II impulsionou uma profunda virada paradigmática ao afirmar que “a Igreja é missionária por natureza” (AG 2). Essa identidade não era tão clara para uma Igreja profundamente instalada no regime de cristandade. A missão era uma realidade que ficava totalmente à margem da vida eclesial, algo para especialistas, completamente separada da pastoral corriqueira: havia de fato uma “igreja constituída” e uma “igreja missionária”, estruturadas distintamente de maneira institucional, jurídica e pastoral. Agora, ao proclamar que toda a Igreja é essencialmente missionária, o Concílio colocava um fim ao isolamento das missões e também à instalação estática das igrejas constituídas em seu espaço geográfico tradicional (COMBLIN, 1983, p. 36).

Esta doutrina foi um ponto de chegada de uma evolução da consciência eclesial que impulsionava para uma redefinição do conceito de missão. O livreto dos padres Henri Daniel e Yvan Godin da Missão de Paris, *França, país de missão?* (1943), foi uma pedra de toque para uma concepção de missão situada não somente em terras longínquas, mas também no coração de uma Europa descristianizada. O que prevaleceu no Vaticano II foi a percepção que agora todos os países são terras de missão e que, portanto, não devia mais haver distinção entre terras de cristandade e terras de missão: toda Igreja estava em estado de missão permanente. Contudo, o enfoque fortemente bíblico e teológico fundamental do Concílio deixava a doutrina num nível de atemporalidade muito grande, não orientando o debate acerca dos desafios missionários concretos. Tudo se tornava missão e todos eram missionários, sem fazer distinção entre as atividades realmente missionárias e

aquelas que não o eram, sem explicitação histórica de como essa missão devia mesmo acontecer e se articular (COMBLIN, 1983, p. 37).

Há uma dificuldade muito grande de passar de categorias teológicas para categorias empíricas, particularmente, quando se procuram estas mediações nas atuais estruturas eclesiais. Existe de fato uma tensão crítica a ser ajustada entre *missão* fundamental da Igreja e *missões* específicas direcionadas (AG 6) e o problema não é de fácil solução: juntamente à superação de um conceito territorial, proselitista e meramente expansionista de missão, exige-se da comunidade eclesial o engajamento com situações socioculturais liminares e marginalizadas, que vão além de suas urgências imediatas, contextuais e autorreferenciais. O Concílio não ofereceu recursos suficientes claros para uma classificação dessas situações. Somente reafirmou a doutrina da *plantatio ecclesiae* como finalidade da missão *ad gentes*, colocando a Igreja como fim a si mesma, como parte resultante de uma evangelização e não como instrumento do Reino. A teoria da *plantatio* explicava bem a distinção entre situações missionárias, mas não esclarecia a finalidade da missão: as missões querem fundar a Igreja, mas para que? Afirmou-se claramente que a Igreja era por sua natureza missionária: mas o que significa ser missionária?

Melgar: a pastoral nas missões da América Latina

A aporia conciliar sobre a missão respingava inevitavelmente como impasse pastoral e organizacional sobre as igrejas locais. Na América Latina, o Conselho Episcopal Latino-Americano, CELAM (1955), criava o Departamento de Missões do CELAM, DMC (1966), para tentar clarear essas pendências, ajudar a configurar o rosto missionário das comunidades eclesiais e buscar caminhos de ação que tivessem alguma coerência e algum tipo de sentido. Esse organismo logo articulou a realização de dois encontros programáticos: um em Ambato, no Equador, em 1967, e um outro em Melgar, na Colômbia, em 1968, poucos meses antes da Conferência de Medellín. O primeiro encontro foi funcional e organizativo, com um número restrito de participantes, mas com uma pauta indicadora dos anseios cruciais: a demarcação do conceito de “missões”, o impulso missionário e a pastoral missionária na América Latina (GORSKI, 1985, p. 15-25). O segundo foi bem mais amplo e articulado, com o propósito de oferecer à iminente II Conferência Geral um aporte sobre a questão missionária. Participaram bispos, missionários e

especialistas em áreas específicas da teologia e das ciências sociais, a fim de analisar e compreender melhor a realidade em questão, a partir de uma abordagem histórico-contextual.

O Encontro de Melgar foi um marco na caminhada missionária do Continente. Deste evento saiu um documento com o título “A pastoral nas missões da América Latina” (1969). A questão missionária aqui tratada estava historicamente vinculada à evangelização dos povos indígenas, mas ao mesmo tempo precisava ter um olhar mais abrangente sobre toda a situação socioeclesial. Por um lado, sustentava uma pastoral diferenciada junto à pluralidade cultural na América Latina, que valorizasse a história de cada povo (“línguas, costumes, instituições, valores e aspirações” – *Melgar* 3), assim como a diversidade de cada igreja local, questionando um modelo de igreja colonial “monocultural”. Por outro lado, era imperioso superar a abordagem meramente jurídico-institucional da missão – “territórios de missão” versus “territórios de cristandade” – mediante o recurso da categoria de *situações missionárias*, ou seja, aquelas realidades que, embora juridicamente não missionárias, exigiam uma genuína atenção missionária. Nesta perspectiva, *Melgar* reconhecia que os âmbitos missionários nem sempre são geograficamente ou pastoralmente circunscritos e que, dependendo das circunstâncias, podem ser encontrados em diferentes realidades socioculturais, inclusive e particularmente entre os cristãos batizados (*Melgar* 15).

O *Documento de Melgar* (CELAM, 1969), infelizmente, não foi tomado em consideração por *Medellín*. A dinâmica interna da II Conferência Geral enfatizou mais as urgências socioeconômicas, como era oportuno fazer, deixando de lado a questão da evangelização junto à diversidade cultural. Também é possível que os bispos tenham entendido que a problemática missionária, na sua dimensão teológica fundamental, já estava implícita no trabalho de outras comissões, que se inspiraram mais na *Gaudium et Spes* (42 citações) – a Igreja no mundo contemporâneo – do que no *Ad Gentes* (8 citações) – a atividade missionária específica. *Medellín* faz opção clara, mas não explícita, por um conceito de missão mais integrado com a natureza e ação global da Igreja que aponta para o Reino de Deus do que com uma atividade peculiar que tem como finalidade “pregar o Evangelho e implantar a Igreja entre os povos ou grupos que ainda não creem em Cristo” (AG 6).

Todavia, havia uma outra explicação, relacionada a esta última, ainda mais plausível: a questão missionária sofria com a indiferença, o preconceito e a marginalização das respectivas igrejas nacionais, por estar vinculada a realidades eclesiais sob a jurisdição de *Propaganda Fide*, confiadas a agências e pessoal missionário estrangeiro, sustentadas pelo exterior, desconexas de certa forma de toda problemática de desenvolvimento de transformação que investia o conjunto das sociedades latino-americanas nos anos 60 (ROMÁN, 1969, p. 199).

Medellín e a ausência da missão

Medellín não produziu nenhum documento missionário específico. Houve, no entanto, uma importante conferência sobre “A evangelização na América Latina” proferida por Dom Samuel Ruiz (1969), que retomou uma parte substancial do *Documento de Melgar*. Já na introdução o jovem prelado mexicano procurou desconstruir o mito de que a América Latina é um continente católico: nele há uma Igreja ainda em fase de implantação, não muito testemunha do Reino de Deus (1969, p. 147). Nesse Continente a Igreja não cumpre devidamente com sua tarefa primordial de evangelizar: ao contrário, catequiza sem uma verdadeira conversão ao Evangelho.

Para realizar essa tarefa de primeiro anúncio são necessários “novos tipos de presença” (RUIZ, 1969, p. 167) que exigem uma transformação não apenas das atitudes, mas também das estruturas e da mentalidade: “o grande perigo para a Igreja latino-americana não é o laicismo ou o comunismo, mas o permanecer atada a [certas] forma de vida ou de ação” (1969, p. 161), como as relações Igreja-mundo, clero-leigos, (missionários) estrangeiros-locais. Para o bispo de Chiapas havia uma urgência a ser pleiteada: “que a América Latina seja declarada em estado de missão e que se programe e se atue nela um profundo trabalho de evangelização”. Como se pode notar, um dos leitmotiv de Aparecida (DAP 213) já estava presente em *Medellín*, junto e justificado pela ampliação operativa do conceito de missão. Em consequência, “se na Igreja primitiva se batizava os convertidos, nossa tarefa hoje [na América Latina] é converter os batizados” (RUIZ, 1969, p. 161-162).

O *Documento de Medellín (DM)* retomou a necessidade dessa exigência, não colhendo bem, porém, a importância de uma evangelização de primeiro anúncio, confiando essa tarefa ainda à catequese (*DM, Catequese 9a*). Reafirmou a

necessidade de uma “evangelização dos batizados” (DM, *Catequese* 9b), aplicando princípios da missão *ad gentes* para grupos sociologicamente cristãos e católicos. Expressões como “sementes do Verbo” e “balbucios de uma autêntica religiosidade” (DM, *Pastoral popular* 4), referindo-se às manifestações cristãs populares, indicavam por um lado que a evangelização era uma tarefa sempre atual para a Igreja, e não somente algo que acontecia nos primeiros contatos com um povo, e, por outro, a necessidade de amadurecer uma aproximação valorativa, despojada e desarmada rumo ao mundo do outro.

No entanto, o destaque mais apaixonado de Samuel Ruiz dirigiu-se à situação dos povos indígenas e da presença da Igreja no meio deles. Mas não encontrou ressonâncias:

O critério prático que parece primar nas Conferências Episcopais é o seguinte: o problema indígena não é o mais urgente, portanto, não é o mais importante. Caberia dizer com toda energia, que é preciso saber distinguir em nossa pastoral entre o que é mais urgente e o que é transcendente – mesmo que seja menos urgente. Sem essa postura, continuarão a acumular-se os séculos sobre este vergonhoso problema, que poderia bem se chamar de fracasso metodológico da ação evangelizadora da Igreja na América Latina (RUIZ, 1969, p. 160).

Essa passagem é a mais intensa e relevante de todo seu discurso. Segundo Ruiz, a realidade indígena era um antissinal e, ao mesmo tempo, uma esperança para a América Latina. Antissinal, pelo fato de que se passaram vários séculos de cristianismo e o problema não foi resolvido: destroem-se suas culturas, desintegram-se suas comunidades, perdem-se seus valores culturais (1969, p. 171). Por outro lado, uma esperança, pela possibilidade da colaboração, por uma pastoral de conjunto em escala latino-americana, por descobrir o verdadeiro caminho da evangelização e pelo enriquecimento de uma experiência que pode servir para o resto do mundo: uma clara orientação de como a missão especificamente *ad gentes* podia se tornar paradigma de toda uma atividade eclesial.

A questão indígena após Medellín

De alguma maneira, começava a delinear-se um entendimento latino-americano sobre a missão que integrava elementos e perspectivas como a ação da Igreja no mundo em vista do Reino de Deus, a conjugação entre promoção humana e evangelização, a necessidade de mudança nas estruturas da Igreja, a consideração

por situações missionárias e não somente por territórios de missão, a valorização das diferentes culturas, o protagonismo de todo o Povo de Deus, a atenção específica para os povos indígenas, a missionariedade que abrange toda atividade eclesial, etc. Ainda a *especificidade* da problemática missionária, a *profundidade* da questão cultural e a *abrangência* da missão universal na solidariedade com outras igrejas igualmente pobres, e talvez mais necessitadas, eram tarefas que ficaram pendentes após *Medellín*.

Nos anos seguintes à II Conferência Geral realizaram-se vários encontros sobre temas missiológicos, com enfoque na questão indígena, alguns convocados pelo DMC e outros frutos de iniciativas regionais e nacionais. Importante sinalizar a mudança de gestão no Departamento de Missões do CELAM, onde Dom Samuel Ruiz sucedeu a Dom Geraldo Valencia Cano em 1969. Na opinião de Gorski,

se a administração anterior poderia ser caracterizada por seu esforço de derivar dos princípios missiológicos do Concílio as pautas para a atividade missionária da Igreja na América Latina, as duas gestões incluídas neste período de cinco anos [1969-1974] podem ser caracterizadas por sua atenção prioritária à evangelização dos povos indígenas do continente. Buscava-se fomentar uma evangelização que promovesse não apenas uma apreciação antropológica e teológica das culturas indígenas, mas também o nascimento de Igrejas locais autóctones (GORSKI, 1985, p. 77-78).

Foi assim que no 1º Encontro de Pastoral das Missões no Alto Amazonas, realizado em Iquitos, Peru, em março de 1971, se frisou bastante a questão da encarnação da Igreja nas culturas da Amazônia, “nos seus ritos, nos seus ministros e nas suas estruturas, e dando-se a si mesma estruturas de maior unidade, propondo-se de ser fermento daquela cristã comunhão que se realiza na caridade” (*Iquitos* 32). Após enfatizar a solidariedade com os povos marginalizados, o respeito por suas culturas, a denúncia das injustiças institucionalizadas e o reconhecimento das falhas da ação missionária, o *Documento de Iquitos*, de 1971 (CELAM, 2003), destacava a importância da questão litúrgica: posto que para muitos indígenas os gestos litúrgicos eram “atos incompreensíveis sem nenhuma relação com a vida do indivíduo ou da comunidade” (*Iquitos* 45), não havia alternativa além de “uma fé encarnada na cultura, que encontre seus próprios meios de expressão em símbolos culturais que revelem ao mesmo tempo a personalidade de cada grupo humano e sua própria vivência da fé com dimensões e aspectos do mistério cristão desconhecido até o momento” (*Iquitos* 46).

Em 1971, algumas semanas antes de Iquitos, um grupo de antropólogos, reunidos no *Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul* em Barbados, elaborou um texto conhecido como *Declaração de Barbados*, onde se criticavam duramente as políticas indigenistas dos governos sul-americanos e se questionava com firmeza a ação das missões religiosas. Essa *Declaração* convidava a acabar com toda atividade missionária, para o bem dos povos indígenas e para preservar a integridade moral das próprias igrejas (PREZIA, 2003, p. 326). Por sua vez, em resposta a essa iniciativa, os participantes da *Consulta Missionária de Assunção* (1972) afirmavam que os erros do passado e do presente “não nos levam à conclusão que se deve pôr fim a toda a atividade do passado” (PREZIA, 2003, p. 116). Teólogos e missionários de várias denominações cristãs reconheceram a necessidade de uma revisão radical da praxe evangelizadora e as duras críticas contra as igrejas, “coniventes e instrumentalizadas por ideologia e práticas opressivas do homem”, mas ao mesmo tempo reiteraram em suas primeiras palavras que “a missão é a própria razão de ser Igreja” (PREZIA, 2003, p. 115). Desta maneira, a afirmação da razão missionária devia sempre andar acompanhada por uma atitude penitencial pela *diferença colonial* da qual era portadora.

***Evangelii Nuntiandi* e a perspectiva do Reino**

Essa diferença constituía um fardo muito complicado a ser desfeito. A missão moderna, assim como foi concebida, sempre foi – e ainda é – intrinsecamente colonial. A prática e o conceito de missão mudaram várias vezes de conteúdo – cristianização, civilização, desenvolvimento, libertação, evangelização – mas sempre numa direção hegemônica de mão única: dos missionários para os pagãos, bárbaros, atrasados, pobres, afastados. A missão criou de fato uma própria identidade colonial a partir da negação ou de alguma deficiência de seus interlocutores para “salvá-los”.

Essa realidade era reivindicada desde os tempos do Concílio, em plena época pós-colonial.⁶ Dez anos após o encerramento do Vaticano II, ao retomar as

⁶ A Encíclica *Pacem in terris* de João XXIII, publicada em 1963 durante o Concílio poucas semanas antes de ele falecer, indicava como um dos três grandes sinais dos tempos a independência das colônias: “Hoje comunidade nenhuma de nenhuma raça quer estar sujeita ao domínio de outrem. Porquanto, em nosso tempo, estão superadas seculares opiniões que admitiam classes inferiores de homens e classes

conclusões da III Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos sobre a Evangelização (1974), a Exortação Apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975), procurará oferecer respostas a várias inquietações neste sentido substituindo o termo “missão” pelo termo mais bíblico de “evangelização”. Mas aí, a impressão que se teve é de que mudaram os termos e não mudou o conteúdo, ou melhor, mudou certo conteúdo, mas não os termos, a gramática do discurso (BOSCH, 2007, p. 492).

Ao dar relevo a temas teológico-pastorais das igrejas do Terceiro Mundo – cultura, libertação, religiosidade popular, comunidades de base – a *Evangelii Nuntiandi* representou um esforço na tentativa de expurgar a missão da Igreja de toda uma ideologia exclusivista, eclesiocêntrica, hegemônica e expansionista. Nessa operação de boas intenções, porém, a ideologia colonial disfarçadamente permaneceu nas práticas pastorais, e o problema das mediações históricas do Evangelho, indelevelmente marcadas por limitações e pecados, não foi substancialmente resolvido (SUESS, 1995, p. 103-104). Além do mais, o conceito de “evangelização” era perigosamente menos amplo do que “missão”. Moltmann afirma que “evangelização é missão, mas missão não é somente evangelização”: é também diálogo, promoção humana, testemunho, “todas as atividades que servem para a libertação do ser humano de seu cativeiro, na presença do Deus que está vindo” (MOLTMANN, 2013, p. 29).

Contudo, é bom lembrar que a contribuição fundamental da Exortação Apostólica de Paulo VI foi exatamente a de colocar o anúncio do Reino de Deus como eixo central de um novo modelo de missão (EN 8). Este modelo mostra claramente a evangelização como processo holístico de anunciar, servir e testemunhar o Reino de Deus, elemento constitutivo da identidade mais profunda da Igreja (EN 14). Mais ainda do que o modelo trinitário, o do Reino de Deus reconhece que o diálogo com o mundo deve ser um diálogo autenticamente profético que fica do lado dos pobres e dos excluídos (BEVANS; SCHROEDER, 2010, p. 510). A partir de uma antropologia unitária, a noção de salvação que a *Evangelii Nuntiandi* desenvolve diz respeito a toda a pessoa, “deve ter em vista o homem

superiores, derivadas de situação econômico-social, sexo ou posição política. Ao invés, universalmente prevalece hoje a opinião de que todos os seres humanos são iguais entre si por dignidade de natureza. As discriminações raciais não encontram nenhuma justificação, pelo menos no plano doutrinário. E isto é de um alcance e importância imensa para a estruturação do convívio humano segundo os princípios que acima recordamos” (*Pacem in terris*, 43-44).

todo” (EN 33). Pela primeira vez, num documento do magistério pontifício aparece a palavra *libertação*, mesmo que, como observa Comblin, seja entendida como operação para libertar os pobres e marginalizados, e não como ação dos próprios pobres como sujeitos históricos: afinal, “o que a *Evangelii Nuntiandi* não diz é o vínculo entre evangelização e ação dos oprimidos” (COMBLIN, 1983, p. 45). Mais uma vez surge aqui a colonialidade intrínseca à missão.

A questão *ad gentes* preparando Puebla

Assim como o objetivo de *Medellín* era aprofundar as intuições fundamentais do Vaticano II, para torná-las fonte programática para as igrejas do Continente, *Puebla* tinha como inspiração principal o Sínodo de 1974 e a *Evangelii Nuntiandi*, com toda sua mensagem positiva e ambivalente sobre evangelização e libertação. A Igreja latino-americana procurava dar um passo a mais na configuração de uma própria identidade eclesial, que não fosse simplesmente um prolongamento da Igreja europeia, uma franja periférica que se contentava em seguir os movimentos imprimidos na Itália, França, Espanha, Bélgica, Holanda, Alemanha. O próprio CELAM surgiu desta motivação.

Diante deste esforço contextualizante e decolonizador, a ofensiva dos setores conservadores se articulou para condenar as instâncias de *Medellín* a partir dos arcabouços doutrinários e jurídicos universais. A revisão da linha tradicional promovida pela virada conciliar criava de fato um desconcerto muito incômodo nos equilíbrios e nas alianças de poder com as classes dominantes, com os governos e com a estabilidade social que garantia paz, liberdade e privilégios nos diversos países do Continente. Em 1972, o movimento conservador, com a intervenção decisiva da Cúria Romana, conseguiu instalar uma nova diretoria no CELAM, com Dom Eduardo Pironio como presidente, e Dom Afonso López Trujillo como secretário-geral, que efetivamente era aquele que mandava. A este foi confiada a preparação da Conferência de Puebla, que devia significar uma marcha triunfal restauracionista contra a Teologia da Libertação, a CLAR e as CEBs. Por uma série de circunstâncias e de acidentes providenciais, o projeto não teve êxito (COMBLIN, 1999, p. 214).

Neste contexto, o DMC também mudava de gestão em 1974. Dom Samuel Ruiz passava o bastão do comando a Dom Roger Aubry, bispo de Reyes (Bolívia),

redentorista, suíço de origem, com o Pe. Juan Gorski, americano missionário de Maryknoll, como secretário. Os dois trabalham afincado para dar uma fisionomia específica e coerente à questão missionária dentro de uma Igreja toda missionária, aparentemente em continuidade com a administração anterior (GORSKI, 1985, p. 210). Sem dúvida, Aubry foi um pastor dedicado, corajoso e preparado, uma mente brilhante e uma personalidade notável que se destacou ainda em seu país. Ele deu continuidade de forma entusiasta à linha imprimida por Ruiz: intensificou a opção para a evangelização dos povos indígenas e estendeu-a também às populações afro-americanas. Todavia, Aubry se distinguiu mais por introduzir a temática da dimensão universal da missão na pauta do CELAM: “essa tomada de consciência do episcopado, tão importante na história da evangelização, deve-se tanto às sólidas convicções teológicas, ao conhecimento correto das várias situações socioculturais dos grupos humanos evangelizados, quanto ao dinamismo do irresistível espírito de Mons. Aubry” (GORSKI, 2000).

Aubry e Gorski eram dois apaixonados missionários estrangeiros, raciocinavam como estrangeiros, trabalhavam como estrangeiros: esse processo não deixou de ser um movimento de alguma forma exógeno, de fora para dentro. Mesmo interpretando as potencialidades missionárias reais e proféticas das igrejas latino-americanas de maneira desprendida e iluminada, não deixaram de serem vistos como estrangeiros.⁷ Suas considerações eram de ordem teológica e lançavam perspectivas para um cenário desejado, conseqüente à vocação cristã. Mas o processo não partia de baixo, de situações concretas, históricas e de elementos empíricos e, portanto, provocados pela ação do Espírito. A animação missionária que se desencadeava a partir do DMC estava na ordem dos estímulos teóricos, espirituais, catequéticos, e não das expressões de fé vividas pelas comunidades eclesiais latino-americanas.

Aubry participou do Sínodo de 1974, em Roma, sobre “A evangelização no mundo contemporâneo” e foi o autor da expressão “chegou a hora de dar de nossa pobreza”. Desde sua primeira reunião com a coordenação do CELAM em 1975, colocava a pergunta de se por acaso não tivesse chegado o momento para a igreja

⁷ É interessante como os dois não foram quase mencionados no último Congresso Americano Missionário, realizado em Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, de 10 a 14 de julho de 2018, país no qual tanto trabalharam. Um descaso que beira a ingratidão, como também a insensatez pela perda da memória de uma caminhada realizada com profunda dedicação.

latino-americana de assumir uma responsabilidade missionária mais ativa e visível no mundo (GORSKI, 1985, p. 213). Junto com Gorski, dedicou-se à preparação de um documento missionário em vista da Conferência de Puebla, elaborado a partir de uma consulta junto a todas as Comissões Missionárias das 22 Conferências Episcopais do Continente. O produto concreto dessa consulta foi um *Panorama Missionário da América Latina* (CELAM, 1978) que ofereceu um quadro da situação e juntamente uma visão orgânica dos campos de missão. Compararam-se os resultados em quatro encontros: em Bogotá para os países andinos; em La Vega (República Dominicana) para o Caribe; em Tlaxcala para a Mesoamérica; em Buenos Aires para o Cone Sul.

Chegou a hora de Puebla

O *Documento de Puebla (DP)* praticamente assimilou o conteúdo principal do documento do DMC no trabalho da quinta comissão. Essa comissão elaborou o texto do primeiro item (“Evangelificação: dimensão universal e critérios”), do segundo capítulo (“O que é evangelizar?”), da segunda parte (“Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina”), que correspondem ao todo aos números 342-384. Aí encontramos nos números 362 a 369 (“Dimensão e destino universal da evangelificação”) o esquema proposto pelo *Panorama*. *Puebla* teve 22 comissões pela produção de um superdocumento com 1310 parágrafos, divididos em cinco partes, segundo o método ver-julgar-agir, 14 capítulos e uma conclusão. Um trabalho muito extenso que começou com a rejeição do regulamento e da pauta apresentada pelo CELAM, e a eleição de uma presidência *ad hoc* com Dom Luciano Mendes de Almeida a propor uma linha de trabalho alternativa.

Analisando brevemente as passagens que nos interessam, o texto de Puebla traça, em primeiro lugar, dois eixos substanciais correspondentes à *profundidade* e à *extensão* da evangelificação: “A evangelificação tem de calar fundo no coração do homem e dos povos. Por isso sua dinâmica procura a conversão pessoal e a transformação social. A evangelificação há de estender-se a todos os povos; por isso sua dinâmica procura a universalidade do gênero humano” (DP 362). Quanto mais em profundidade se encarna o Evangelho na vida dos fiéis, tanto mais estes se deveriam lançar em direção a outros povos.

Consequentemente, o serviço missionário da Igreja se articula a partir da formação de uma comunidade eclesial que amadurece sua fé por meio de uma catequese adequada e uma liturgia renovada (DP 363). Desta maneira, os cristãos serão fermento no mundo e darão à evangelização vigor e extensão (DP 364). Estes sairão em missão para atender as *situações* que precisam de evangelização, a saber: (1) *situações permanentes*, indígenas e afro-americanos (DP 365); (2) *situações novas*, que nascem das mudanças socioculturais, como migrantes, metrópoles, marginalizados, etc. (DP 366); (3) *situações particularmente difíceis*, universitários, militares, operários, jovens, mundo da comunicação, etc. (DP 367).

Por último, como que um proceder por círculos concêntricos, chegamos ao 368: “Finalmente, chegou para a América Latina a hora de intensificar os serviços recíprocos entre as Igrejas particulares e estas se projetarem para além de suas próprias fronteiras, *ad gentes*”. Puebla não diz como isso irá acontecer, por quais caminhos, por quais estratégias pastorais. Também o *Panorama Missionário* deixa um pouco à espontaneidade, apelando ao “dar um pouco de nossa pobreza” (*Panorama*, p. 34), à “mística missionária em nossas Igrejas locais” (*Panorama*, p. 35), promovendo “um novo modelo da atividade missionária, que seja reflexo da ‘fisionomia própria’ e da vitalidade da nossa Igreja, que capacita e envia missionários de países pobres a outros países pobres, prescindindo de poderes políticos e econômicos. Esperamos também ser enriquecidos com as experiências das Igrejas da África e da Ásia” (*Panorama*, p. 35).

Desta maneira, *Puebla* oferece um quadro orgânico bem estruturado e linear das tarefas missionárias específicas, que parte da formação da comunidade, passa pelo engajamento junto às diversas situações e chega a abrir-se além-fronteiras, mas não diz como isso deverá acontecer. Não se trata apenas da falta de uma dimensão pedagógico-pastoral. A impressão que se tem é de que se trata de uma projeção abstrata que ajuda sem dúvida a entender a articulação dos diversos âmbitos da missão, mas que permanece muito na teorização de sua concepção, por demais dedutiva e mecânica em sua proposição (contudo, não é a única e nem a mais importante passagem de *Puebla* que carece de uma aterrissagem pastoral). O que não se pode negar é o valor de sua provocação e de seu questionamento para a praxe eclesial latino-americana e para as expressões de fé de seus povos.

Considerações finais

A questão da missão junto a não cristãos não é uma problemática relevante para as igrejas latino-americanas. Estas observam o mundo a partir da própria realidade colonial, como ponto de chegada de uma epopeia de conquista espiritual jamais concluída. A Igreja neste Continente deve ainda cumprir com seu objetivo de fazer com que suas batizadas e seus batizados sejam verdadeiramente discípulas e discípulos missionários engajados no anúncio do Reino de Deus e enviados a fazer outros discípulos. O compromisso missionário primordial se configura em torno deste tipo de ação evangelizadora de cunho pastoral, ao mesmo tempo denunciando a ambivalência da missão cristã do passado e do presente, aqui e em outros continentes.

Sem dúvida, a dimensão universal da missão como solidariedade e engajamento além-fronteiras faz parte integrante de um caminho discipular, longe, porém, das obrigações de retribuição pela ajuda recebida de outras igrejas, e sim como expressão de um autêntico espírito missionário gratuito. Do ponto de vista concretamente operacional, é preciso determinar melhor os projetos missionários junto aos quais as comunidades cristãs latino-americanas são convidadas a cooperar: trata-se por um acaso de missões que reproduzem o etnocentrismo e o exclusivismo que seus povos experimentaram? Não haveria motivo de participar de uma empreitada dessa. Trata-se de dar de nossa pobreza? Mas quem estaria interessado de receber a pobreza dos outros? Essa pobreza seria verdadeiramente eficaz e bem-vinda em obras missionárias onde o trunfo do poder econômico e político conta muito mais do que o anúncio profético do Evangelho? Qual Igreja queremos promover e encarnar, para qual missão?

Essa, que deveria ser a pergunta mais relevante de uma reflexão missiológica latino-americana, na realidade se dirige paradoxalmente também ao interior de sua praxe eclesial, pois uma Igreja com fim em si mesma não é apenas a aporia da missão *ad gentes*, mas também a de uma nova evangelização no meio dos batizados “afastados” largamente enfatizada no Continente. O risco do eclesiocentrismo é por demais evidente, junto a uma introversão que vacila muito quando se trata de partilhar, solidarizar, sair ao encontro dos outros. O eclesiocentrismo troca o meio pelo fim, o caminho pela chegada, a saída pela entrada. Não é somente o horizonte missionário universal que falta; também o próprio dinamismo da missão: uma fé que

não cresce e amadurece, permanece infantil, narcisista e dependente e, como qualquer criança, sente-se o centro do mundo ao qual todos têm que acorrer. A falta de uma expressão missionária além-fronteiras é sem dúvida um sinal de infantilidade cristã, uma infantilidade promovida por um determinado modelo de Igreja doutrinária, autoritária e colonial que foi o modelo dominante até os nossos dias.

De onde começar para promover uma verdadeira dimensão missionária que saiba se aprofundar na autêntica conversão ao Evangelho e se estender a todos na proclamação do Reino? O primeiro anúncio deveria ter levado as pessoas a um encontro pessoal com Jesus. Entretanto, no lugar de proporcionar este encontro, se antecipou toda doutrina com a catequese, construindo uma *ideia* de Jesus e não promovendo o encontro com uma pessoa. Os missionários se apressaram a pregar que Jesus era o único salvador, sem deixar que seus interlocutores o descobrissem pela ação do Espírito. Tudo foi direcionado ideologicamente e não experiencialmente.

O retorno ao primeiro anúncio não como doutrina/verdade mas como relação/caridade constitui sem dúvida um ponto de repartida. Neste sentido, a missão *ad gentes*, missão de primeiro anúncio, se torna paradigma de toda a atividade eclesial, na medida em que se desprende de seus objetivos não apenas jurídicos, doutrinários e institucionais, mas também políticos, epistêmicos e relacionais.

Referências

4º CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL. *Missão permanente: Reflexões e propostas*. Brasília: CNBB, 2017.

BAUMAN, Z. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BEVANS, S.; SCHROEDER, R. *Teologia per la missione oggi: Costanti nel contesto*. Brescia: Queriniana, 2010.

BOSCH, D. J. *Missão transformadora. Mudanças de paradigma na teologia da missão*. 2ª ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2007.

CELAM. *Documento de Medellín. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Petrópolis: Vozes, 1977.

CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1979. (Documento de Puebla).

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

CELAM. Departamento de Misiones. *La pastoral en las misiones de América Latina*. Documento de Melgar. In: Departamento de Misiones del Celam. *Antropología y evangelización*. Bogotá: Celam, 1969. p. 325-356.

CELAM. 1º Encontro de Pastoral das Missões no Alto Amazonas. Documento de Iquitos, 1971. In: PREZIA, B. *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003. p. 99-113

CELAM. *Panorama Missionário da América Latina*. La Paz: CELAM (DCM), 1978.

COMBLIN, J. A presença universal do Reino de Deus e o sentido atual da missão. In: PAPE, C. et al. *A missão a partir da América Latina*. Trad. Eugenia Flavian. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 35-79.

COMBLIN, J. Puebla, vinte anos depois. *Revista Perspectiva Teológica*, n. 31, p. 201-222, 1999.

CONCILIO VATICANO II. *Enchiridion Vaticanum - 1*. Documenti del concilio Vaticano II 1962-1965. Bologna: EDB, 1981. v. I. 1311 p.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Missão e cooperação missionária*. Orientação para a animação missionária da Igreja no Brasil. Brasília: CNBB, 2015. (Estudos da CNBB, 108).

GORSKI, J. F. *El desarrollo histórico de la Misionología en América Latina*. La Paz: [s.n.], 1985.

GORSKI, J. F. El don de la fidelidad. Un agradecimiento a Dios por el aporte de Mons. Roger Aubry, C.Ss.R. a la vitalidad misionera de la Iglesia en Bolivia y en América Latina, Cochabamba, 25 mayo 2000. Disponível em: http://www.fides.org/es/attachments/Fidelidad_doctorado_Aubry.doc. Acesso em: 06 fev. 2019.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Pacem in Terris*. Roma, 11 de abril de 1963. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em: 4 abr. 2019.

MOLTMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*. Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã, 2013.

PALEARI, G. *As missionárias e os missionários brasileiros além-fronteiras*. 2001. Disponível em: http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_artigos_pdf_51.pdf. Acesso em: 06 mar. 2019.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2006.

PAPE, C. *et al.* *A missão a partir da América Latina*. Trad. Eugenia Flavian. São Paulo: Paulinas, 1983.

PREZIA, B. *Caminhando na luta e na esperança: Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Loyola, 2003.

RASCHIETTI, S. *Jusqu'où la joie de l'évangile nous mène-t-elle? Une évaluation du V congrès américain missionnaire*. *Spiritus*, Paris, n. 232, p. 375-380, sept. 2018.

ROMÁN, J. M. *La realidad de las misiones en América Latina*. In: Departamento de Misiones del Celam. *Antropología y evangelización*. Bogotá: Celam, 1969. p. 191-212.

RUIZ, S. *La evangelización en América Latina*. In: Celam. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, I Ponencias*. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1969. p. 145-172.

SOUZA, N.; SBARDELOTTI, E. (orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe. Opção pelos pobres, libertação e resistência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus, 1995.

RECEBIDO: 27/08/2019
APROVADO: 07/12/2020

RECEIVED: 08/27/2019
APPROVED: 12/07/2020