



Cemla
BRASIL
COLÔMBIA
MÉXICO

CADERNOS

*do Centro de Estudos
Missionários Latino-Americano*

3

**Cultura, economia e missão:
desafios a partir da América Latina**

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CURITIBA — 2016

Cadernos do Cemla

Os Cadernos do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano (Cemla) são uma publicação periódica dos Missionários Xaverianos da América Latina (Brasil, Colômbia, México). Recolhem artigos de estudos e de reflexão sobre a realidade socioeconômica, política, cultural e religiosa do Continente, sobre a caminhada da Igreja latino-americana e sobre a relevância da presença xaveriana nos diversos contextos.

Capa: representação do mito do caledário asteca dos Cinco Sois, que conta a história da criação e o papel desempenhado pelos deuses. Os Cinco Sois são cinco períodos da história: em cada um deles reinou uma divindade. Cada vez que houve uma catástrofe, os homens desapareceram. Então, a humanidade voltou a renascer com a dominação de uma nova divindade. Agora, de acordo com a lenda asteca, vivemos no quinto sol que está no centro da representação.

Coordenador do Cemla

Rafael López Villaseñor – Brasil Sul

Equipe de redação

Estêvão Raschietti – Brasil Sul

Francisco Xavier Martínez – Brasil Norte

Geraldo López Custodio – México

Mauro Loda – Colômbia

Zacarias Tamejon – Colômbia

Edição brasileira

Revisão: Susana Marques R. de Oliveira Ribeiro

Diagramação: Estêvão Raschietti

CADERNOS

do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano

Edição brasileira

Missionários Xaverianos

Rua Victorio Viezzer, 701 – Vista Alegre das Mercês

80810-340 CURITIBA, PR

Tel. +55 (41) 3335.2166

SUMÁRIO

Editorial

Cultura, economia e missão:
desafios a partir da América Latina 3

Carlos Mongardi e Gerardo Custodio Lopez

Dois Modelos de Missão

O Nican Mopohua e o Colóquio dos Doze 7

Zacarias Tamejon

Animar para a Paz na Colômbia 27

Francisco Xavier Martinez

Megaprojetos: Impacto do Capitalismo na Amazônia

A Alternativa do Bem Viver 41

Giomar Henrique Clemente

Os Povos Indígenas no Brasil

e os conflitos nas terras demarcadas 61

Rafael Lopez Villaseñor

Interfaces da Missão no Mundo Globalizado 77

Tea Frigerio

Missão como Solidariedade e Partilha 101

Estêvão Raschietti

Economia e Missão na Vida Religiosa Apostólica

Opções fundamentais, sustentabilidade e gestão 117

EDITORIAL

Cultura, economia e missão: desafios a partir da América Latina

Nos encontramos em Medellín (Colômbia), de 01 a 05 de fevereiro de 2016, na casa de formação de filosofia, representantes das regiões da Colômbia, México, Brasil Norte e Brasil Sul, para o quarto encontro do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano (CEMLA). Neste período avaliamos a caminhada feita até agora, a receptividade do nosso trabalho, apresentamos os artigos elaborados durante o ano, construímos o nosso estatuto e fizemos a programação para o próximo ano, assim como os textos a ser redigidos.

Percebemos os contextos marcados por graves desafios no campo social, religioso e político. É preciso, antes de tudo, olhar para a nossa realidade e refletir sobre ela. Debruçamo-nos de maneira especial sobre o momento histórico que Colômbia está vivendo. O Superior Regional desta circunscrição colombiana Pe Eduardo Garcia, na carta de boas-vindas, escreveu:

Depois de quase 60 anos de guerra fratricida, onde se perderam muitas vidas, onde tantas famílias sofreram a violência, o sequestro e a extorsão, quando muitas pessoas do campo foram forçadas abandonar a terra de origem, quando muitas minorias étnicas sofreram humilhação, quando foram usados jovens, crianças e mulheres como soldados, escravos ou abusos sexuais, as duas partes do conflito estão chegando a um acordo de paz e reparação das vítimas.

A Igreja teve um papel importante neste processo. Esperamos que finalmente venha reinar a verdadeira paz.

Em seguida apresentamos, avaliamos, corrigimos os trabalhos em vista de uma publicação deste caderno. Trocamos opiniões e pareceres, partilhamos ideias e intuições dentro do tema que conduziu os nossos debates: *Cultura, economia e missão: a partir da América Latina*.

O encontro foi marcado pelo aporte que cada participante à discussão. Pe. Gerardo Custodio López (México) apresentou o tema: *“Dois modelos de missão: o guadalupano e os colóquios dos doze Apóstolos”*. O texto faz a comparação entre os documentos do *Nican Mopohua*, que relata o encontro entre o Juan Diego e a Senhora do Céu e uma cultura dominada, com os *Colóquios dos doze Apóstolos* e os *tlamatinime aztecas*, de Frei Bernardino de Sahagún, que reflete um processo de evangelização doutrinal.

Pe. Zacarias Tamejon (Colômbia) expôs seu artigo sobre *“Animar para a paz em Colômbia”*. Ele faz um relato histórico sobre a guerra, o conflito e a violência no país e apresenta o desejo do povo colombiano da paz e da tranquilidade para o bem estar.

Pe. Francisco Javier Martínez (Brasil) tratou dos *“Megaprojetos: impactos do capitalismo na Amazônia. A alternativa do ‘Bem Viver’*”, evidenciando os rostos do capitalismo na Amazônia e apresentando alternativas, iniciativas e tomadas de posição frente a agressão do modelo imposto.

Refletimos sobre o texto *“Os povos indígenas no Brasil e os conflitos na demarcação de terras”* de Giomar Henrique Clemente, indígena da etnia Baré, natural de São Gabriel da Cachoeira (AM), noviço xaveriano no Brasil. O artigo apresenta os conflitos gerados no desenvolvimento da política de demarcação de Terras, marcada pela violência no contexto do Projeto de Emenda Constitucional 215 (PEC 215) em tramitação no Congresso Nacional do Brasil, que fragiliza os direitos adquiridos sobre as Terras Indígenas.

Pe. Rafael López Villaseñor (Brasil) apresentou *“Interfaces da Missão no mundo globalizado”*, abordando as migrações como um fenômeno próprio da globalização, a economia como elemento de exclusão social, a Internet como parte das novas fronteiras tec-

nológicas e a necessidade do diálogo inter-religioso no processo do pluralismo religioso.

Também acolhemos o texto que a Irmã Tea Frigerio, mmx (Brasil), nos enviou, e que de agora em diante vem fazer parte do nosso grupo: *Missão como solidariedade e partilha*. O artigo, que tem sua inspiração na Palavra de Deus e na Tradição da Vida Consagrada Apostólica, faz uma releitura do voto de pobreza como praticar do direito e da justiça.

Pe. Stefano Raschietti (Brasil) ofereceu um ensaio sobre *Economia e Missão na Vida Religiosa Apostólica: opções fundamentais, sustentabilidade e gestão*, analisando a relação entre os ideais de vida, as questões inerentes às fontes de recursos e o gerenciamento destes recursos.

Finalmente, Ir. Alessandro Ferruglio (Colômbia) nos falou sobre a realidade indígena e afro-colombiana em Medellín, fazendo uma análise das minorias étnicas no contexto da realidade urbana.

Após a elaboração do Estatuto do CEMLA, das orientações técnicas para a publicação de textos e de uma visita a cidade de Medellín, foi formulada a programação para o ano de 2016. O próximo encontro será em Curitiba (Brasil) de 6 a 10 de fevereiro 2017, e teremos como tema orientador: *Missão, paz e misericórdia na América Latina*.

Enfim, queremos prosseguir fortalecendo o espírito missionário próprio do nosso carisma, analisando as transformações sociais, culturais e históricas que desafiam as diferentes realidades da missão *ad gentes*, apontando prováveis caminhos para a ação e animação missionária na atual conjuntura mundial.

Agradecemos a Deus, à comunidade formativa de Medellín e à Região Xaveriana da Colômbia por este encontro. Pedimos que Nossa Senhora de Guadalupe, Padroeira da América Latina, nos proteja e nos acompanhe sempre na nossa caminhada missionária.

Medellín, 05 de fevereiro de 2016

DOIS MODELOS DE MISSÃO

O Nican Mopohua e o Colóquio dos Doze

Carlos Mongardi e Gerardo Custodio Lopez
mongherd38@yahoo.com.mx – gerclxx@yahoo.com.mx

RESUMO: Muito se tem dito que somos fruto de nosso tempo. Irradiamos em nós o que está no cume da cultura, da religião e de outros aspectos. Este trabalho apresenta duas formas diversas de ver uma atividade comum: a evangelização. Por um lado, a Igreja no século XVI reflete um estilo de ensinamento da religião, com base na “pureza” da linguagem, das palavras e termos que, segundo a mentalidade do tempo, seriam entendidos por todo mundo da mesma maneira. A doutrina e seu ensinamento tentavam comunicar verdades iguais para todos e pensavam, de fato, que todos deviam entendê-las por igual. A Igreja teve este método por anos e foi aplicado por séculos pelos evangelizadores. Por outro lado, os evangelhos refletem não uma doutrina, mas uma vivência, uma forma de expressar a fé em Deus, como o é a mensagem guadalupana. A Senhora do Céu não traz conceitos, mas vida, compaixão e amor para quem, na vida cotidiana, não está tanto para raciocínios, mas para restabelecer o sentido da vida. Os sábios astecas conseguiram ver em Guadalupe a resposta que esperavam, depois que o universo religioso deles tinha sido derrubado. A Senhora do Céu deixa um ensinamento, que vai além da doutrina do catecismo. Duas formas distintas, mas com o mesmo objetivo: que ao conhecermos Jesus, sejamos discípulos capazes de levar o evangelho ao mundo inteiro. Os dois métodos são evidenciados nas páginas a seguir

ABSTRACT: Much has been said about we all being the product of our time. We reflect in ourselves what is trendy in culture, religion and the like. This study presents us with two different forms of looking at a common activity: evangelization. On one hand, the church on the XVI century reflects a teaching style of religion based on the “purity” of its language, its words and terms that, according to the mentality of the time, everybody would understand the same way. Church doctrine and teachings attempted to communicate the same truths for everyone, and believed everyone would understand them the same way. The church used this method for years and it was duplicated by its evangelizers. On the other hand, the Gospels, as well as the message from Guadalupe, reflect an experience, not a doctrine, in the way they express their faith in God. The Lady of the Heavens does not bring concepts but life, compassion and love for those who in their daily lives pursue a reason to live

and not fruitless reasoning. The Aztecs in their wisdom were able to see in Guadalupe the answer they were waiting for after their religious universe had collapsed. The Lady of the Heavens leaves us a discourse that goes beyond the teachings of the catechism. Two different forms, but with the same objective: that by knowing Jesus we become his disciples and bring the Gospel to the whole world. These two methodologies are evidenced in the following pages

INTRODUÇÃO

A novidade e a atualidade da evangelização do modelo guadalupano são encontradas nos emissores e nos destinatários, assim como na mensagem inculturada que traz frutos evidentes para o povo. Essa realidade é vista na comparação de dois documentos: o *Nican Mopohua*, de Antônio Valeriano, do ano de 1548, onde se relata o encontro entre um homem indígena, que representa um povo, e uma cultura dominada, mas, ao mesmo tempo, apreciada pela Mãe celeste, compassiva. Entretanto, nos *Colóquios dos doze Apóstolos* e os *tlamatinime* astecas, obra de Frei Bernardino de Sahagún, do ano de 1564, é relatado o encontro ordenado por Hernán Cortez no ano de 1524, onde, na realidade, é evidenciado um processo de evangelização doutrinal com base no catecismo.

A particularidade do Colóquio é associar intimamente os diálogos propriamente ditos com a exposição da doutrina cristã. O livro II, que contém o catecismo, se apresenta como a continuação das conversas do livro I. Pode-se identificar com segurança neste artifício a apresentação da habilidade de Sahagún. No espírito do monge, o texto dos colóquios deve servir à pastoral, deve poder ser usada para a conversão dos índios, dentre os quais na segunda metade do século XVI existem ainda muitos que vivem na infidelidade.¹

O texto reflete um método de evangelização totalmente centralizado, hierárquico e mais nitidamente “da doutrina cristã com que os doze frades de São Francisco, enviados pelo papa Adriano VI e pelo imperador Carlos V converteram os índios da Nova Espanha”.²

¹ DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. México: FCE, 1993, p. 52.

² Ibid. p. 53.

Com este planejamento, estamos longe da evangelização proposta no *Nican Mopohua*, que começa desde a periferia, desde a tremenda história dolorosa da conquista, desde o índio que se move no seu ambiente e na sua cultura, enfim, quem deve converter-se é o próprio bispo.

MISSÃO COLONIZADORA E MISSÃO INCULTURADA

Parece que, nos Colóquios, os indígenas são o pretexto de uma evangelização integrada dentro do processo de colonização espanhola, diversamente à mensagem guadalupana cheia de dignidade e libertação, como nosso estudo tenta demonstrar.

O colóquio foi planejado e ordenado por Hernán Cortés em 1524, ano da chegada dos doze franciscanos à Nova Espanha, o que por sua vez representa o planejamento oficial da evangelização da Igreja. Isso nos mostra por onde e como se pretendia levar adiante as conversões. Os doze frades se referem à sua tarefa, expondo a mentalidade própria da época:

Eles têm poder concedido por Deus para encaminhar as almas ao céu a gozar da glória eterna, se não os seguem, se perderão e irão ao inferno a padecer tormentos eternos, como padecem todos os vossos antepassados, por não terem tido ministros semelhantes a estes... e para que não aconteça com vocês o mesmo, para que por ignorância não sejam levados aonde foram vossos pais e avós, por isso, chagaram estes sacerdotes de Deus que vocês chamam de teopixques, para ensinar o caminho da salvação. Portanto, tenham com eles muito carinho e reverência como guias de vossas almas, mensageiros do Alto Senhor e padres espirituais. Ouçam a doutrina deles, obedeçam no que vos aconselharem e mandarem, façam que todos os demais os respeitem e obedeçam, porque esta é a minha vontade, a do Imperador nosso senhor, a do próprio Deus por quem vivemos e somos, que a estas terras os enviou.³

³ MENDIETA G. De. *Historia Eclesiástica Indiana* México: Porrúa, 1990, pp. 212-213

Por sua vez, a narrativa guadalupana manifesta uma mentalidade totalmente diversa. Não existe nenhuma exaltação aos evangelizadores estrangeiros, já que os protagonistas são a Mãe e o índio, e não os sacerdotes, nem o bispo.

Também não existe alguma censura aos ancestrais nas suas crenças, mas um resgate dos valores e símbolos, da flor e do canto, inclusive dos nomes como *nelli teotl* (verdadeiro Deus), com características da mesma tradição cristã: um Deus que dá a vida, que está próximo, como afirma-se no *Nican Mopohua*. Além disso, a própria figura de Nossa Mãe de Guadalupe manifesta a integração dos valores culturais nahuatl com as imagens de Deus.

De fato, ela está completamente vestida com símbolos divinos: o sol nas costas, o manto azul com as estrelas que representa a noite, o vestido rosa que representa o dia, além da lua preta aos pés. Se trata de uma preciosa manifestação do *Ome teotl*, o deus dois ou dualidade: dia e noite, luz e escuridão, pai e mãe. Sem esquecer o importante sinal do *nahui ollín*, o quarto movimento, símbolo do Deus verdadeiro, que está no seio materno dela.

Trata-se de uma inculturação radical, simples e profunda, poder-se-ia falar de uma “in-religionização”, que se apresenta como se fosse figura da religião asteca, aceitando os aspectos positivos, sem os negativos. Para evitar toda identificação com as divindades locais da morte, nunca se designa *Tonantzin* o Deus nossa mãe, venerada com sacrifícios humanos no próprio Tepeyac, mas apenas a sua mãe, vossa mãe ou a mãe de Deus e de Jesus.

UMA EVANGELIZAÇÃO COM TINTE DRAMÁTICO

Evidentemente, nos *Colóquios*, Sahagún não recolhe uma verdadeira conversa entre os franciscanos e os senhores indígenas. No entanto, pinta clarões no coração dos tlamatinime e os sábios nahuatl, da pouca sensibilidade dos missionários, incapazes de consentir uma mínima inculturação da mensagem cristã com os valores locais. Existem algumas vantagens nesta forma de apresentação:

*Primeiro, coloca o catecismo na perspectiva histórica; logo, lhe dá uma dimensão teológica ao comparar a religião cristã com a autóctone; finalmente, a forma dialogante o faz mais acessível, mais vivo; respira o humano no abstrato rigor do dogma; esse gênero dialogante presta-se à recitação dramática.*⁴

Também o *Nican Mopohua* tem uma síntese essencial no diálogo com os doze e a mensagem cristã numa contextualização histórica, social e cultural mais concreta e humana, assim como a dimensão teológica, que não se apresenta como uma comparação, um enfrentamento ou um juízo da religião cristã sobre a asteca. Ao contrário, é um verdadeiro diálogo onde os interlocutores aceitam os valores comuns e diferentes, sem defender os aspectos negativos.

O gênero dramático está muito mais claro no texto guadalupano, que pode ser representado, como alguns o fizeram, na forma da evangelização juvenil, como alguns documentos históricos propuseram.⁵

Se poderia considerar o *Nican Mopohua* à altura das obras de teatro exemplar evangelizador daqueles anos, como *O juízo final* de Andrés Olmos, *A conquista de Jerusalém* e *O sacrifício de Isaque*, são obras com participação de inumeráveis atores, com cantos, danças e músicas indígenas.⁶

Uma atitude totalmente oposta ao que é o encontro guadalupano, de aceitação, diálogo e uma certa flexibilidade dos representantes indígenas, ao que se respira nos *Colóquios*: fechamento, intolerância, negação de parte dos frades missionários.

O ponto de vista do qual estão escritos os *Colóquios* é a memória de um diálogo realizado no passado, seja de alguns interlocutores determinados ou seja de um estilo comum do tempo, entre duas culturas e duas religiões, com o grande obstáculo, em que cada grupo ignorava a língua do outro e precisavam de um intérprete, que não sabemos até que ponto era competente.

⁴ DUVERGER, p. 52

⁵ Em particular: Servando Teresa De Mier

⁶ Cf. DUVERGER, pp.165-166

O ponto de partida dos escritos era o resultado alcançado, até esse momento, em que os argumentos dos frades já tinham convencido aos sábios nahuatl. O texto deixa entrever muitas dúvidas e diferenças.

MISSÃO HIERARQUICA E MISSÃO MATERIAL

Toda a apresentação e argumentação está no desenvolvimento do discurso dos frades, em que se destaca um verdadeiro monólogo, pois eles orientam as perguntas dos interlocutores locais, com o pressuposto que estes estão no erro, têm reconhecido e a outra parte tem a verdade em tudo. Os missionários começam por reconhecer a própria finitude e a imortalidade humana como todos, porém eles são enviados a esta terra e têm a mensagem do grande senhor, com jurisdição divina sobre todos os que vivem no mundo, o qual se chama de Santo Padre, que vive preocupado com a salvação das almas.⁷

*Aqui está a mensagem. Saibam e entendam meus filhos que habitam nas Índias Ocidentais. Em dias passados chegou a mim a fama de vocês. Não deram a notícia de nosso muito amado filho, o imperador Carlos, Rei das Espanhas, com estas palavras: Saiba Vossa Santidade, pai nosso muito amado, que meus espanhóis tem descoberto uma terra muito grande, muito longe de nós para o Ocidente, cheia de habitantes, povos, reinos, os quais já são meus súbditos, peço a Vossa Santidade que mande predicadores que lhes ensinem a Palavra de Deus e os instruem na religião cristã.*⁸

Esta apresentação mostra uma visão da missão evangelizadora, com a preocupação de uma hierarquia muito distante e burocrática, que se trata como pai e filho, mas não tira a distância, nem a relação entre autoridades estrangeiras e súditos, claramente presentes neste diálogo.

⁷ Cf. SAHAGÚN, Fray Bernardino de. Colloquios y Doctrina Cristiana de los Doce Frailes de San Francisco. In: DUVERGER, p.63

⁸ Ibid. pp. 63-64

Do lado oposto está a narrativa guadalupana, que não parte de nenhuma autoridade humana, mas de uma voz que vem do céu e da palavra de uma mãe afável que se aproxima do filho. O diálogo se dá entre duas pessoas com a mesma fé, língua, sensibilidade e muito carinho. Não é enviada por um poder celeste ou terrestre, nem com a ordem de converter alguém, mas tudo surge, lá na colina, a partir dos cantos dos pássaros e da luz desde o oriente, dentro do coração do índio, que não sabe se está sonhando ou está na terra celeste dos antepassados.⁹

Os doze predicadores, de acordo com os Colóquios, insistem que “o Santo Padre está encarregado pelo verdadeiro Deus, que informa a todos quantos existam no mundo sobre quem ele é e para que o conheçam, o sirvam e se salvem”.¹⁰ Logo se apresentam como juízes frente aos interlocutores que “não conhecem ao verdadeiro Deus por quem se vive... nem o temem”, mas que o ofendem em muitas coisas, por isso tem incorrido na desgraça e Deus está muito desgostoso com eles.¹¹

Por sua vez, algo maravilhoso, na experiência guadalupana, é a falta de todo julgamento, censura, desvalorização, ameaça e um trato mútuo entre nossa Mãe de Guadalupe e Juan Diego, no mesmo nível dos dois está a linguagem, o amor, o respeito, a confiança, o carinho e a alegria.¹²

PERGUNTAS DESLEAIS E PERGUNTAS AFÁVEIS

Nos colóquios, particularmente, são significativas as perguntas que os Doze propõem na boca dos interlocutores nativos, sem dar-lhes a oportunidade de se expressar com as próprias palavras. Questões que manifestam que estão no erro, enquanto os outros possuem a verdadeira resposta e a segurança que tem sido aceita.

⁹ Nican Mopohua, nn. 9-10

¹⁰ Colloquios, p. 65

¹¹ Ibid.

¹² Cf. Nican Mopohua, nn. 23-24

*Porventura vocês dizem: esta sagrada Escritura que nos devem pregar, quem a tem dado ao Grande Sacerdote que aqui os enviou? O verdadeiro Deus e Senhor de todas as coisas, fez muito tempo aparecer e falou aos amigos, servos patriarcas, apóstolos e evangelistas dele. A estes revelou a doutrina sagrada e os mandou que a escrevessem para que aqui neste mundo fosse guardada.*¹³

Estas palavras divinas lhes viemos pregar e ensinar a vocês e aos habitantes destas terras, “sabem que no mundo inteiro não existe doutrina, nem ensinamento algum, mediante os quais os homens possam ser salvos”.¹⁴

Parece demasiado amplo o campo da doutrina da Sagrada Escritura, enquanto a origem e a finalidade, para ser conhecida em pouco tempo pelos destinatários e com traduções adequadas que resultam impossíveis.¹⁵

Além do mais, a crença de que seja a única doutrina mediante a qual as pessoas possam ser salvas não poderia ser compreensível nem aceitável pelos interlocutores indígenas, como aparece no texto:

*Porventura vocês dizem: a vinda tem sido em vão porque nós bem conhecemos e temos por Deus, aquele por quem todos vivemos, o honramos, o veneramos, o adoramos, o festejamos.*¹⁶

A resposta é que adoraram muitos deuses: estaturas de pedra e de madeira, que as têm por deuses, como se cada um fosseador do ser, da vida e conservador dela, quando são enganadores, levianos, que solicitam o próprio sangue, os corações em oferenda e sacrifício: são inimigos assassinos e não deuses.¹⁷

¹³ Colloquios, p. 66

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Sobre as enormes dificuldades da tradução da Escritura ao nahuatl, tenho uma experiência pessoal, por ter colaborado na tradução do Novo Testamento a este idioma (MONGARDI).

¹⁶ Colloquios, pp. 66-67

¹⁷ Cf. Ibid. p. 67

Poderíamos fazer longas reflexões sobre a identidade dos deuses nas religiões mesoamericanas e outras tradições religiosas, distinguindo a imagem do monoteísmo excludente – a crença de que pode e deve existir um único Deus – e de uma “monolatria” como prática de uma fé num só Deus e a crença de que cada povo tem o próprio Deus – que ao aparecer é a postura de grande parte do Antigo Testamento.

É fácil concluir que trata-se do politeísmo, quando não são conhecidos os termos locais, por exemplo, os astecas apenas admitiam como Deus a Omēteotl (deus dual), enquanto que todos os outros eram chamados Tecuhtli (senhor), inclusive o próprio sol. Pelo que abrange à idolatria, estamos acostumados a ver em toda reverência uma estátua como um falso culto, algo que não é divino, mas não esqueçamos que os católicos veneramos imagens sem cair na idolatria, para não ficarmos no signifiante, mas fazendo referência ao significado.¹⁸

Em referência à acusação de que as divindades alheias são puro engano e são homicidas, há uma estranha semelhança com as dúvidas que os pagãos gregos experimentavam com os primeiros apóstolos cristãos.¹⁹

Após a destruição física e cultural das imagens espantáveis dos deuses locais e depois da negação verbal, os Doze proclamavam:

*O verdadeiro Deus universal, Senhor, criador, doador do ser e vida, que viemos a pregar, não é da condição dos deuses de vocês. Não é enganador, nem mentiroso, não detesta, nem despreza a ninguém... é o abismo de todos os bens, totalmente amoroso, piedoso, misericordioso; no que mais claramente mostra sua infinita misericórdia, se fez homem, semelhante a nós, humilde e pobre como nós, morreu por nós e derramou o próprio sangue pela nossa redenção.*²⁰

¹⁸ Em minha experiência entre os índios da Huasteca, lembro que propriamente não adoravam a estátua, mas que na festa do Totata Jesus (a estátua de Jesus na Paixão) de *Tōnantzin* Guadalupe (a imagem de nossa Mãe) não se tratava de uma estátua material mas de uma pessoa viva (MONGARDI).

¹⁹ Cf. 1Ts 2, 3-6

²⁰ Colloquios, p. 67

Não faz falta acrescentar nada a esta confissão do credo cristão, contudo está claro que a proclamação oral, junto com uma conduta oposta, agressiva e violenta dos conquistadores, não poderia ter muito êxito nas conversões. Muito diversa à prática e atitude de Nossa Senhora de Guadalupe, muito coerente com uma maravilhosa mensagem.

Estamos há muitos anos luz de distância das perguntas eloquentes da guadalupana, cheias de infinita ternura:

*Acaso não estou aqui, eu que sou tua mãe?
Acaso não estás embaixo de minha sombra e proteção?
Acaso não sou a fonte da alegria?
Não estás em meu refúgio, onde eu te protejo?
Acaso tens necessidade alguma?*²¹

ESCUTAR COM EMPATIA

Esperamos que não seja vista como inútil a apresentação completa do único discurso feito pelos tlamatirime astecas, que abarca o capítulo VII do livro de Sahagún do Colóquio. Transcrevemos o texto por ser o único que tem um ar familiar com o estilo do *Nican Mopohua*, sobretudo, para o exercício da escuta, que é o segredo de toda evangelização cristã com espírito guadalupano, tão necessário hoje, muito mais que ontem.

*De onde, como vos dirigistes para cá
do lugar de nossos senhores, da casa dos deuses?
Porque no meio de nuvens, no meio da névoa,
do interior da água imensa saístes.
De vós faz olhos seus, de vós faz ouvidos seus,
de vós faz lábios seus o Dono do perto e do junto.*

*Aqui nós, de algum modo, vemos em forma humana,
aqui como a um humano falamos,
ao Dador da vida, ao que é noite, vento,
porque vós sois sua imagem, seu representante.*

*Por isto recolhemos, tomamos,
seu alento, sua palavra, do Senhor Nosso,
do Dono do perto e do junto,
o que viestes trazer,
do que no mundo, na terra, é senhor,
o qual vos enviou por causa de nós.*

*Por isso aqui nós estamos admirados,
na verdade viestes trazer
seu livro, sua pintura,
a palavra celestial, a palavra divina.*

*E agora, o que, de que modo,
o que será que diremos,
elevaremos a vossos ouvidos?
Somos acaso algo?
Porque só somos macehualuchos (zé-povinho)
somos terrosos, lodosos,
raspados, miseráveis,
enfermos, aflitos.*

*Porque o Senhor, o Senhor Nosso só nos emprestou
a ponta de sua esteira, a ponta de seu setial,
(onde) nos colocou.
Com um lábio, dois lábios respondemos,
devolvemos o alento, a palavra,
do Dono do perto e do junto.*

*Talvez só (vamos) a nossa perdição, a nossa destruição.
Ou acaso agimos com preguiça?
Aonde na verdade iremos?
Porque somos macehuals,
somos perecedouros, somos mortais.
Que não morramos,
que não pereçamos,
embora nossos deuses estejam mortos.*²²

²¹ *Nican Mopohua*, n.119

²² Não se segue, neste ponto, a tradução que Miguel León-Portilla pôs como célebre conclusão da *La Filosofía Nahuatl*, UNAM, México 1979, p. 323: “não vacilaram em afirmar os tlamatime, dainte da imagem da cultura deles destruída: ‘nos deixem morrer, nos deixem perecer, posto que nossos deuses morreram’” (p. 130).

Abrimos um parêntese para seguir a tradução de Christian Duverger, porque convence mais essa explicação: “Nesse capítulo 7, os mexicanos insistem no dinamismo e no vigor das crenças. A interpretação ‘derrotista’ que muitas vezes se tem dado a este texto não parece bem fundamentada. Em todo caso, é contraditória com a afirmação dos dignitários locais, ao fim da intervenção. Se mostram os efeitos que desejam conservar os deuses e a prática religiosa tradicional”.²³

*Vós dissestes
que nós não conhecíamos
o Dono do perto e do junto,
aquele de quem são o céu, a terra.
Tendes dito
que não são verdadeiros deuses os nossos.
Nova palavra é esta
que falais
e por ela estamos perturbados,
por ela estamos espantados.*

*Porque nossos progenitores,
os que vieram ser, viver na terra,
não falaram assim.
Na verdade eles nos deram
sua norma de vida,
consideravam como verdadeiros,
serviam,
reverenciavam aos deuses.
Eles nos ensinaram
todas as suas formas de culto,
seus modos de reverenciar (aos deuses).*

*Assim, diante deles aproximamos terra à boca [juramos],
nos sangramos,
pagamos nossas dívidas,
queimamos copal,
oferecemos sacrifícios.
Diziam (nossos progenitores):*

*que eles, os deuses, são por quem se vive,
que eles nos mereceram.
Como, onde? Quando ainda era noite (no princípio).²⁴*

*E diziam (nossos ancestrais):
que eles (os deuses) nos dão
nosso sustento, nosso alimento,
tudo quanto se bebe, se come,
o que é nossa carne, o milho, o feijão,
os bredos, a chia.
É a eles que pedimos
a água, a chuva,
pelas quais são produzidas as coisas na terra.*

*Eles mesmos são ricos,
são felizes,
possuem as coisas, são donos delas,
de tal sorte que sempre, para sempre,
há germinação, há verdejar
em sua casa.*

*Onde, como? Em Tlalocan,
ali nunca há fome,
não há enfermidade
nem pobreza.
Também eles dão às pessoas
a coragem, o mando,
fazer cativos na guerra, o adorno para os lábios,
aquilo que se ata, os bragueiros, as capas,
as flores, o tabaco,
os jades, as plumas finas,
os metais preciosos.*

*Quando, onde, foram invocados,
foram suplicados, foram considerados deuses,
foram reverenciados?
Isto já faz muito tempo,*

²³ DUVERGER, p. 73

²⁴ Esta fórmula pode nos remeter ao Omēteotl (Deus dual), que é o pai e a mãe, o dia e a noite, a revelação e o mistério. Miguel León-Portilla recorda uma frase de W. Lehmann: Estas palavras significam “nos tempos anteriores a toda idade, quando não existia ainda nada determinado” (p. 134).

*foi lá em Tula,
foi lá em Huapalcalco,
foi lá em Xuchatlapan,
foi lá em Tlamohuanchan.
Também foi lá em Yohualichan.
Foi lá em Teotihuacan.*

*Porque eles, por todas as partes, no mundo,
lhes deram o fundamento
de sua esteira, de seu setial.
Eles deram
o domínio, o mando,
a glória, a fama.*

*E agora, nós
destruiremos
a antiga regra de vida?
A regra de vida dos chichimecas?
A regra de vida dos toltecas?
A regra de vida dos colhuacas?
A regra de vida dos tecpanecas?*

*Porque assim em nosso coração (sabemos)
a quem se deve a vida,
a quem se deve o nascer,
a quem se deve o crescer,
a quem se deve o se desenvolver.
Por isto (os deuses) são invocados,
são suplicados.*

*Senhores nossos,
não façais nada
a vossa cauda, vossa asa,
que lhe acarrete desgraça,
que a faça perecer.*

*Tranquila, pacificamente,
considerai, senhores nossos,
o que é necessário.*

*Não podemos estar tranquilos,
e certamente não seguiremos,
não consideramos isso verdade,
mesmo que vos ofendamos.*

*Aqui estão
os que estão encarregados da cidade,
os senhores, os que governam,
os que levam, têm às costas,
o mundo.
Já é bastante termos deixado,
termos perdido, nos ter sido tirado,
ter-nos sido impedido,
a esteira, o setial (o mando).
Se no mesmo lugar permanecemos,
provocaremos que (aos senhores) ponham na prisão.
Faizei conosco
o que quiserdes.
Isto é tudo o que respondemos,
o que contestamos
a vosso reverenciado alento,
a vossa reverenciada palavra,
ó senhores nossos.²⁵*

DISCERNINDO NOSSO MODO DE EVANGELIZAR

Procuramos caminhos de entendimento e de reconciliação, escutando a uns protagonistas que não estavam de acordo com a destruição de um sistema religioso e político, muito menos com a destruição de povos inteiros, como os indígenas latino-americanos. Fala-se muito do encontro entre dois mundos, quando na realidade foi apenas um enfrentamento a ferro e fogo, uma colonização que apagou os conquistados com o sistema político, econômico, social e cultural. Infelizmente, a evangelização foi instrumento de colonização e também de aculturação. Parte de um processo em que a cultura invasora, forte e violenta acaba com a outra. O mesmo passou com a religião católica, na América do Sul e com a religião protestante na América do Norte.

²⁵ Por estas páginas, cf. LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La Filosofía Náhuatl*, UNAM, México 1979, pp. 130-133, com umas mudanças tomadas de DUVERGER, pp. 72-74. Para o português, cf. SUESS, Paulo (coord.) *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 449-453.

Como testemunho contra as avalanches militares e culturais, lembramos dois exemplos: o *Colóquio dos Doze*, escutando aos vencidos, com a própria visão cultural e religiosa. Algumas expressões têm uma surpreendente semelhança com o discurso que Paulo fez aos pagãos de Listra: “Ao Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo quanto contém. Nas passadas idades ele deixou cada povo seguir o próprio caminho, mesmo que sempre se tenha deixado conhecer pelos benefícios, mandando desde o céu, estações férteis, chuvas e colheitas, dando comida e alegria em abundância” (At 14,15-18). Por que se tem destruído -- se destruiu estes caminhos de Deus vivo e verdadeiro para anunciar aquele que é o Caminho, a Verdade e a Vida (Jo 14,6).

A narrativa guadalupana é o modelo de inculturação, de diálogo intercultural e inter-religioso, ausente na história da evangelização cristã. As indicações de se integrar na vida de um ambiente, sem separações, nem diferenças, mas na defesa dos valores da vida, do amor e da paz, como em um atiquíssimo documento.²⁶ O espírito de aceitação, de confiança, de respeito do outro, da cultura e da tradição religiosa alheia, assim como foi realizado no encontro entre a revelação de nossa Mãe de Guadalupe, a vivência humana e histórica de Juan Diego, se encontra plasmada nas palavras da recém estabelecida *Propaganda Fide* em 1659, para que os missionários representem os costumes e usos de cada lugar:

*Não fazer nenhum esforço, não usar nenhum meio de persuasão para induzir aqueles povos a modificarem seus ritos, seus costumes habituais, a menos que não sejam abertamente contrários à religião e aos bons costumes. Que poderia ser mais absurdo que transladar a França, a Espanha, a Itália ou algum outro país europeu à China? Não é isso o que vocês devem introduzir, é a fé que não rejeita nem ofende os ritos e os costumes de cada povo, sempre que estes não sejam maldosos, apenas queira os salvar e consolidar.*²⁷

²⁶ Cf. Discurso a Diogneto, em RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Padres Apostólicos*. Madrid: BAC, 1985, pp. 844-860

²⁷ Cf. BEVANS, Stephen B.; SCHROEDER, Roger P. *Teología para la misión hoy*. Estella: EVD, 2009, p. 109.

A advertência, infelizmente, quase nunca foi levada em consideração. Algo mais absurdo tem sido o transladar as Igrejas da Europa e transplantá-las no mundo inteiro. Entretanto, em nossos dias, estamos em uma situação parecida aos dos indígenas nahuatl; em outras palavras, numa cultura e estrutura eclesial ameaçada, quase devorada pela cultura tecnológico-informática e um sistema sem valores humanos, ético-religiosos. É o mesmo tsunami que arrastra todas as culturas tradicionais e humanísticas, em particular as culturas subalternas ou marginalizadas, que não têm pessoas nem deuses que as defendam.

Os ensinamentos e as novas experiências que encontramos na memória guadalupana são de relação familiar e hierárquica, sem a divisão de classes. No encontro de nossa Mãe de Guadalupe com Juan Diego respira-se uma afetividade acentuada, com as diversas formas de amor na família: o amor materno e paterno, o amor filial, o amor fraternal. Embora não se recorde a família do próprio Juan Diego como a esposa Lúcia e os três filhos ou filhas dele, aparecem as diversas expressões nas relações de Maria como mãe de Juan Diego, nos devotos que acudiram ao templo dela, de Deus e de Jesus Cristo. O respeito, o carinho, a ternura, o amor são tão grandes e mútuos aos protagonistas, no mesmo nível de afetividade e de alegria.

Não é necessário lembrar que os modelos de divisão de classes, proclamados como naturais e universais pelo antigo filósofo grego Aristóteles não desapareceram, apenas se transformaram e seguem com a mesma discriminação, injustiça, desumanização: a superioridade dos homens livres a respeito dos escravos, a superioridade dos varões em relação às mulheres e a superioridade dos gregos sobre os bárbaros.

Infelizmente, as classes, as castas, com as diversas discriminações, não têm faltado nas tradições religiosas, inclusive no próprio cristianismo. Um exemplo bem claro aparece na narrativa guadalupana, onde o bispo está no palácio, com os servos, com os privilégios, com os direitos e o pobre índio apenas o deixaram entrar para ser escutado e comunicar as ordens da Senhora do

Céu. Contudo, consegue-se inverter a pirâmide hierárquica de o bispo estar acima, de o varão estar no meio e de a mulher estar abaixo. De fato, o bispo acaba se ajoelhando diante da imagem do amor da mãe-menina que se estampa no manto e no coração do filho mensageiro Juan Diego.

Fundamentalmente estas eternas novidades seguem ausentes e proibidas para os poderes atuais, pelos sistemas e as infinitas feramentas, incapazes de criar uma afetividade familiar, uma inter-relação mútua, livre de compaixão e dignidade, são o legado de nossa Mãe de Guadalupe, como caminho de toda missão e como esperança para o futuro da humanidade.

CONCLUSÃO

Queremos, a este ponto, compartilhar um sonho que é obsessão: na nossa época não é mais possível uma missão ou evangelização dos povos a partir de uma estrutura hierárquica e de um movimento centralizador. Somente à luz da verdade, do amor materno e misericordioso de Deus, pode brotar da comunidade local, com a própria identidade cristã, o impulso missionário em compartilhar a nova vida das relações afetivas próprias de uma família.²⁸ Estamos convencidos de que as primeiras igrejas cristãs locais encontraram a própria identidade a partir do anúncio semelhante ao de nossa Mãe de Guadalupe, que o quer compartilhar com todos, sem discriminação, nem divisão de classes ou castas, nem poderes hierárquicos. Desta maneira também nasceram os livros do Novo Testamento, que irradiam as diferentes experiências da memória de Cristo e da fraternidade que se pode realizar a partir da fé na Palavra dele.

Os Missionários Xaverianos também somos filhos do nosso tempo. Tivemos uma forma de fazer missão que foi comum, sem importar o país ou destinatário. Isso aconteceu de maneira espe-

cial, antes do Concílio Vaticano II. Após a renovação entraram elementos novos que deram uma peculiaridade à missão, como a importância da cultura e língua local.

No México também viveu-se essa mudança no processo das atividades xaverianas. Se no começo se esteve mais próximo do sistema antigo – onde havia a disciplina, a implantação do modelo próprio da Europa para com este continente, onde existia pouca sensibilidade pelas coisas locais e pelos costumes, observados com receio e desconfiança –, aos poucos foi-se fazendo o esforço para entrar no mundo religioso do povo mexicano.

A fé em Maria de Guadalupe tem sido decisiva para cair, como o bispo Zumarraga, na atitude de adaptação das propostas manifestas no *Nican Mopohua*, A vivência no México do lema de São Guido: “fazer do mundo uma só família”, aos poucos tomou força na vida das comunidades xaverianas para a comunhão e a aproximação com o povo de Deus. Esse sentido de família entre os xaverianos fez com que os modelos distintos de fazer missão sejam orientados em busca de um ponto em comum: a considerar dentro de família xaveriana, o respeito pelo povo e seus costumes. O que antes olhava-se como duvidoso, agora se vai assimilando com certa naturalidade. O mesmo contato com o povo tem feito possível uma pastoral mais encarnada na pessoa e na realidade. As paróquias nas áreas indígenas da Huasteca têm dado aos xaverianos e aos leigos, que têm feito estágios missionários com este povo, oxigênio puro de como ser missionários.

Ainda falta muito por percorrer. A aproximação para com os leigos também não está bem clara. Levamos no sangue o sentido de superioridade, de mestres, de centralizar, de possuir a verdade e ensinar sem sermos questionados. A guadalupana tem muito que nos dizerm diante destas atitudes. Se vivemos no meio de uma sociedade governada pela iniquidade e injustiça, no sistema absolutista, é porque ainda não entendemos a mensagem da Mãe do Céu, que quer uma casa onde possamos viver, não obstante as diferenças, como povo que segue a Jesus Cristo na realização do Reino, que ainda não foi realizado plenamente.

²⁸ Carlos Mongardi tem um amplo trabalho sobre a missão inculturada com o título: Nuestra Madre de Guadalupe, aurora de la humanidad. Estudio histórico-cultural y bíblico-misionário.

ANIMAR PARA A PAZ NA COLÔMBIA

Zacarias Tamejon
tzack12@gmail.com

RESUMO: O texto faz um relato histórico descritivo sobre a guerra, o conflito e a violência na Colômbia, apresenta o desejo do povo de viver na paz e na tranquilidade para o bem estar. São mais de 50 anos de guerra de maneira absurda e ilógica. Podemos afirmar que como evangelizadores, não podemos estar a margem desta profunda aspiração por paz. Como articular o agir missionário num contexto voltado para a procura da paz? Para determinar nossa tarefa nesta situação, é preciso compreender o que está acontecendo no conflito colombiano, trabalhando pela construção de uma paz estável e duradora.

ABSTRACT: The descriptive text makes a historical account of war, conflict and violence in Colombia, to present the desire of people to live in peace and tranquility for the well-being. They are more than 50 years lasting war so absurd and illogical. We can say that as evangelizers, we cannot stand apart from this profound aspiration for peace. How to articulate the missionary action in a context completely turned to the search for peace? To determine our work in this situation, we need to understand what is happening with the Colombian conflict, working on building a stable and lasting peace.

INTRODUÇÃO

A guerra, a violência, o conflito¹ ... cansam! Sim, que canseira! Já são mais de 50 anos dessa violência. A guerra chateia e desgasta, até ficar absurda e ilógica. A única coisa que a Colômbia quer neste momento histórico é um pouco de paz e de tranquilidade. O desejo mais sagrado é a paz. Com a paz esperam-se muitas bênçãos, bem-estar, prosperidade e crescimento econômico. Por isso, a paz é o desafio decisivo para o futuro do país.

¹ No artigo, ao falar de guerra, de conflito ou de violência nos referimos unicamente ao levante em armas contra o estado. Não podemos esquecer as outras formas de violência tal como a delinquência comum, a violência ordinária, intrafamiliar e de gênero (maltrato as mulheres).

Sempre o povo colombiano desejou a paz e a apostou nela². Até agora os diálogos pela paz realizados em Havana, animaram e voltaram a despertar a esperança que é possível a paz, mesmo que muitos continuam desconfiados pelas experiências do passado e pelo receio com os políticos.³ Ainda se acrescenta o medo de que as negociações terminem num acordo mesquinho, onde os carcosos saem ganhando, as vítimas esquecidas e a justiça abandonada. Todos esses medos, portanto expressam a indiferença dos colombianos para com os atuais diálogos.

Como evangelizadores não podemos estar à margem desta profunda aspiração pela paz. Devemos saber contextualizar a realidade, porque a palavra de Deus não é dirigida à pessoa atemporal, a-histórica, mas ao indivíduo concreto; acreditamos que toda obra missionária na Colômbia, tem que ser projetada na busca e na construção da paz. Esta é uma obra gigante que precisa o aporte de todos, para devolver ao país um rosto mais brilhante.

Então, fica a pergunta, de como podemos contribuir com o atual processo de paz na Colômbia: como articular nossa ação missionária num contexto voltado na busca da paz? Para determinar nossa tarefa nesta situação, é necessário compreender o que está acontecendo com o conflito colombiano.

O esforço por esclarecer o conflito, nos leva a levantar num primeiro momento, as razões do conflito armado na Colômbia. Num segundo tempo, serão apresentados os impactos da guerra e finalmente, num terceiro tópico se buscará oferecer alguns pontos para uma ação missionária, orientada para a busca e a construção de uma paz estável e duradora.

² Mais de dez vezes se procuraram caminhos para a paz. Com os diálogos em Havana, é a undécima vez e espera-se que seja vencedor o diálogo. Cf. <http://www.kienyke.com/politica/los-diez-intentos-fallidos-de-proceso-de-paz-en-colombia>. Acesso: 15/03/2016

³ Ainda estão vivas as lembranças das tentativas de diálogo da paz em Caguán, começadas pelo governo do presidente Andrés Pastrana (1998-2002) com a famosa imagem da “cadeira vazia” onde se vê o presidente sozinho sem a presença dos interlocutores das FARC e com a famosa zona de distinção, ou seja zona de despejo ou zona desmilitarizada que retornou aos lugares de atividades ilícitas.

1. COMO SE EXPLICA A GUERRA EM COLÔMBIA⁴

Dois enfoques interpretativos se confrontam para explicar o conflito na Colômbia. É uma verdadeira guerra de interpretações⁵: cada enfoque pretende dar a leitura exclusiva do conflito. Esses enfoques se classificam desde uma determinação tradicional entre o grupo das “causas subjetivas” e o grupo das “causas objetivas”

1.1 Um conflito multifatorial ou das causas subjetivas

A partir deste enfoque, se explica a guerra como resultado da decisão pessoal dos atores armados de empunhar as armas movidos pela cobiça. Aqui se entende o conflito armado como um conjunto de interesses privados de pessoas ou de associações.

Os que sustentam esta tese explicam a guerra como um conjunto de vários fatores que dependem geralmente da aparição de um ator armado. Podemos destacar os seguintes fatores causais:

A questão agrária⁶: o problema da terra é assinalado como o principal dos fatores desencadeadores do conflito armado. Nunca foi possível fazer uma verdadeira reforma agrária. Pois, a questão agrária é a questão dos latifundiários: o problema do acesso à terra e à titulação da terra é gerado quase sempre pela violência ou pelos jogos políticos. Todos os analistas estão de acordo que os primeiros conflitos estouraram pelo problema da terra.

⁴ Buscamos inspiração, em grande parte, no documento que foi produzido pela Comissão Histórica do Conflito e suas Vítimas: *Contribuição ao Entendimento do Conflito Armado na Colômbia*, Ediciones desde abajo, 2015.

⁵ Oferecemos uma ilustração da guerra de interpretação do conflito: “qualquer exercício da política que comparada demonstra que não houve na Colômbia - nem noutro país - nenhuma característica que possa-se chamar estrutural ou objetiva, que determinara fatalmente a ocorrência da guerra.” (GIRALDO, p. 513).

⁶ Dos pesquisadores que apresentaram o informe à Comissão Histórica do Conflito e suas Vítimas, não existe um deles que não fale da luta agrária como o epicentro do conflito na Colômbia. O informe de Dario Fajardo, estudo sobre as origens do conflito social armado, razões da persistência e seus efeitos mais profundos na sociedade colombiana apresenta com abundantes detalhes o problema da terra na Colômbia, oferecendo os pormenores da luta pela terra. (pp. 4-31).

O narcotráfico: o comércio florescente da droga⁷ ou a indústria cocaleira que tem se infiltrado em quase todas as esferas da sociedade colombiana. Na política fala-se de narcopolítica, isto é, todos os atos políticos que beneficiam aos donos da droga, tanto em nível nacional como em nível regional. Os chefões do narcotráfico querem-se impor, muitas vezes, por meio de negociações, subornos ou violência com todos os políticos, por exemplo para evitar extradições para os Estados Unidos.⁸

O narcodinheiro ajudou muito na compra de terras. Os novos chefões, aos poucos tornaram-se terra-tenentes comprando à força e a um preço fictício as terras dos colonos. Inclusive, os chefões do narcotráfico, para se proteger e para o cuidado da mercadoria, têm construído verdadeiros exércitos pessoais. O que gerou ainda mais violência.

A fragilidade do Estado: no sentido de não conseguir o monopólio da força por várias razões⁹, não tem boa capacidade infra-estrutural para proteger a todos os cidadãos e para defender todo o território de qualquer ameaça. O Estado falha muito na sua governança. Isso, é comprovado na corrupção administrativa, com vários casos de delito fraudulento, e na ineficácia das instituições por não serem efetivas na captura de delinquentes.

A liderança política colombiana: a esta lhe são atribuídos os mortos da guerra por dirigir o país de uma maneira dissimulada, sem projetos políticos e sem projetos sociais. Nunca existiu um projeto para o país, não se sabe para onde se quer levar a nação. Se acusa a liderança colombiana por não saber reagir de maneira adequada diante dos problemas, como é o caso do con-

flito armado. A única política que vinga é a de permitir favores para permanecer no poder. Uma política baseada unicamente nos interesses particulares mais que interesses públicos. As lideranças políticas passam o tempo inteiro fazendo favores políticos aos amigos. É tão claro que um observador da sociedade colombiana faz o seguinte comentário: "... O verdadeiro secreto do desenvolvimento está numa classe dirigente que tem o sentido do bem público e um projeto nacional".¹⁰

A ingerência dos Estados Unidos¹¹: a monitoria dos Estados Unidos impõe uma agenda ao país. O caso mais recente é o do "Plano Colômbia", por meio do qual a ação de Norte América quer combater o narcotráfico, sem ter em conta os interesses do povo colombiano.

Os grupos de segurança privada: muitas vezes na luta contra os levantes, engajaram-se grupos armados privados, tais como polícias subnacionais e de autodefesas, conhecidos como paramilitares. Estes grupos privados têm obtido um amparo legal, com o fim de ajudar a conter a violência. Contudo, o remédio foi mais letal que a mesma doença: estes grupos se desvirtuaram e terminaram incrementando a violência, até mesmo em níveis descontroláveis. Não são contados os massacres proporcionados pelos paramilitares e suas implicações, com seus métodos brutais nas políticas regionais.

1.2 Um conflito sistemático ou das causas objetivas

Este segundo enfoque lê o conflito colombiano de maneira estrutural: ou seja, insiste que a guerra na Colômbia se explica pelo sistema vigente que rege as estruturas políticas, sociais e econômicas do país.

⁷ Mesmo sendo o principal foco de interesse, não é somente o narcotráfico que alimenta a guerra em Colômbia: outros grandes recursos como petróleo e minérios estão em jogo.

⁸ Recordamos toda a luta sangrenta de Pablo Escobar. Todos os traficantes da droga tinham o lema "Melhor uma tumba na Colômbia que uma prisão nos Estados Unidos". O que significa que estavam dispostos a evitar qualquer extradição.

⁹ Cf. RAMÍREZ, Jorge Giraldo. Política y guerra sin compasión. *Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas*. Ediciones desde abajo, 2015, pp. 480-489

¹⁰ GÓMEZ BUENDÍA, Hernando. *El lío de Colombia ¿por qué no logramos salir de la crisis?* Tercer mundo editores, 2000, p. 231

¹¹ Cf. MORENO, Javier Giraldo. *Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos*. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Ediciones desde abajo, pp. 456-462.

O que importa não são tantos os episódios de violência, mas o quadro geral em que são desenvolvidas as ações bélicas. Pois, se pretende explicar o conflito desde um “relato geral, no qual são privilegiados os processos e as tendências, antes dos fatos ou acontecimentos particulares”.¹² “Este enfoque privilegia a existência do sistema social determinando, como necessário referente dos processos e ações que acontecem na sociedade, sem determinismos mecânicos, nem causalidades diretas, pois não existe analogia alguma com o que acontece no mundo físico”.¹³

Neste entendimento se reconhecem todos os fatores explicativos, mencionados anteriormente, contudo interpretados desde uma estrutura mais englobante que põe em evidência que a causa da guerra é o sistema capitalista neoliberal, que abarca as estruturas desde os inícios da construção do país, até hoje.

*Insegurança e subversão são inerentes ao ordem social capitalista imperante no nosso país. Se a subversão assumiu também a expressão da rebelião armada, isto se explica essencialmente pelas condições histórico-concretas de construção e reprodução da ordem social.*¹⁴

Entende-se que a aplicação dos princípios do neoliberalismo financeiro em vários campos da vida socioeconômica¹⁵ e a construção de políticas inspiradas no modelo capitalista neoliberal, tem acentuado o conflito, dando mais razões aos levantes em armas e

favorecendo a violência. De fato, o sistema capitalista ganancioso é sobretudo mono-político, com base na falsa competência que favorece uma minoria. Daí que no sistema capitalista marcado pela hegemonia do capital financeiro, com uma crescente trans-nacionalização do processo econômico, o estado tem diminuído suas tarefas mais óbvias, como proteger a população, garantir a saúde e a segurança¹⁶: o confronto é inevitável, tanto para manter o status, como para mudar a ordem estabelecida.

2.0 PREÇO DA GUERRA

A guerra tem um custo, é uma empresa que impacta seriamente a vida de todos, tanto dos combatentes quanto dos civis. Estes últimos, são os que têm pagado um preço muito alto à guerra da Colômbia. A população civil geralmente é vulnerável, fraca e sofre o maior impacto da guerra. Como diz o provérbio africano: quando lutam os elefantes, a erva é que sofre. O maior processo da vitimização se registra nos que menos tem que ver com a guerra.¹⁷

Várias vezes a população civil sofreu o ataque deliberado dos atores armados do conflito colombiano, incorrendo assim na violação do direito internacional humanitário¹⁸, de mortes, de danos físicos, materiais e até traumas psicológicas, são estes os

¹² ESTRADA, Jairo. *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*, p.196-297

¹³ MONCAYO Víctor Manuel. *Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente de la historia. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas*. Ediciones desde abajo, 2015, p.111

¹⁴ ESTRADA, p. 297

¹⁵ Podemos identificar várias formas da aplicação do modelo capitalista na sociedade colombiana. Porém, somente queremos recordar que desde 1989, toda a política orientou-se para a “abertura econômica” favorecendo o setor privado, os tratados de livre comércio, a privatização de todas as empresas públicas. No sistema neoliberal não importa o tema da distribuição de renda, mas o crescimento “se destacam as considerações da eficiência sobre o social ... Emitir notas para salvar bancos privados, isso está bem, mas emitir para salvar hospitais está mal ...” MONTENEGRO GARCÍA, Álvaro. *Apertura, crecimiento económico y distribución del ingreso*, in *Revista Javeriana*, 805 (Junio 2014).

¹⁶ Existe uma crescente privatização em todos os setores públicos. A educação, os serviços públicos, a saúde, a energia ... quase tudo está nas mãos do setor privado. O Estado se converteu numa mera instituição de arrecadação de impostos. É a alienação do capitalismo atual que tende acabar com a soberania das nações.

¹⁷ Se estima que houve 80 civis mortos por cada membro morto do governo armado entre 1985-2000. 380 civis para cada morto no combate a partir de 2000 até hoje. Cf. GIRALDO MORENO, Javier, p. 463

¹⁸ Cf. FERNÁN E. GONZALEZ, Ingrid J. BOLÍVAR y VÁZQUEZ, T. *Violencia política en Colombia, de la nación fragmentada a la construcción del estado*. Bogotá: Cinep, 2003, pp. 98-99. As violações cometidas pelos combatentes armados contra os civis se repartem em quatro grupos. O primeiro se caracteriza pelo uso de meios ilícitos da guerra, como as minas contra as pessoas. O segundo se caracteriza por métodos ilícitos da guerra, como os ataques indiscriminados e desproporcionados. O terceiro se define pelo ataque contra objetivos ilícitos, como os bens civis, culturais e religiosos. O último se reconhece pelo trato indigno ao ser humano, como o recrutamento de menores, sequestros, o uso reféns como escudos humanos.

resultados ou as consequências da violência que sacude a terra colombiana, faz mais de meio século.

Sem pretendermos sermos sensacionalistas, vamos destacar os seguintes pontos: **os assassinatos seletivos**, quer dizer, a matança deliberada de algum político ou sindicalista; **os massacres**¹⁹, aonde se ataca indiscriminadamente a população civil indefesa, com o pretexto que nela estão refugiados os adversários armados do bando oposto ou como retaliação²⁰, devido ao assédio que se vive nos combates; **os equívocos constantes**, onde as forças regulares do exército têm matado mais de 3450 civis, fazendo-os passar por guerrilheiros; **despejos e deslocamentos forçados**, se diz que na Colômbia existe um despejo a cada dez minutos.²¹

Tudo isso traduz a amplitude do fenômeno. Milhões de pessoas são obrigadas a abandonar suas casas para salvar a vida, migrando para as cidades, aonde formam verdadeiros cinturões de pobreza.²²

Lembramos o último ataque a um oleoduto, que derramou petróleo num rio perto de Tumaco²³, ocasionando um terrível dano ambiental. Vários povoados ficaram sem eletricidade por vários dias.

Fora destes efeitos visíveis da guerra, existem outros efeitos invisíveis e inclusive intangíveis²⁴, que não podem ser desconsiderados e que muitas vezes são os efeitos mais perniciosos. Avaliamos que, coabitar com a violência da guerra por tanto tempo deteriora a psique das pessoas. A guerra traumatiza, danifica a

mente e os corações, desordena os projetos da vida pessoal e familiar, muda o imaginário de todo um povo, leva para o avesso todos os valores morais e éticos e destrói as tradições positivas. Um verdadeiro desastre, uma crise moral. Estas são as consequências mais duras da guerra relatada.²⁵

A insensibilidade ou banalização da vida: vindo a mesma guerra por muitos anos, anestesia a consciência. Tudo parece normal. Um morto mais, um morto menos e tudo segue igual. O drama não comove. Primeiro porque as pessoas são impotentes para impedir e também por ser um mecanismo de proteção, uma blindagem psicológica para poder sobreviver num contexto de violência cotidiana. A violência que provoca insensibilidade, se incrementa à mentalidade capitalista que gera sempre mais indiferença para com os outros. Se vive uma verdadeira banalização da vida e da morte. A sociedade não se abala ao ver a reação das pessoas, diante das notícias de assassinatos.

A cultura mafiosa: é o outra herança da guerra; tudo é solucionado pelas “forças maléficas”. A falta de argumentos levam ao uso de punhos e “chumbo”. As ameaças são a principal argumentação: “tenho meu povo” “você não sabe com quem está falando”; estas frases são usadas para fazer valer a argumentação pela força. Porque a população (sem generalizar) se acostumou a solucionar as dificuldades cotidianas recorrendo à violência dos atores armados. Sem falar do dinheiro fácil e da ganância rápida.²⁶

A cultura da suspeita: que se traduz por uma excessiva prudência para com o cidadão. Este efeito da guerra se aproxima do medo do outro ou pelo menos do olhar com desconfiança. O clima do conflito favoreceu a intolerância para o que não é do

¹⁹ A massacre mais conhecida é a de Bojaya no pacífico colombiano (Chocó)

²⁰ Cf. informe Gustavo Ducan, p.25.

²¹ Cf. <http://www.elspectador.com/noticias/judicial/colombia-hay-un-desplazado-cada-10-minutos-articulo-424906>.

²² Cf. Informe Gustavo Duncan, pp. 12-20.

²³ Cf. <http://www.eltiempo.com/estilo-de-vida/ciencia/crimen-ambiental-en-tumaco-mancha-de-crudo-ya-se-extiende-por-7-km-de-playa-de-tumaco/16006816>. Acesso em 15/03/2016.

²⁴ Jairo Estrada Álvarez, art. cit. p.355.

²⁵ Esclarecemos que não estamos subestimando os milhões de vítimas ou as atrocidades e as distintas formas de violações aos direitos humanos.

²⁶ A cultura mafiosa expressa-se em múltiplos comportamentos e práticas cotidianas: o favorecimento a uns em detrimento de outros, a cultura da máfia e do dinheiro fácil, o tráfico de influências, a justificação da vivacidade e a lei do mais forte são mecanismos de mobilidade social, entre outros”. In *Encuentros Regionales para la Paz, La construcción de la Paz, desde los territorios*, p.15

mesmo bando. Daí que aquele que pensa diferente é inimigo e ha com ele rejeição total. Vai-se mais longe: instaura-se o medo para inibir as opiniões por medo às retaliações.

A desconfiança com as instituições da justiça e da polícia: esta desconfiança acentua-se mais agora que o Estado privatizou quase todas as empresas estatais. Além disso, não se passa um dia sem que se aconteça um escândalo de corrupção nas instituições. Tudo isso, acrescenta ainda mais a crise de desconfiança entre os cidadãos e os dirigentes.

3.A IGREJA E A PAZ NA COLÔMBIA

Evangelizar é essencialmente levar a mensagem de paz à humanidade. Desde sempre tem sido o legado da Igreja: pacificar a toda a humanidade no nome do princípio da paz. Jesus deixou bem claro os discípulos: quando entrem numa casa, a primeira coisa que devem dizer é “a paz esteja nesta casa” (cf Lc 10, 5-6). Não é novo falar da evangelização para a paz. A novidade seria reconsiderar este anúncio da paz, lhe dar um conteúdo e uma metodologia que favoreçam uma melhor assimilação. Uma espécie de evangelização 2.0 ou 3.0 e até 4.0.

Neste momento histórico em que a Colômbia deseja a paz, a Igreja não pode ficar feliz com uma evangelização de “cartas pastorais” contra a violência, que passam como correspondência pela agência do correio, em outras palavras, sem nenhum efeito concreto. A Colômbia precisa de todos os recursos humanos e institucionais para pacificar o país. Nisso, a Igreja não pode ficar para atrás. Todas as instituições eclesiais devem de se empenhar nesta tarefa.

Nós, missionários na Colômbia, temos que aportar nosso grão de areia na construção de um país pacificado, promovendo uma ação missionária que suscitem vocações para a paz. É tempo de questionar sobre o que deve ser nossa tarefa na luta pela paz. Temos que questionar a nossa práxis evangelizadora e realizar ações missionárias enfocadas na construção da justiça e da paz.

3.1. Uma evangelização 2.0

Um passo importante seria questionar nossa pastoral, muitas vezes conservadora e sacramentalista, caracterizada por liturgias demasiado celestes, mas desconectadas da realidade das pessoas. Ao povo cristão se lhe deve ensinar a ouvir o celestial, mas também a caminhar com passo firme na terra. O desafio das liturgias é fazer da *lex orandi* uma *lex vivendi*, ou seja, o que é celebrado, seja também, o que é vivido.²⁷ Um verdadeiro desafio para toda ação missionária: ligar a fé com a vida no cotidiano. De fato, não se pode explicar toda a violência num país tradicionalmente católico²⁸, que tem nas costas mais de 500 anos de evangelização. Alguma coisa não funcionou na recepção ou na transmissão do Evangelho? Não somos os primeiros a questionar este aspecto. Desde que começou a violência, já muitos se perguntavam ao respeito:

Ao analisar a violência, é honesto confessar que a Igreja está demasiado longe de ter conseguido uma impregnação religiosa positiva da pessoa colombiana. Alguma coisa falhou: o método catequético? A pastoral paroquial? A psicologia de massas? A preparação básica nos seminários distanciada da realidade concreta? O aburguesamento do clero, que muitos falam da despreparação e alguns o condenam a gritos? Disjunção do binômio leigo-sacerdote? Inconsciência do leigo quanto às responsabilidades apostólicas e de integração eclesial? ...²⁹

Se tem dito que nosso povo possui um conceito supersticioso da deidade e do mundo. Para a pessoa colombiana, a religião

²⁷ Não podemos esquecer as suspeitas marxistas para com a religião como o “ópio do povo”. Não podemos ser a religião da paz celeste, mas uma igreja que une o céu com a terra promovendo a paz, a justiça como consequência do ser cristão.

²⁸ “Muitas vezes se tem perguntado, por quê ao proclamar-se tão católicos os colombianos, pode surgir o fenômeno da violência. Católicos todos ... mas com uma atitude cristã de tradição, distante da vida da graça, do corpo místico de Cristo, como única interação chamativa, da caridade como plenitude vital, da filiação divina, como norma da relação social, da justiça como óleo penetrante, do compromisso como exército do amor” GUZMÁN, BORDA Y UMAÑA. *La violencia en Colombia*. Tomo 1. Bogotá: Taurus historia, 2005, p.293.

²⁹ Ibid, p. 296.

*dá sentido à vida e norma fortemente a conduta? A crença se fundamenta mais no temor que no amor? Está, portanto, mais próxima ao totem que ao Messias? Certamente gosta mais do externo, do vistoso ou barulhento, que do sossegada elaboração interior. Para ele as festas da igreja com pólvora, música e altares multicores de papel são espetáculos que mexem totalmente a emoção. Aqui a religião nunca passou do gesto, quer dizer, dos ritos. Nunca chegou a ser pacto íntimo de cada indivíduo com Deus. Não foi ato.*³⁰

Tudo isso mostra que a situação de violência pode traduzir certo fracasso da evangelização. Daí que a animação missionária na Colômbia deve buscar afiançar o legado espiritual do povo, para que a mensagem evangelizadora impregne as estruturas mais profunda do ser. Um “camelo”³¹ bastante sério para todos os agentes de evangelização!

Outro passo, seria levar a ação missionária na trilha do “desarme revolucionário” que começa por revolucionar as emoções: se trata de ir semeado uma certa espiritualidade da paz, ou seja, uns pontos que permitam alcançar uma paz douradora que vai além do silenciar os canhões da guerra.

3.2 Desarme revolucionário ou desarmar os corações

Trabalhar antes que mais nada em desarmar os corações dos colombianos. Após tantos anos de guerra, de frustrações acumuladas, de rancores, não é fácil se desfazer dos fantasmas da guerra. Pois, a atividade missionária na Colômbia deve procurar pacificar os corações, ou seja armar o coração do colombiano de valores, cujas raízes estão no Evangelho, que permitam a construção da verdadeira paz e harmonia. É necessário convenceremos que a base da paz é a cultura espiritual e ética. O que não significa desconhecer as outras exigências de reestruturação do sistema socioeco-

nômico e político para uma melhor reparação e participação da riqueza nacional e do poder.³²

Trabalhar pela reconstrução do tecido social: a guerra acabou com a confiança entre os colombianos e o capitalismo neoliberal consumista destruiu as tradições positivas e as redes de confiança. Neste processo de reconstrução, recuperar os valores ancestrais pode ser determinante já que “têm como base a solidariedade e a cooperação, numa nação mais integrativa ... em valores ancestrais de proteção e cuidado da comunidade”.³³

Colaborar com todos os homens e mulheres de boa vontade que lutam pela paz na Colômbia: na atividade missionária não podemos ignorar a presença de todas as forças, ou organizações sociais que trabalham pela paz e a reconstrução do país. Porque a paz deve ser um processo federativo de energias.

“Os bons somos mais”³⁴: de repente, algum coração mal-doso pensante e generalizador pode crer que todo mundo é violento. “Os bons somos mais” é o lema que manifesta que, no país existe um grupo grande de pessoas que acredita na paz e na honestidade. As vezes se dá mais destaque ou chamam mais atenção os violentos, os corruptos e os malvados. Esquece-se que existe uma boa faixa da população com bons princípios éticos, morais e com um bom código de convivência fraterna. Se trata de não enxergar a violência ou inimigos por todas partes. “Os bons somos mais”, pode ser um conceito que entusiasma e mobiliza as energias, o que faz compreender que a terra colombiana é fértil para semear a reconciliação e colher a paz.

³² QUIROGA Luis Augusto Castro. *El caballero de la triste armadura*. De los compromisos de paz y postconflicto. San Pablo, 2015, pp.68-72. Oferece as mudanças estruturais tais como uma política econômica que não atrapalhe os camponeses, ter uma distribuição igual dos ingressos, fazer boa inversão social, etc. São mudanças que são necessárias para evitar que continuem os fatores gerados de violência.

³³ Encuentros Regionales para la Paz. La construcción de la Paz, desde los territorios, p.18.

³⁴ É o lema que se repete nas manifestação, quando o povo ia à rua para protestar pela falta de paz. Trata-se da capitalizar o conceito para aprofundar os processos de paz individual e comunitária

³⁰ Ibid, pp. 292-293.

³¹ É uma expressão própria da Colômbia para falar de um trabalho árduo.

CONCLUSÃO

A pesar de tantos anos de guerra, temos a sensação que a paz não é uma aspiração impossível. O povo colombiano que pede a gritos a paz, tem bases espirituais, morais e culturais para enfrentar este desafio. Sentimo-nos comprometidos com o processo da paz, a partir de uma proposta ético religiosa queremos construir e afiançar a paz. Uma proposta que procura antes de mais nada apagar a dicotomia entre fé e vida: trata-se de evitar uma fé de seja reduzida apenas ao ritualismo. Mais que silenciar os canhões da guerra é armar os corações das pessoas para viver reconciliados. Trata-se de fomentar a cidadania cristã (você estão no mundo, mas não são do mundo), promovendo uma cultura cristã, que é a civilização do amor, contra a cultura da morte. Porque nosso Deus é o Deus da vida e não da morte. A promoção da civilização do amor nos lembra que o inferno não são os outros³⁵ e que devemos sentirmos responsáveis da vida dos demais. O sangue do irmão clama contra você. Não podemos seguir eludindo ao outro: “acaso sou o guardião de meu irmão”. Isso não vale num processo de paz.

³⁵ Ao contrário de Jean Paul Sartre, para quem o inferno são os outros.

MEGAPROJETOS: IMPACTO DO CAPITALISMO NA AMAZÔNIA

A Alternativa do Bem Viver

Francisco Xavier Martinez
javenseg1@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo depois de mencionar a importância e riqueza do ecossistema Amazônico desde um ponto de vista ambiental e sócio cultural, pretende evidenciar as “faces” do capitalismo neste ecossistema, mostrando-se hoje como megaprojetos. Num segundo momento apresenta-se alternativas que surgem do próprio contexto amazônico e da sabedoria ancestral dos povos originários, iniciativas e tomadas de posição frente a agressão do modelo imposto para Amazônia. Por último questiona-se como essas dinâmicas descritas influenciam ou não o nosso trabalho missionário, as escolhas dos nossos projetos de região... neste momento em que a Direção Geral convida a rever a prática missionária e recriar as nossas presenças à luz do nosso carisma aqui neste continente.

ABSTRACT: This article after mentioning the importance and richness of the Amazon ecosystem from an environmental and socio-cultural point of view, aims to highlight the “faces” of capitalism in this ecosystem, being presented, nowadays, as megaprojects. Secondly, this article presents alternatives that arise from the very Amazonian context and ancestral wisdom of indigenous peoples, initiatives and the taking a stand in front of the aggressive model imposed to the Amazon territory. Finally, this text wonders how these dynamics, previously presented, influence or not our missionary work, the choices of our projects as Xaverian Region... in this moment in which the General Direction invites us to review the missionary practice and recreate our presence in the light of our charism here on this continent.

INTRODUÇÃO

A região amazônica é grandiosa, bela, impressionante e contraditória. A chamada Amazônia Legal brasileira ocupa 61% do território nacional, o que equivale à metade da Europa. Ela é superior à região Norte do país (Amapá, Pará, Tocantins, Ron-

dônia, Acre, Amazonas e Roraima), abrangendo também o Mato Grosso e parte ocidental do Maranhão.

Segundo estimativas diversas, a bacia amazônica possui 20% da água doce do globo terrestre. Nela encontramos o maior rio do mundo e outros que se encontram entre os maiores da terra: Araguaia-Tocantins, Tapajós, Xingu, etc. A bacia hidrográfica do rio Amazonas, a mais extensa do planeta, se inicia nos Andes e se estende por 6.110.000 km², percorrendo o território peruano, boliviano, colombiano, equatoriano, venezuelano, guianense e brasileiro. 63% da abrangência da bacia do Amazonas está no Brasil. O volume de água dessa bacia em território brasileiro corresponde a 73% do total nacional.

A Amazônia é a maior floresta tropical, a principal reserva biogenética do planeta e possui a maior província mineral do mesmo. A Amazônia é importante não apenas para o Brasil, mas para o próprio equilíbrio do ecossistema do planeta, cada vez mais frágil.¹

Desde um ponto de vista sociocultural Amazônia possui uma riquíssima “sociobiodiversidade”, albergando muitos povos originários onde estão presentes muitas e diversificadas formas de vida ainda intactas, povos afrodescendentes, migrantes nos ciclos da borracha, ribeirinhos, posseiros, colonos e migrantes e a população urbana.

O patrimônio amazônico é incalculável, mas permanece como uma região pobre, subdesenvolvida e marginal. Por quê? A dizer do professor Gilberto Marques, “porque as políticas de ocupação e “desenvolvimento” da região estiveram historicamente e permanecem ainda hoje a serviço do grande capital nacional e estrangeiro. Essa é a razão principal da degradação do ecossistema amazônico”.²

¹ Cf. FRANCISCO. *Carta encíclica, Laudato Si, louvado sejas*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola, 2015, n. 38.

² Gilberto de Souza Marques, formado em economia, doutor, é professor da UFPA. Universidade Federal do Pará em Belém. A citação é do esboço de um trabalho ainda não publicado: *Amazônia. Uma história de saque sobre a natureza e o trabalhador*.

Neste mesmo sentido se manifestam os bispos do continente reunidos em Aparecida, na V conferência Geral do Episcopado Latino-americano em 2007 (DAP 84). Assim mesmo os bispos brasileiros da região amazônica se manifestam em vários dos seus encontros eclesiais.³

Neste artigo queremos evidenciar os “rostos” do capitalismo na Amazônia, hoje com o imenso poder da tecnologia ao seu serviço. É o “paradigma tecnocrático” que fala Papa Francisco na encíclica “Louvado Sejas”, analisando a conjuntura do mundo de hoje, alertando da dificuldade de sair da sua lógica e de questiona-lo como único modelo.⁴

Queremos apresentar alternativas que surgem do próprio contexto amazônico, iniciativas e tomadas de posição frente a agressão do modelo imposto para Amazônia.

Por último queremos ver como todas estas dinâmicas nos influenciam ou não, no nosso trabalho missionário, nas escolhas nos projetos de região ... neste momento que a Direção Geral nos convida a rever a prática missionária e recriar as nossas presenças à luz do nosso carisma aqui neste continente.

I. IMPACTOS NA AMAZÔNIA

A partir da década de 1950 a Amazônia passou por grandes mudanças. Visando à “ocupação planejada da Amazônia”, o governo brasileiro elaborou o Plano de Valorização Econômica da Amazônia. Para a realização deste plano, foram criadas inúmeras instituições de apoio: institutos de pesquisas, aeroportos, bancos, redes de comunicação. A implantação da estrada Belém-Brasília

³ Cf. DOCUMENTO DO IX ENCONTRO DOS BISPOS DA AMAZÔNIA. *Discípulos Missionários na Amazônia*. Manaus, 11 a 13 de setembro de 2007. Brasília: CNBB, 2007, n. 23, 24. Ver também, BISPOS DA AMAZÔNIA. *Conclusões do Encontro de Santarém 2012*. “Carta ao povo de Deus na Amazônia”. Brasília: CNBB, 2012, p.27.

⁴ Cf. CARTA ENCICLICA “LAUDATO SI”, n. 106-114: *A globalização do paradigma tecnocrático*.

também provocou um grande fluxo migratório para a região, induzindo sua dinamização. Surgiram novos núcleos urbanos e diversos municípios foram criados pela ação governamental.

Em maio de 1966, foi iniciada a “Operação Amazônia”, um amplo e ambicioso projeto de integração da Amazônia ao resto do Brasil, que abriu as portas da região ao capital internacional e nacional. Essa política atraiu grandes empresas nacionais e estrangeiras, incentivou projetos agropecuários, minerais, madeireiros e industriais, e organizou uma política de colonização visando preencher os espaços vazios das terras amazônicas. Foram projetadas grandes estradas que interligavam cidades distantes e que deveriam facilitar o escoamento da produção. Aos poucos, o sistema de transporte e de circulação mudou dos rios para as estradas, provocando o nascimento de novas cidades. Só o Estado do Amazonas manteve os rios como eixos fundamentais de circulação.

Com o objetivo de desenvolver a Amazônia Ocidental, foi criada, em 1967, a Zona Franca de Manaus, que atraiu interesses econômicos e financeiros para a Amazônia, através de incentivos fiscais especiais e de uma área livre para o comércio de importação e exportação.

Aprofunda-se, assim, a contradição entre o modelo de desenvolvimento defendido pelos governos, por grupos empresariais nacionais e internacionais e pelas elites políticas locais, e a maneira de viver e de pensar a vida, própria das populações tradicionais quase sempre consideradas atrasadas e incapazes de aproveitar as riquezas da região.

A seguir queremos apresentar os “rostos” do capitalismo hoje na Amazônia, que se mostram em muitos casos como megaprojetos:

Hidrelétricas

O Observatório de Investimentos na Amazônia do Instituto de Estudos Socioeconômicos, em nota técnica de julho de 2012, alertava já da necessidade e urgência de “uma discussão

mais aprofundada sobre os impactos em escala que advirão das hidrelétricas em construção ou planejadas na Amazônia Legal (...) São, até agora, nada menos que 30 hidrelétricas com potências e impactos variados, mas que em conjunto trarão uma nova configuração ambiental, social e territorial para Amazônia”.⁵

O estudo enumera uma série de impactos, em base às experiências já acontecidas, entre os quais destaca o impacto migratório gerado pela atração direta de trabalhadores e indireta de pessoas em busca de oportunidades. Aos previsíveis impactos sócias e ambientais decorrentes deste fluxo migratório, cabe lembrar, que se sobreporão a um quadro de alta precariedade no acesso a bens e serviços públicos (saúde, educação, saneamento, moradia, alimentação, entre outros). Também se assinala no estudo os impactos socioambientais causados pela interferência direta e indireta das obras em Unidades de Conservação, Terras Indígenas, Territórios Quilombolas e, também, pelas populações e comunidades tradicionais que vivem fora destes espaços protegidos. Por último, fala de outros impactos menos conhecidos como por exemplo os impactos ambientais oriundos de modificações na hidrologia, na carga sedimentar dos rios, da perda de espécies da flora e fauna aquática e das emissões de CO₂ derivados tanto da inundação de áreas quanto do aumento do desmatamento.

No coração do estado do Pará se ergue a faraônica usina hidrelétrica de Belo Monte, a terceira maior do mundo, em fase de finalização. No rio Xingu e seu entorno, na prelaia onde trabalham os xaverianos, também se verificam as mazelas da barragem. Escreve a jornalista Eliane Brum⁶:

⁵ NOTA TÉCNICA: *A Corrida por Megawatts: 30 hidrelétricas na Amazônia Legal*. Observatório de Investimentos na Amazônia, INESC. Disponível em: <http://www.inesc.org.br>. Acesso em: 24/11/2015.

⁶ Jornalista, escritora e documentarista brasileira. Formada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ganhou mais de 40 prêmios nacionais e internacionais de reportagem.

O Brasil tem refugiados, em seu próprio país. E sua dor é maior porque não reconhecida. Nesta minha última viagem para o Xingu encontrei pessoas traumatizadas, incapazes de reinventar uma vida se não forem escutadas (...). Não é mais uma história dramática entre tantas do Brasil. É a história de um país que chegou ao presente, depois de tanto ser futuro, e se descobriu atolado no passado. O epílogo de um partido que chegou ao poder com a promessa de dar dignidade aos mais pobres e aos mais desprotegidos e os traiu na porção mais distante do centro do poder político e econômico, a Amazônia. Esta é também a anatomia de uma perversão: a de viver numa democracia formal, mas submetido a forças acima da Lei.

Padre Claret, sacerdote mineiro que trabalha na prelazia do Xingu, ativista do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) escreve:

Belo Monte foi prometida como a redenção dos povos do Xingu (...) hoje essa falácia se escancarou. O que se vê é mais violência, mais insegurança, menos assistência à saúde, menos vagas nas escolas, e a piora da condição de vida do povo. (...) Infelizmente, Belo Monte não é exceção. Ela é apenas um (mau) exemplo dos grandes projetos de barragens na Amazônia. O planejamento e definição das obras prioritárias seguem a lógica apetitosa do capital e, não, a melhora da qualidade de vida dos povos da amazônia e do povo brasileiro.⁷

Mineradoras

Desde o golpe militar de 1964 as pesquisas geológicas se intensificaram na amazônia localizando importantes reservas mineiras. Na Amazônia foram criados grandes projetos de mineração: o Polo Amapá, o Polo de Trombetas (PA) e o Programa Grande Carajás para a execução dos projetos existentes na região, especialmente o Projeto Ferro Carajás, a Albrás, a Alunorte, a Alumar e a Usina de Tucuruí.

⁷ Para ver o impacto ocasionado nas populações indígenas, SANTI T. *Belo Monte: a anatomia de um etnocídio*. Reportagem publicada pelo jornal El País: 1/12/2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/538076-belo-monte-a-anatomia-de-um-etnocidio>. Acesso em: 26/11/2015.

A área de influência direta do Programa Grande Carajás alcançou 10,6 % do território brasileiro e mais de 240 municípios do Maranhão, Pará e Tocantins. A província mineral de Carajás e outras áreas do PGC registram grande incidência de ferro, bauxita, ouro, níquel, cobre, manganês, cassiterita e minerais não-metálicos. O Programa instituiu um regime especial de incentivos tributários e financeiros para empreendimentos localizados na sua área de atuação.⁸ Além disso no Brasil existe a Lei Kandir (lei complementar federal nº 87, de 13 de setembro de 1996) que desonera as empresas em recolher o Imposto de Circulação de Mercadoria e Serviço (ICMS) dos produtos primários e semielaborados. No estado do Pará o minério é responsável por uma renúncia fiscal de R\$ 9 bilhões por ano por conta desta lei, já que o extrativismo mineral no Pará é o principal item da balança comercial do estado, chegando a contribuir com 90% do Produto Interno Bruto (PIB).⁹

A mineradora Vale responsável da execução do PGC, já tem um novo projeto conhecido como S11D, que visa a explorar a maior jazida de minério de ferro do mundo na serra Sul de Carajás no estado do Pará. Em 2016, o Projeto Ferro Carajás S11D terá uma estimativa de extração de 90 milhões de toneladas métricas de minério de ferro. A quantidade preenche 225 navios conhecidos como Valemax, o maior minereiro do mundo. Assim, a Vale passará a explorar na Serra de Carajás, com o Projeto de Ferro Serra Norte, efetivado desde 1985 e o S11D, 230 milhões de toneladas métricas de minério anualmente. A produção atual é de 109 milhões de toneladas por ano.¹⁰

⁸ Cf. MARQUES G. *Amazônia. Uma história de saque sobre a natureza e o trabalhador*, p. 19.

⁹ Cf. OBSERVATÓRIO DE MINERAÇÃO DO SUL E SUDESTE DO PARÁ. *Pesquisa de impactos econômicos sociais e ambientais*. Marabá: Arquivo da Comissão Pastoral da Terra do Sul do Pará, 2013, p.10.

¹⁰ Cf. Reportagem de Márcio Zonta, publicada pelo jornal Brasil de Fato: 21/10/2013. Márcio Zonta é coordenador nacional do Movimento dos Atingidos por Mineração, MAM.

O interesse das mineradoras é principalmente a extração mineral simples, ou seja, sem beneficiamento, confirmando o papel da região como uma colônia energético-mineral. Assim se expressa Gilberto Marques, “essa é a função da Amazônia na atual Divisão Internacional do Trabalho imposta pela acumulação de capital na lógica da globalização do saque, ditada pelo imperialismo”.¹¹

Em estudo elaborado pela CPT¹² do sul do Pará, sobre a exploração mineral na Amazônia se afirma o seguinte:

Na Amazônia, a expansão da exploração mineral, como foi demonstrada, nada mais é do que a expansão do próprio capitalismo destruidor e perverso, que expropria e explora intensivamente a terra, as águas, as florestas e a força dos trabalhadores (...) São projetos baseados no extrativismo, de curta duração, que não agregam riquezas para as localidades, mas desestruturam relações de trabalho, comunidades e desterritorializam pessoas num processo de estruturação de uma sociedade do caos: aglomerados populacionais com alto índice de desemprego, criminalidade, com péssimas condições de habitação, saneamento básico e educação.

Agropecuária, agronegócio, desmatamento

O investimento estatal criou condiciones para o estabelecimento de um crescente rebanho bovino na Amazônia Legal. O Mato Grosso detém o maior rebanho bovino seguido pelo Pará. As estatísticas afirmam que em 2001 havia 51.689.034 bovinos na região, em 2009 totalizaram 74.679.513 cabeças. Existe aproximadamente três cabeças de boi para cada habitante na Amazônia brasileira.

A política governamental de estímulo à produção bovina foi acompanhada não apenas da expansão do rebanho, mas, também

da área aberta para pastagens e da própria degradação ambiental. Em síntese, o aumento do rebanho bovino está diretamente associado à degradação da floresta Amazônica, o que inclui a chamada floresta de transição, a porção que fica entre o cerrado e a floresta alta. Essa situação se intensifica com o fato de que o produtor tradicional prefere abrir uma nova área de pastagem derrubando a floresta do que gastar para recuperar os pastos degradados por esta mesma atividade.¹³

Uma área maior que a França já foi derrubada na Amazônia. Para alguns cientistas, nesse ritmo a floresta pode desaparecer em 40 anos. O relatório do Sistema de Detecção de Desmatamento em Tempo Real (DETER) constatou que entre novembro de 2008 e janeiro de 2009 a Amazônia perdeu 754 km² desmatados, área equivalente à metade do município de São Paulo. Trás alguns anos de redução no ritmo do desmatamento, os últimos dados apontam um crescimento do 16%, no período entre julho de 2014 e agosto de 2015, na comparação com o mesmo período, entre 2013 e 2014.¹⁴

As atividades que mais desmatam são aquelas relacionadas com pecuária, soja e madeiras. O aumento das exportações de soja, estimulado pelo governo brasileiro, têm produzido uma corrida por novas terras, de modo que o agronegócio tem avançado significativamente. O resultado é a derrubada da floresta e o desaparecimento de comunidades de moradores nativos que ficavam na área de expansão sojeira. Qual o destino dessa produção? O gado amazônico, além de abastecer o mercado regional, também é vendido para o Sul-Sudeste do Brasil e para o exterior. A soja plantada no norte do Mato Grosso e no sul do Pará serve de ração para o gado europeu. Os países ditos “ecologicamente corretos” criam seus gados confinados porque são alimentados, entre outros, com a soja que derruba as árvores da Amazônia.

¹¹ MARQUES, p. 31.

¹² Comissão Pastoral da Terra. Organismo da Igreja Católica criado em 1975 que atende as problemáticas relacionadas com os conflitos agrários e a questão fundiária em geral.

¹³ Cf. MARQUES, p. 34.

¹⁴ Informação disponível na web do Instituto Socioambiental, organização da sociedade civil brasileira, sem fins lucrativos, para propor soluções de forma integrada a questões sociais e ambientais.

Afirma Gilberto Marques, “o que se observa é que o agronegócio é a reprodução de nosso passado agrário-exportador no moderno campo brasileiro. Continuamos a exportar matérias-primas e alimentos, enquanto nossa população passa fome”.

Toda esta situação agrária provoca violentos conflitos que a CPT vem acompanhando e registrando num relatório anual que titula “Conflitos no Campo Brasil” junto com o ano pesquisado. Entre 1985 e 2005, só na Amazônia, foram assassinadas, quase sempre impunemente, 933 pessoas em conflitos de terra.¹⁵ Afora isso, entre 1995 e setembro de 2008 foram libertados 30.687 trabalhadores em situação de escravidão no Brasil. Sem os dados do Amapá e Roraima, mas incluindo todo o Maranhão, a Amazônia Legal concentrou 20.438 casos.

A IIRSA e o PAC

A Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana, mais conhecida como IIRSA, é um processo multissetorial que pretende desenvolver e integrar as áreas de transporte, energia e telecomunicações da América do Sul.

O plano foi criado oficialmente em 2000, durante a Reunião dos Presidentes da América do Sul, em Brasília, com a finalidade de integrar fisicamente a região. A base do planejamento são dez Eixos de Integração da América do Sul que abrangem faixas geográficas de vários países que concentram ou possuem potencial para desenvolver bons fluxos comerciais, visando formar cadeias produtivas e assim estimular o “desenvolvimento regional”.

No Brasil, parte dos projetos da IIRSA se apresentam através do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), carro-chefe do governo do PT, de Lula a Dilma. Ainda que as fontes oficiais não liguem diretamente o PAC com a IIRSA, em uma breve leitura dos dois projetos é possível perceber com nitidez que as obras

¹⁵ Cf. CAMPANHA DA FRATERNIDADE 2007. *Fraternidade e Amazônia*. “Vida e missão neste chão”.

do PAC fazem parte do plano de (des)integração sul americano. Não é à toa que o governo brasileiro dá tanta importância ao PAC, pois o Brasil cumpre hoje um papel central dentro da IIRSA.

Se todos os planos da IIRSA forem realizados com sucesso, metade das áreas de conservação ambiental brasileiras serão afetadas. Além do impacto ambiental, está prevista a destruição de centenas de territórios indígenas em vários países. Esses projetos megalomaniacos ignoram completamente a geografia e a cultura dos territórios sul americanos e, longe de promover uma integração real entre os povos do continente, priorizam mais uma vez a geração de lucro através do saque e da destruição.¹⁶

Olhando o mapa deste subcontinente vemos a localização extensa e estratégica da Amazônia. Não é por outro motivo que inúmeras obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo brasileiro estão localizadas nesta região: rodovias, hidrelétricas, portos, hidrovias, etc.

Num estudo elaborado pelo Observatório de Investimentos na Amazônia, de setembro de 2012, se afirma que “ao menos 43 obras do Eixo Transporte programadas para a Amazônia brasileira afetam uma ou mais de uma Terra Indígena, direta ou indiretamente, seja ao território, seja a população que vive nela(s)”.¹⁷

II. ALTERNATIVAS E POSICIONAMENTOS FRENTE AO ATUAL MODELO

Depois de ter apresentado algumas características e as consequências desastrosas do atual modelo em vigor para Amazônia, e não só para Amazônia, queremos questionar e propor alternativas. Ante a gravidade da situação mundial, descrita na sua última

¹⁶ Cf. PAIM E. *IIRSA: é esta a integração que nós queremos? IIRSA-desvendando interesses*. ONG Amigos da Terra Brasil. Disponível em: <http://www.riosvivos.org.br>. Acesso em: 02/12/2015.

¹⁷ VERDUM R. *As obras de infraestrutura do PAC e os povos indígenas na Amazônia brasileira*. Observatório de Investimentos na Amazônia, INESC, 2012. Disponível em: <http://www.inesc.org.br>. Acesso em: 03/12/2015.

encíclica, o Papa Francisco está convidando a comunidade internacional a refletir e propor novos modelos de progresso. Queremos recolher aqui o número 194 da encíclica “Laudato Si”:

Para que apareçam novos modelos de progresso, precisamos “converter o modelo de desenvolvimento global”, e isso implica refletir responsabilmente “sobre o sentido da economia e dos seus objetivos, para corrigir suas disfunções e deturpações”. Não é suficiente conciliar, a meio-termo, o cuidado da natureza com o ganho financeiro, ou a preservação do meio ambiente com o progresso. Neste campo, os meios-termos são apenas um pequeno adiamento do colapso. Trata-se simplesmente de redefinir o progresso. Um desenvolvimento tecnológico e econômico que não deixa um mundo melhor e uma qualidade de vida integralmente superior não pode ser considerado progresso. Além disso, muitas vezes a qualidade real de vida das pessoas diminui —pela deterioração do ambiente, pela baixa qualidade dos produtos alimentares ou pelo esgotamento de alguns recursos—no contexto de um crescimento da economia.

O paradigma do Bem Viver

O *Bem Viver* é um antigo paradigma que nos mostra a sabedoria ancestral dos povos indígenas do nosso continente, como também a sua identidade. É a tradução dos termos andinos *Sumak Kawsay* (quechua), *Suma Qamaña* (aymara). Ideias semelhantes se encontram em outros povos.¹⁸

A expressão de cada povo encerra uma riqueza de matizes. Assim o *Bem Viver*, “Sumak Kawsay” em quéchua, expressa uma forma de ser e estar no mundo. Vincula o ser humano com a natureza numa relação recíproca de harmonia. Somente se realiza coletivamente. A noção do *Bem Viver* fala de repartição das riquezas, do respeito à diversidade, da ética na convivência humana, da descolonização da vida, da história e do futuro... exige o exercício e a garantia dos direitos das pessoas e dos povos ... O *Bem Viver* remete à compreensão da terra como mãe.

Segundo Eduardo Gudynas¹⁹ o *Bem Viver* engloba um conjunto de ideias que está sendo forjado como reação e alternativa aos conceitos convencionais de desenvolvimento. Alberto Acosta, economista equatoriano, afirma que o *Bem Viver* não pode ser reduzido ao “bem-estar ocidental”, deve apoiar-se na cosmovisão dos povos indígenas, onde a luta por melhores condições sociais é uma categoria em permanente construção e reprodução. Seguindo uma postura holística, Acosta insiste que os bens materiais não são os únicos determinantes da compreensão do *Bem Viver*. Há “outros valores em jogo: o conhecimento, o reconhecimento social e cultural, os códigos de condutas éticas e inclusive espirituais na relação com a sociedade e a Natureza, os valores humanos, a visão do futuro, entre outros”. O intelectual aymara David Choquehuanca, ministro de relações exteriores da Bolívia sustenta que o *Bem Viver* significa “recuperar a vivência de nossos povos, recuperar a Cultura da Vida e recuperar nossa vida em completa harmonia e respeito mútuo com a mãe natureza, com a Pachamama, onde tudo é vida, onde todos somos *uywas*, criados da natureza e do cosmos”.

Ambos entendem que o *Bem Viver* implica um questionamento substancial às ideias contemporâneas de desenvolvimento e em especial ao seu vínculo com o crescimento econômico e sua incapacidade de resolver os problemas da pobreza, sem esquecer que suas práticas acarretam severos impactos sociais e ambientais.

Estas contribuições nos permitem ver que existem ao menos três planos para abordar a construção do conceito de *Bem Viver*: as ideias, os discursos e as práticas.

No plano das ideias se encontram os questionamentos radicais às bases conceituais do desenvolvimento, especialmente sua ligação com a ideologia do progresso. De alguma maneira, essas críticas vão além do desenvolvimento e atingem outras questões essenciais, como as formas de entender-nos a nós mesmos como pessoas e a maneira como concebemos o mundo.

¹⁸ Podemos citar o Teko Porã (guarani), o Shiir Waras dos ashuar equatorianos e o Küme Mongem dos mapuche do sul de Chile.

¹⁹ Eduardo Gudynas, sociólogo uruguaio, é investigador no Centro Latino Americano de Ecologia Social (CLAES). O artigo que estamos acompanhando: Bem-Viver: germinando alternativas ao desenvolvimento. In: ALAI, 462 (fevereiro 2011) pp. 1-20.

Um segundo plano se refere aos discursos e às legitimações dessas ideias. O *Bem Viver* se distingue dos discursos que celebram o crescimento econômico ou o consumo material como indicadores de bem-estar ... O *Bem Viver* abre as portas a outras formas de falar, escrever ou pensar nosso mundo.

No terceiro plano se encontram as ações concretas. Podem ser projetos políticos de mudança, planos governamentais, códigos de leis e a busca de alternativas ao desenvolvimento convencional. Aqui se encontra um dos grandes desafios das ideias do *Bem Viver*, no sentido que se convertam em estratégias e ações concretas, sem repetir as posturas convencionais tão criticadas. E, além disso, requer-se que sejam viáveis.

O *Bem Viver*, enquanto conceito plural e em construção, discorre no campo dos debates teóricos, mas também avança nas práticas, quer sejam naquelas dos povos indígenas e nos movimentos sociais, como na construção política, dando seus primeiros passos nas recentes constituições da Bolívia e do Equador. Para além da diversidade de posturas no interior do *Bem Viver*, aparecem elementos unificadores-chaves, tais como: o questionamento ao desenvolvimento entendido como progresso ou a reivindicação de outra relação com a Natureza. O *Bem Viver* não é, portanto, um desenvolvimento alternativo a mais, dentro de uma longa lista de opções, mas se apresenta como uma alternativa a todas essas posturas.²⁰

Para o sociólogo Ivo Lesbaupin, o fato de incorporar o conceito do *Bem Viver* em duas constituições nacionais, representa para alguns sociólogos e pesquisadores “uma das grandes novidades no início do século XXI”.²¹

²⁰ Cf. GUDYNAS E. e ACOSTA A. A renovação da crítica ao desenvolvimento e o *Bem Viver* como alternativa. Artigo publicado no sítio Journal of Sustainability Education, 19-03-2012. A versão espanhola foi publicada no sítio Rebelión, 26-03-2012. Disponível em: <http://www.rebelion.org>. Acesso em: 07/12/2015.

²¹ Cf. LESBAUPIN I. A sociedade do *Bem Viver*. Artigo publicado no jornal Le Monde Diplomatique Brasil, uma primeira versão em novembro de 2010, e em Iser Assessoria em setembro de 2011. Disponível em: http://www.pucminas.br/documentos/ivo_les.pdf. Acesso em: 09/12/2015.

David Choquehuanca, ministro das relações exteriores da Bolívia, em ato público e posterior entrevista relatava algumas conquistas e reconhecimentos do seu país:

Em junho de 2014, a UNESCO declarou Patrimônio Mundial o sistema viário andino Qhapaq Ñan (“caminho para bem viver”), uma rede de caminhos de quase 60 mil quilômetros de extensão, eixo do poder político e econômico do Império Inca, que a Bolívia compartilha com a Argentina, Chile, Colômbia, Equador e Peru. Um mês depois o mesmo organismo das Nações Unidas declarou a Bolívia “território livre de analfabetismo”, objetivo alcançado mediante a metodologia do Programa “Eu Posso”. O Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento destacou, no relatório de 2014, que a Bolívia foi o país da América Latina em que houve a maior redução da pobreza (32% entre 2000 e 2012).

O chanceler também destacou que em dezembro de 2013 a Bolívia colocou em órbita seu primeiro satélite espacial de telecomunicações, construído pela Corporação de Ciência e Tecnologia Aeroespacial da China. Outro assunto que diz respeito ao país é a recente decisão (setembro de 2015) da Corte Internacional de Justiça de Haia que decidiu que é um tribunal competente para julgar o litígio que a Bolívia tem com o Chile para obter uma saída para o mar. Na Guerra do Pacífico (1879-1883), a Bolívia perdeu 400 quilômetros de costa e 120 mil quilômetros quadrados de território para o Chile. David Choquehuanca defendeu as aspirações da Bolívia, “sempre de maneira dialogada”. Também recorda que graças ao Decreto de maio de 2006 de nacionalização dos hidrocarbonetos, 82% dos lucros dos recursos naturais, que antes ficavam com as petroleiras, passaram às mãos do Estado.²²

²² Cf. CHOQUEHUANCA D. O Bem Viver indígena vai além do capitalismo e do socialismo. Entrevista publicada no sítio espanhol Rebelión 13-11-2015. Disponível em: <http://www.rebelion.org>. Acesso em: 11/12/2015.

Forum Social Panamazônico

Na Amazônia já existem iniciativas que contradizem o modelo de desenvolvimento imposto. Iniciativas que se orientam para outro tipo de sociedade, que tem por base outra forma de entender e valorizar o trabalho das pessoas, que revelam que são possíveis empreendimentos econômicos e culturais com a floresta em pé.

Em baixo desta epígrafe simbólica queremos apresentar e reunir todas essas iniciativas e alternativas já em curso. O Fórum Social Pan-Amazônico é um evento-processo que busca articular os movimentos sociais, comunidades tradicionais e povos originais dos nove países da Bacia Amazônica (Brasil, Equador, Venezuela, Bolívia, Republica Cooperativa das Guianas, Suriname, Colômbia, Peru e Guiana) com o objetivo de aproximar culturas, quebrar o isolamento das lutas de resistência, fortalecer o combate anti-imperialista, desenvolver a autonomia dos povos, promover a justiça social e ambiental, se opor aos modelos de desenvolvimento predatórios e daninhos aos povos que vivem na Pan-Amazônia e discutir alternativas que construam a justiça e a igualdade social.

Num sentido mais amplo é um movimento que faz a crítica ao modelo colonial imposto às populações amazônicas e levanta a bandeira de uma Pan-Amazônia governada por seus povos. O FSPA é um espaço autônomo e independente composto por movimentos, organizações sociais, representações de povos e comunidades. Faz parte da constelação do Fórum Social Mundial.

Até hoje já foram realizadas sete edições do Fórum Social Pan-amazônico.²³ As primeiras foram realizadas na cidade de Belém no estado do Pará, Brasil. A última realizada foi na cidade de Cobija em Bolívia e para 2016 o país escolhido é Peru.

²³ O I FSPA ocorreu no ano de 2002, em Belém/PA; o II FSPA também ocorreu em Belém, no ano seguinte, 2003; o III FSPA ocorreu na Venezuela, em Ciudad Guayana, no ano de 2004; o IV FSPA ocorreu em Manaus/AM, em 2005; o V FSPA ocorreu em Santarém, oeste do Pará/Brasil, em 2010; o VI FSPA ocorreu na cidade de Cobija/Bolívia, em 2012; e o VII FSPA ocorreu em Macapá/Brasil, em 2014.

Igreja com rosto amazônico

A nova compreensão de “Igreja” emanada do Concílio Vaticano II e Medellín, fizeram com que a “igreja amazônica” realizasse uma pastoral mais voltada para os problemas regionais, frente a realidade que emergia da política governamental desenvolvimentista de integrar e explorar a região.

Item significativo desta nova tomada de posição é a carta pastoral do então novo Bispo da prelazia de São Felix do Araguaia, Dom Pedro Casaldáliga. Em 1971 escreve “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”.

No encontro inter-regional de Santarém em 1972 podemos dizer que nasce oficialmente a “Igreja com rosto amazônico”. Em Santarém se projetou um Plano de Pastoral de grande repercussão para a região. Se destacaram dois diretrizes: Encarnação na realidade e Evangelização Libertadora. Nesse mesmo ano se criaram os institutos teológicos de pastoral regional o CENESCH em Manaus e o IPAR em Belém. Se criou o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e em 1975 a CPT (Comissão Pastoral da Terra).²⁴ Parte da Igreja passou a solidarizar-se com os mais pobres e oprimidos: índios, posseiros, sem-terra, migrantes, desempregados, etc., rompendo os vínculos históricos tradicionais. A Igreja da Amazônia passa pela experiência do martírio.²⁵

Em 1997, comemorando os 25 anos de Santarém, teve lugar o encontro inter-regional de Manaus, “A Igreja se faz carne e arma sua tenda na Amazônia”. Confirmação de uma linha evangelizadora-pastoral, de uma mística amazônica diante de um quadro que não mudou muito em 25 anos, em certos aspectos, produziu mais exclusão e violência.

²⁴ Cf. POSSIDÔNIO R.; TADA C. (org.). *Amazônia, Desafios e Perspectivas para a Missão*. São Paulo: Paulinas, 2005, 45.

²⁵ Podemos citar entre outros: Gringo, Avelino, Índios, João Eduardo, Ir. Adelaide, Catequistas, Pe. Ezequiel, Mearim, Pe. Josimo, Lavradores, Ir. Creuza, Crianças, Chico Mendes, Ir. Doroty.

Em setembro de 2007 foi realizado em Manaus o IX Encontro de Bispos da Amazônia. Deste encontro resultou um significativo documento intitulado: “Discípulos Missionários na Amazônia”. O documento destaca aspectos da caminhada da Igreja e propõe ações concretas no enfrentamento dos problemas.

Em julho de 2012, foi realizado em Santarém, mais um encontro dos pastores da Igreja na Amazônia, esta vez para fazer a Memória e celebrar os 40 anos da Assembleia de Santarém. Fruto desse encontro foi uma carta ao Povo de Deus na Amazônia com uma mensagem dos Bispos e as conclusões do encontro com as principais decisões da assembleia. Tudo recolhido no documento intitulado: “Igreja na Amazônia: memória e compromisso”.

Rede Eclesial Panamazônica (Repam)

A Rede Eclesial Pan-Amazônica (Repam) foi criada em setembro de 2014, com o objetivo de fortalecer a presença missionária no território amazônico, por meio de uma parceria entre diversas entidades como o Conselho Episcopal Latino-Americano, a Rede Cáritas e a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A proposta da Repam é unir forças e criar caminhos de diálogo, cooperação e articulação entre todos os atores eclesiais presentes na região.

A Repam nasce para articular ações integradas em defesa da vida dos povos da Pan-Amazônia e do seu bioma, fruto da parceria com os institutos de vida consagrada missionária nela inserida, as instituições eclesiais e colaboradores fraternos da Europa e dos Estados Unidos. Trata-se de organismo de “articulação e comunhão que busca estreitar os laços de colaboração e alcançar uma visão comum do trabalho missionário e evangelizador na região”. Os membros da Repam recordam as palavras do Papa Francisco que fez apelo à Igreja na América Latina para que cuide da Amazônia e “de toda a Criação que Deus confiou ao homem”.

“Queremos viver uma ‘cultura de encontro’ com todos os povos indígenas, ribeirinhos, pequenos camponeses e com

todas as comunidades de fé. Em meio a tantas dificuldades e ameaças à sua cultura e às suas formas de vida, os discípulos e as discípulas missionários são testemunhas vivas de esperança”, expressam as lideranças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Queremos no fim do nosso artigo, nos perguntar em que medida todas estas “dinâmicas” descritas, acontecendo aqui na Amazônia de forma mais virulenta e expressiva, mas presentes na configuração do mundo de hoje, nos interpelam, nos questionam a nível de congregação, de regiões, e na prática concreta do nosso trabalho missionário.

Em que medida como congregação, nos deixamos questionar por uma economia global que gera exclusão, que só visa o lucro e o crescimento econômico com a conseguinte exploração dos recursos naturais e das pessoas. Uma economia que não dialoga e age de forma autoritária, que uniformiza e acaba com a diversidade cultural. Em que sentido colaboramos com outros agentes frente a um modelo, paradigma mundial hegemônico que explora a terra e explora os pobres, e propomos alternativas como nos convida Papa Francisco na última encíclica (LS 219).

Em que medida como regiões do continente indo-afro-latino-americano, interpeladas pelo último CG a revisar as nossas presenças, os nossos projetos de região a luz do nosso carisma específico, no “discernimento comunitário” tomamos em consideração esta dimensão “político-econômica” que tanto configura e conforma para bem ou para mal, a vida de nossos povos, de nossas sociedades, das pessoas individuais e do nosso planeta?

Em que medida na região amazônica nos deixamos interrogar por uma realidade que não é percebida imediatamente, como a apresentada neste trabalho, para rever, reorientar ou no caso confirmar, qualificar, incentivar as nossas escolhas, projetos, prioridades e trabalhos missionários.

Em que medida na prática concreta do dia a dia, no trabalho missionário, vamos ser “homens de diálogo” como incentiva a Direção Geral na programação para o sexênio 2013-2019, para superar essa concepção e praxes de missão “ainda individualista e resistente ao confronto”, como evidenciou o XVI CG e a CO-SUMA 2015.

Os Povos Indígenas no Brasil e os conflitos nas terras demarcadas

Giomar Henrique Clemente¹
kuekuturete@gmail.com

RESUMO: Este artigo objetiva apresentar a análise acerca dos povos indígenas no Brasil e os conflitos gerados no desenvolvimento da política de demarcação. Marcada pela violência física e ideológica a realidade indígena apresenta-se submetida à marginalização imposta pelos poderes hegemônicos no país. Tais poderes destituem a dignidade humana, negando os direitos conquistados ao longo de toda a história brasileira, manifestadas sob diferentes aspectos velados. Insere-se nesse contexto o Projeto de Emenda Constitucional 215 (PEC 215) em tramitação no Congresso Nacional. A Emenda representa o conflito instrumentalizado na legislação federal com a finalidade de fragilizar os direitos indígenas adquiridos, sobretudo, referente ao reconhecimento de Terras Indígenas.

ABSTRACT: This article presents an analysis about the indigenous peoples in Brazil and the conflicts generated during the development process of demarcation policy. Marked by physical and ideological violence, the indigenous reality presents itself subjected to marginalization imposed by hegemonic powers in the country. These powers deprive human dignity, denying, in this way, the rights conquered throughout Brazilian history, manifested under different veiled aspects. Fits into this context the Constitutional Amendment 215 (PEC 215) in the National Congress. The Amendment presents the exploited conflict in federal legislation in order to undermine indigenous rights acquired, especially concerning the recognition of indigenous lands.

INTRODUÇÃO

O contato do indígena com o europeu em 1500 ocasionou a sua submissão, instituídas pelo colonizador. O apelido “índio” demonstra e comprova esta imposição, negando-lhes a condição de seres humanos por divergirem-se dos padrões culturais oci-

¹ Indígena da etnia Baré, natural de São Gabriel da Cachoeira (AM). Noviço Xaveriano da Região Brasil sul.

dentais. Foram considerados “selvagens”, desprovidos de alma, justificando assim toda a forma de exploração, conversão, negação, morte, realizada durante a formação do país.

Analisar a realidade indígena brasileira no século XXI implica abrir-se à relação que seus rostos interpelam. Ignorar ou se aproximar de seus sofrimentos é ser responsável também pela sua condição agravante. Tal situação adentra a política de demarcação das Terras Indígenas iniciada com o objetivo de proporcionar-lhes a liberdade, a vida, salvaguardando a identidade cultural. No contexto atual as Terras Indígenas apresentam-se como potências econômicas cobiçada pelos grandes latifundiários e ruralistas.

Passado os 500 anos, os resquícios desta herança continuam a destruí-los no presente, sendo notório o agravamento dos conflitos nas Terras Indígenas em todo território nacional. As origens destes conflitos assentam-se nas invasões territoriais, descaso do Poder Público e das Organizações responsáveis pela garantia de seus respectivos direitos assegurados na Constituição Brasileira.

Estas narrativas tornam-se insignificantes diante dos fatos que diariamente não ganham repercussão nas mídias. A ignorância desses acontecimentos confirma por outro lado que os povos originários não obtiveram reconhecimento como cidadãos. Prevalece ainda em pleno século XXI a barreira de segregação velada, camuflada sob diferentes instrumentos políticos, sociais, educacionais, jurídicos, religiosos, entre outros. É oportuno questionar-se sobre o respeito que perpassa a relação estabelecida com o outro, o diferente.

Na atualidade as mortes indígenas continuam se agravando. A idéia de “progresso” que o sistema político alimenta se expressa diretamente no extermínio da população indígena. Nessa concepção, as Reservas Indígenas ou Terras Indígenas Demarcadas apresentam-se como obstáculos ao desenvolvimento. Nota-se que os povos indígenas nunca ganharam reconhecimento de maneira plena. Prevaleceu sempre o preconceito cultural que o manteve como inferior. Tal preconceito perpassa setores governamentais em âmbito nacional, refletindo nas políticas públicas que esta parcela da população brasileira carece.

1. QUEM SÃO OS POVOS INDÍGENAS?

Recebendo diversos sinônimos, como, povos autóctones, povos tradicionais, povos originários, povos das florestas, entre outros. Os povos indígenas marcam presença em todo o território brasileiro e já se encontravam aqui muito antes da chegada do europeu. Submetidos à violência no decorrer do processo “civilizatório”, ainda constituem diversos grupos étnicos espalhados nas cinco regiões do país. Atualmente “existem no Brasil 227 povos indígenas, falantes de 180 línguas originadas de dois troncos principais (Tupi e Macro-Jê) e várias famílias linguísticas. Só metade dessas línguas recebeu registro científico”.²

O primeiro contato do índio com o europeu foi marcado pela ignorância da alteridade. O outro para o europeu não tinha significado, embora não deixasse de existir. A relação não possibilitou enxergar a humanidade existente no outro, atentando-se apenas como matéria física, objeto sujeito à posse. O principal interesse nessa relação era puramente as riquezas e as potencialidades que esta nova terra poderia oferecer em termos econômicos.³ O termo “Índio” foi atribuído aos povos originários pelo europeu, que chegando nesta terra pensava ter chegado às Índias. No entanto, a expressão “índio” ganhou raiz e configurou-se de modo geral na identificação dos primeiros habitantes desta terra. Desde o período colonial até a contemporaneidade, compreende-se e utiliza-se o termo como referência de maneira geral aos indivíduos pertencentes aos povos nativos.⁴ O emprego do termo “índio” generaliza

² FILHO, Arnaldo Carneiro. *Atlas de pressões e ameaças às terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009, p. 12.

³ Representando apenas um por mil da população brasileira, os índios são, hoje, quase inexpressivos no conjunto da nação e seus problemas são imponderáveis como problema nacional. Vale dizer, qualquer que seja seu destino, este não afetará a vida nacional; mas significa, também, que as terras de que necessitam e a assistência de que carecem lhes podem ser concedidas sem grandes sacrifícios. RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 196.

⁴ Os europeus, ao chegarem à América, deram a seus habitantes a denominação de índios por pensarem estar pisando em terras das Índias. Mesmo depois de suas explorações terem-nos levado a perceber seu engano, demonstrando que a América constituía um

diversos grupos étnicos existentes. Porém, os povos indígenas não configuram um único povo, mas diversos povos com características bem diferentes, sobretudo na língua. As características atribuídas a uma tribo ou etnia, não se aplicam às demais. Cada grupo possui peculiaridades que norteiam a própria vida no âmbito individual e social. É baseado nelas que as habitações são construídas, as relações familiares estabelecidas, os ritos de passagens celebrados, entre outros aspectos característicos de cada povo.⁵

A diferença com maior acentuação que se pode elencar, relaciona-se à língua. Com base nos estudos construídos, são considerados dois troncos linguísticos como principais: o tupi e o macro-jê. Mellati⁶ destaca que “O tronco tupi inclui as famílias tupi-guarani, ariqué, tupari, rama-rama, mondé, munducuru, juruna, maué e aueti”, constituindo-se nesse conjunto o maior tronco linguístico. Deste tronco, a família tupi-guarani engloba grande extensão geográfica do território brasileiro, sobressaindo dela as línguas *tupi* e o *nheengatu* ou *tupi moderno*.⁷ Outras famílias do tronco tupi são minoritárias comparadas ao tupi-guarani. Encontram-se mais cen-

continente à parte, distinto da Ásia, os habitantes do Novo Mundo continuaram a ser chamados de índios. MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. 9. ed. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2014, p. 31.

⁵ Os índios do Brasil não são um povo: são muitos povos diferentes de nós e diferentes entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atitudes peculiares, resultantes de experiências de vida acumuladas e desenvolvidas em milhares de anos. E distinguem-se também de nós entre si por falarem diferentes línguas. RODRIGUES, Aryon Dall’igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: edições Loyola, 2002, p. 17.

⁶ MELATTI. *Índios do Brasil*, p. 61.

⁷ Não é raro encontrar pessoas que acreditam que todos os índios do Brasil falam a língua tupi. Essa idéia se deve a uma supervalorização da língua e dos índios tupis em prejuízo dos demais. Na verdade, muitas outras línguas são faladas pelos indígenas do Brasil. Mas a crença de que o tupi é a única ou a mais importante língua dos índios tem uma explicação. É que os conquistadores portugueses encontraram quase todo o litoral brasileiro ocupado por índios que a falavam. Esta foi a primeira língua nativa que os missionários aprenderam, a ela se afeiçoando e adotando uma atitude de desdém para com as outras línguas, que não compreendiam, chamando aqueles que as falavam de povos de “língua travada”. A língua tupi foi não somente aprendida, mas também adotada na catequese pelos missionários, de modo que populações indígenas de outras tradições linguísticas chegaram a aprender o tupi. Ibidem, p. 57.

tradas no estado de Rondônia, nas proximidades dos rios Guaporé, Madeira e Mamoré, região norte do Brasil.⁸

Forçados à adaptação em consequência do contato com o europeu, os povos indígenas perderam muito de seus aspectos culturais originais. Dentre as perdas, destaca-se a língua materna, de relevante valor histórico para afirmação da identidade cultural. Nesse processo, a língua portuguesa teve sua imposição por meio da catequese e da escola, considerando que o ensino e a religião não se dissociavam. Ambas eram atividades exercidas pela Igreja Católica. Nessa ação, os instrumentos como proibição da língua nativa e das práticas culturais, assumiram caráter de ideologia, acentuando a divisão entre o “civilizado” e o “selvagem”. Ser índio configurava-se nessa perspectiva não pertencer ao núcleo de “gente civilizada”, sendo necessário ser educado ou convertido. Tal resultado consistia em esquecer os hábitos próprios e assumir os hábitos do europeu.

Reunidos nas missões pelos missionários que se instalaram nas diversas regiões do país, os índios aprenderam o português e mantiveram relações mais diretas com o mundo considerado “civilizado”. Isso não significou de maneira alguma a obtenção da liberdade. As missões desse modo tornaram-se espaços onde os

⁸ As outras famílias do tronco tupi são menos espalhadas e se concentram todas à direita da grande curva formada pelos rios Guaporé, Mamoré e Madeira. A *família ariqué* inclui hoje apenas a língua dos caritianos do norte de Rondônia. A *família tupari* engloba as línguas dos tuparis, macurap e ajurus na parte ocidental do mesmo estado. A *família rama-rama* se resume à língua dos caros, que vivem em Rondônia na fronteira de Mato Grosso. Perto deles, na mesma fronteira, no aglomerado de terras indígenas integrado pelo Parque Indígena do Aripuanã, concentram-se as línguas da *família mondé*: as do digut, dos paiter, dos cinta-largas e dos zorós. Outras línguas da mesma família se falam no oeste de Rondônia: aruá, mequém e salamái. A *família mundurucu* inclui a língua dos índios de mesmo nome, do alto Tapajós e seu formador Teles Pires, tanto do lado do Pará, como do Amazonas e ainda em Mato Grosso, e a língua dos curuáias, do oeste do Pará. Já a *família juruna* inclui só a língua do povo de mesmo nome, do alto e baixo Xingu. Incluiria também a língua dos xipaias, do baixo curso do Xingu e de seu afluente Iriri, mas talvez não seja mais falada. Há ainda a *família maué*, que só inclui a língua dos maués (ou saterés), que vivem de um e de outro lado da linha seca que marca a fronteira do Amazonas com o Pará, e a *família aueti*, representada só pela língua dos auetis do alto Xingu. Ibidem pp. 63-64.

indígenas eram cristianizados, passando a cultivar um comportamento mais dócil, o que facilitava sua exploração no trabalho. A conversão ao cristianismo imposta pela igreja objetivava preparar mão-de-obra para os portugueses.⁹

Carregando uma significativa formação recebida junto aos missionários e encerrada o período mais explícito de escravidão, os povos indígenas sentiram a necessidade de organização enquanto povos diferentes. Com esta finalidade adentraram os espaços da educação, política, saúde, legislação e demais meios disponíveis na sociedade brasileira. Desta mobilização nascem e ganham força as políticas públicas indígenas, assumindo o protagonismo da própria história.

2. TERRAS INDÍGENAS: DEMARCAÇÃO, RESISTÊNCIA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

As mobilizações indígenas no Brasil buscam assegurar a garantia de direitos previstos na Constituição Nacional, reconhecendo-os como cidadãos brasileiros que gozam de plena liberdade e participação política. Configura-se numa maneira legal de pressionar o poder público e propor caminhos que valorize a peculiaridade das diversas etnias existentes. Das muitas pautas apresentadas pela mobilização, a reivindicação pela demarcação das Terras Indígenas sobressai como o ato mais importante. Tal pedido se alicerça na Constituição Federal do Brasil, no parágrafo primeiro do artigo 231, capítulo VIII, que dispõe sobre a conservação de valores, práticas e tradições culturais indígenas. Essas tradições referidas no seu conjunto ganham vivacidade e signifi-

⁹ As missões eram aldeamentos permanentes de índios apresados em guerra ou atraídos pelos missionários para lá viverem permanentemente, sob a direção dos padres. O índio, aqui, não tem o estatuto de escravo nem de servo. É um catecúmeno, quer dizer, um herege que está sendo cristianizado e assim recuperado para si mesmo, em benefício de sua salvação eterna. No plano jurídico, seria um homem livre, posto sob tutela em condições semelhantes à de um órfão entregue aos cuidados de um tutor. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1995, p. 103.

cado apenas na relação direta com a terra onde habitam. Para os povos indígenas a terra não é compreendida somente como território, mas alarga o seu significado, carregando a própria história de vida de cada indivíduo. As raízes culturais cultivadas de uma geração à outra e transmitida por meio da oralidade assentam-se na terra. Em torno dela gira todo o desencadeamento da vida.¹⁰

Segundo Filho¹¹ “em todo País, há 643 Terras Indígenas (TIs) em diferentes etapas de identificação e regularização, que somam 1.103.965 quilômetros quadrados ou cerca de 13% do território nacional”. A demarcação de Terras Indígenas atualmente presente no país confronta com a narrativa dos indígenas idosos aos mais jovens. Eles recordam os anos passados onde os conflitos por terras não eram uma realidade cruel que os incomodava diretamente. Naquele contexto dispensavam-se documentos formalizando títulos de terras para garantir direito à propriedade de determinado espaço físico-geográfico.

Com o advento das invasões sofridas constantemente, os povos indígenas foram forçados a aprender com o próprio processo histórico que as “palavras” proferidas verbalmente não conferem garantia a determinado termo. Torna-se necessário a elaboração de documentos escritos em caráter legal para legitimar tais terras perante a sociedade civil. É nesta realidade que se insere a política de demarcação das Terras Indígenas no Brasil.¹² Parece

¹⁰ São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Artigo 231, capítulo VIII da Constituição Federal do Brasil.

¹¹ FILHO, p 21.

¹² O reconhecimento de uma terra indígena é um processo demorado. Há primeiro, os estudos de identificação para averiguar qual a terra e até onde uma sociedade indígena a utiliza. Uma vez identificada, é preciso demarcá-la, cabendo aos topógrafos fazer o serviço. Depois, é preciso que o governo federal a crie, mediante um documento legal que seja homologado pelo Presidente da República. Finalmente, ela é registrada nos cartórios das comarcas por onde ela se estenda. MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*, pp. 274 – 275.

contraditório, mas os primeiros habitantes desta terra tornaram-se estrangeiros na própria pátria. Os “donos da casa” tiveram de submeter às regras do colonizador ao longo de todo processo histórico de formação do Brasil. Na atualidade a realidade não é diferente. As normas vigentes e toda referência de “civilização” é construção européia. Tudo que foge aos padrões estabelecidos não é considerado, não goza reconhecimento. Assim sendo, pode ser explorado, violentado, destruído.

A demarcação das Terras Indígenas na medida em que são concretizadas, necessitam de instrumentos que gerenciem, acompanhem, constituindo em maneiras de assegurar na prática o que a lei garante teoricamente. Essa conquista não resultou da bondade do colonizador, mas representa a luta de milhares de lideranças indígenas articuladas. As representações tiveram de adentrar o universo considerado “civilizado” para nele inserir as necessidades dos povos indígenas. Nesse aspecto, as pautas levantadas transformam-se em políticas públicas em diversas áreas, sendo sempre ocasiões de confronto com os interesses opostos da classe capitalista. É inegável que para administrar imensas áreas demarcadas o fator econômico faz-se necessário. Nesse sentido, conhecer os meios que possibilitem dialogar com o mundo não-indígena é essencial.¹³

Na medida em que a mobilização indígena ganha força e visibilidade enquanto organização enfrenta por outro lado ameaças e violentas repressões. Tais confrontos chegam ao extremo dos interesses, ocasionando mortes de lideranças. Estas são praticadas por fazendeiros, garimpeiros, empresários e mesmo alguns par-

lamentares, que enxergam a conquista da demarcação de Terras Indígenas como o atraso para o progresso do país. O discurso acentuado pela oposição, onde a demarcação das terras barra o desenvolvimento econômico, fundamenta-se na constatação de imenso espaço verde na qual não se desenvolve nenhuma atividade econômica. Esta avaliação desconsidera a divergência existente nos valores culturais. O que uma sociedade concebe como progresso, a outra compreende como degradação.

A desconsideração dessas peculiaridades frente aos povos indígenas permitiu ao colonizador apossar-se deles como objeto. Na recusa de ser possuído, o indígena travou resistência desde os primeiros contatos e perdura atualmente na sociedade. A primeira resistência elencada no processo histórico é a da submissão ao processo escravagista, pois, entre os indígenas vigorava a liberdade. Prevalcia a ausência de preocupação em termos de acumulação de produtos. Retiravam apenas o necessário da natureza para continuar vivendo, porque assim exigia o contexto daquela época.

Demarcar as Terras Indígenas e reconhecê-las como tal, implica considerar o grito indígena pela sobrevivência, instrumentalizado pela organização dos mesmos. Esta sobrevivência não se restringe ao aspecto físico, abarca também a dimensão cultural. Organizados em movimentos, associações, ganham representatividade na sociedade, exercendo protagonismo na participação política nacional. O processo histórico de resistência no passado e a elaboração de políticas de demarcação das Terras Indígenas no presente não foram construções fechadas. Diversas pessoas, incluindo aqui os não-indígenas, colaboraram e assumiram esta causa junto com os povos tradicionais. Esta atitude demonstra que ser diferente não é sinônimo de descartável. O diálogo com o outro abre ocasião para o encontro que pode ser enriquecedor para os dois grupos distintos.

A resistência indígena, assim como de quaisquer outros povos, é um direito. Nota-se, no entanto, que frente ao sistema capitalista imperante na sociedade, o “arco e flecha” são insuficientes como meios de combate. Conhecer as próprias estruturas

¹³ Houve grande avanço no processo de reconhecimento oficial das Terras Indígenas (TIs) nos últimos 20 anos no Brasil, sobretudo na Amazônia, apesar das pendências históricas ainda não resolvidas. A demarcação de territórios extensos, a formação de mosaicos de áreas protegidas e de grandes corredores de sócio-biodiversidade conferem novos contornos ao mapa da região. Essas conquistas deslocam o eixo das preocupações e reivindicações dos índios, historicamente focadas na luta pela terra. Ganha importância o desafio da gestão e da proteção desses vastos territórios, que não têm estruturas institucionais de governança, de representação política nacional e de instrumentos econômicos e tributários capazes de enfrentar demandas que se diversificam e adquirem escala. FILHO, Arnaldo Carneiro. *Atlas de pressões e ameaças*, p. 5.

sociais e as ferramentas legais que asseguram o diálogo, o respeito, a colaboração, a proteção, a valorização, o reconhecimento, tornam-se fundamentais. A vida indígena nos seus diversos grupos étnicos precisa ser amparada em sua totalidade por meio desses instrumentos formais. Os espaços da educação em nível acadêmico são aberturas conquistadas nesse propósito. A emancipação, a autonomia, passa primeiramente pela conscientização enquanto pessoa humana que se reconhece portadora de uma identidade cultural assumida com convicção.

Na sociedade capitalista, o rosto que grita “não matará” é sufocado pelos interesses financeiros, pautados na exploração que garantem lucratividade. A demarcação das Terras Indígenas, uma vez reconhecida pela União como de direito destes povos, não tem sua efetivação total quando analisada na prática. Os conflitos permanecem agravando-se, acarretando mortes de lideranças. As crianças, idosos, mulheres e jovens indígenas são vítimas frequentes desta negação.¹⁴

Analisando a construção histórica do Brasil e confrontando o seu contexto atual, identifica-se que a resistência indígena prevalece em meio a violência. Ganha característica de organização enquanto sociedade civil articulada em Movimentos, Associações, e Instituições. Assumir a identidade cultural e reconhecer-se como povo requer ao mesmo tempo o cuidado. Esse cuidado configura-se em vigilância, de modo que na medida em que se ganha crescimento e valorização, estes fatores não sejam justificativas para opressão e violência do outro indefeso. A nudez do rosto do outro interpela pela dignidade humana, porque nele pulsa a mesma vida. Esta vida é responsabilidade ética de todos.

¹⁴ A proibição de matar não torna impossível o homicídio, mesmo se a autoridade da proibição se mantém na má consciência do mal feito – malignidade do mal. Também aparece nas Escrituras, às quais a humanidade do homem está exposta tanto quanto está ligada ao mundo. Mas, em boa verdade, a aparição, no ser, destas “raridades éticas” – humanidade do homem – é uma ruptura do ser. É significativo, ainda que o ser se renove e se recupere. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 71.

3. O ÍNDIO COMO ESTRANGEIRO NA PRÓPRIA TERRA

A condição dos povos indígenas no Brasil é uma problemática distante de ser solucionada na grande rede do atual sistema político-econômico. Os problemas que os atinge são irrelevantes para o Estado nacional, assim, como para a sociedade brasileira em geral. Eles nada acrescentam em termos financeiros. Pelo contrário, são rotulados como agentes que impedem o progresso, pois, residem em grande parte sob reservas minerais e áreas verdes imensas no território brasileiro. Estas são regiões cobiçadas pelas grandes mineradoras, agronegócio, madeireiras, enxergando nestas localidades potencialidades unicamente econômicas.

O indígena vivo ou morto é indiferente para o sistema capitalista que movimenta a economia. Os povos indígenas configuram-se nesse aspecto “estrangeiros na própria terra”. Frequentemente são obrigados a abandonar suas terras devido a construção de estradas, usinas hidrelétricas, fazendas, entre outros reflexos do tão considerado “progresso” gerado com a ciência moderna. Todos esses fatores contribuem para o agravamento dos problemas existentes, particularmente referente às terras. Estes acontecimentos ferem o que assegura a Constituição Federal Brasileira, em seu capítulo VIII, artigo 231, parágrafo 5º, onde menciona “É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do país [...]”. Da teoria para a realidade, identifica-se uma enorme distância na efetivação da legislação federal. Grupos indígenas deslocam-se para as proximidades das rodovias, sobrevivendo em condições desumanas e expostas a qualquer tipo de exploração.

O adjetivo “estrangeiro” acentua toda a negação estabelecida pelo europeu desde o período da colonização. O indígena jamais obteve a sua emancipação de fato, pois, sempre precisou da concessão do europeu. Essa permissão se prolonga atualmente, camuflada sob diferentes aspectos. A própria estrutura nacional assenta-se a partir dos interesses colonizadores. Esta condição limita o indígena de gozar os plenos direitos como cidadão, embora reconhecido perante a lei. Ele permanece ainda sob tutela de al-

guém, de uma entidade determinada pela justiça como responsável de monitorar, decidir, não lhe concedendo autonomia. Nessa dimensão situa-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), organismo responsável nacionalmente de cuidar dos povos indígenas, fundamentada na Lei Nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967.¹⁵

Na realidade ameaçadora em que se encontram os povos indígenas no Brasil, soma-se como acontecimento contrário às suas conquistas a Proposta de Emenda Constitucional 215 (PEC 215). Ela foi criada pelo ex-deputado Almir Sá e reelaborada pelo deputado Osmar Serraglio, atual relator da mesma. A PEC 215 tramita no Legislativo aproximadamente há quinze anos. Tem a finalidade de alterar a decisão sobre a demarcação das Terras Indígenas no Brasil, tirando a competência do Poder Executivo e transferindo-a para o Poder Legislativo. Esta modificação permitirá que as Terras Indígenas demarcadas sejam revistas, podendo ser retiradas o seu reconhecimento. Outra mudança contida nesta PEC refere-se ao processo de demarcação, que passa a ser regulamentado por lei e não mais por decreto, como consta atualmente.

Frente a PEC 215, Movimentos e Organizações Indígenas se mobilizam em nível nacional e acompanham o seu desenrolar. Do outro lado, no atual Congresso Nacional, encontram-se os ruralistas, formando uma bancada significativa favorável à aprovação. Contra esta bancada ruralista, dentro do próprio legislativo, resta apenas

¹⁵ Art. 1º Fica o governo federal autorizado a instituir uma fundação, com patrimônio próprio e personalidade jurídica de direito privado, nos termos da lei civil, denominada Fundação Nacional do Índio, com as seguintes finalidades:

I – estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista, baseada nos princípios a seguir enumerados:

- a) Respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais;
- b) Garantia à posse permanente das terras que habitam e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes;
- c) Preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional;
- d) Resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas; [...]

Parágrafo único. A fundação exercerá os poderes de representação ou assistência jurídica inerentes ao regime tutelar do índio, na forma estabelecida na legislação civil comum ou em lei especiais. Lei Nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

uma minoria de parlamentares que não possuem força suficiente para barrar a Emenda. A aprovação da PEC 215 implicará na paralisação da demarcação de Terras Indígenas já em processo no Brasil.

Caso venha a ser sancionada a Emenda Constitucional, a classe dos ruralistas e dos grandes latifundiários serão os únicos favorecidos, pois, poderão com isso ampliar o acesso ao território brasileiro. Consequentemente, os povos indígenas, quilombolas, e todo o meio ambiente serão os maiores prejudicados nesta aprovação. Os parlamentares em contrapartida, representantes do agronegócio no Congresso Nacional, terão instrumentos legais para impedir os futuros processos de reconhecimento e demarcação de Terras Indígenas. Inclui-se nesse impedimento também as terras Quilombolas, assim como a criação de novas Unidades de Conservação no país. Estas não são pautas políticas que lhes interessam, mas, iniciativas que caminham na contramão de seus projetos.¹⁶

A disputa de grupos com interesses divergentes marca a sociedade mundial no contexto atual organizando-se com base na identidade como aspecto comum. Esta afirmação da identidade como

¹⁶ A PEC 215 é a demonstração clara da disputa por terra que ocorre hoje no país. De um lado, determinados proprietários, principalmente os latifundiários, pretendem expandir suas áreas de produção. De outro, povos indígenas e comunidades tradicionais, dependentes da terra para continuar a sobreviver física e culturalmente, ainda lutam pela efetivação dos seus direitos territoriais, garantidos pela Constituição, mas ainda não cumpridos na integralidade pelo Poder Público (hoje são 228 Terras Indígenas pendentes de demarcação). Em apertado resumo, a PEC 215 pretende (i) paralisar a demarcação de novas Terras Indígenas, a criação de Unidades de Conservação e a titulação de Territórios remanescentes de Quilombolas, o que se daria pela transferência de competência, do Executivo para o Legislativo, para o reconhecimento formal dessas áreas protegidas; e (ii) permitir que atividades de altíssimo impacto socioambiental (mineração, hidrelétricas, estradas, ferrovias, etc.) sejam realizadas dentro das Terras Indígenas já existentes. A questão é que há flagrantes inconstitucionalidades na proposta. É uma aberração inconstitucional, pois retira direitos fundamentais de minorias e viola a separação de poderes. Os ruralistas sabem disso, mas insistem em seu avançar na Câmara para ampliar seu poder de barganha, como mencionei. O que todos precisam saber é que vivemos numa democracia. E o que marca uma democracia, muito mais do que a prevalência da vontade da maioria, é o respeito aos direitos das minorias. A própria Constituição expressa com clareza essa impossibilidade de abolir direitos e garantias fundamentais. GUETTA, Maurício. In: FACHIN, Patrícia. PEC 215: a expressão da disputa de terras no país. Entrevista especial com Maurício Guetta. São Leopoldo, RS: Instituto Humanitas Unisinos, 2015. pp. 2-3. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/548229-pec-215-a-expressao-da-disputa-de-terras-no-pais-entrevista-especial-com-mauricio-guetta>. Acesso em: 27 out. 2015.

organização separa o diferente, porque este foge ao perfil determinado por convenção. Ele se configura no outro, o que está fora, o estrangeiro. Seguindo esta reflexão, é preocupante a constatação de que interesses privados se apossam e prevaleçam nos espaços públicos, como se sucede na Assembléia Legislativa Brasileira. O lugar na qual o bem-comum deveria prevalecer acima de qualquer outra coisa, torna-se “ringues” de luta de classes. Cada grupo preza por aquilo que unicamente lhe beneficia. Não importa se este benefício resulte da dizimação da vida do outro. O Estado instituído para gerir o bem-comum para todos, acaba neste cenário perdendo sua neutralidade e transformando-se em instrumento a serviço de uma determinada categoria. Esta classe ganha vantagem conforme a força representativa composta no governo.

Deparar-se com esta realidade remete ao questionamento sobre o fundamento que alimenta tamanha diferença, segregando homens e classificando-os em visíveis e invisíveis. A composição do próprio parlamento nacional, altamente representado pelos ruralistas, constitui uma ameaça ao exercício da democracia. Aos povos indígenas, essa ameaça configura-se em sentença de morte. A estrutura do poder público organizado politicamente não favorece em nada a mudança da atual situação em que se encontram. Em meio a tudo isso a resistência indígena continua, mas carece sempre mais de aparatos legais que assegure os direitos de maneira plena. A oposição assumindo postos políticos governamentais inicia o processo de fragilização dos direitos conquistados pelos povos indígenas ao longo da história.

Na atualidade, considerando o cenário político do Parlamento Nacional Brasileiro frente aos problemas dos povos indígenas, é urgente um retorno à ética. Somente aberto ao confronto ético, os projetos e decisões do legislativo estarão destinados de fato a quem deles necessita. A ausência deste fundamento ético proporciona a formação acirrada da negação do outro, assim como a ignorância da responsabilidade pelo mesmo.¹⁷

Olhar o contexto dos povos indígenas notando o agravamento da violência que se intensifica por causa das terras, é situá-los atualmente como o outro, negado em sua dignidade humana. Esta

condição implica identificar os responsáveis por tal situação, reconhecendo neles a identidade hegemônica do ocidente europeu. A história do Brasil tem sua construção nessa vertente, onde o indígena foi sempre mantido como o outro, o diferente, tratado muitas vezes como o próprio animal irracional. A alteridade indígena sempre foi uma realidade oculta, e mesmo no atual contexto ela permanece velada, ignorada para diferentes setores sociais e políticos.

O apelo ético brotado do rosto do outro como impedimento de homicídio, não assegura plenamente tal efetivação. O assassinato quando praticado pelo eu elimina o outro enquanto corpo físico, porém, jamais poderá se apropriar do seu rosto ou transformá-lo em conteúdo. O rosto na sua resistência e recusa de ser possuído ultrapassa o poder de dominação do eu, desafiando o assassino. Esta força do rosto constitui sua liberdade, sua independência. A sua epifania é puramente ética. No contexto dos povos indígenas, a interpelação ética manifestada como responsabilidade se expressa na solidariedade e justiça. Antes de tudo, origina-se na sensibilidade que possibilita a abertura ao outro e se traduz consequentemente no cuidado por sua vida. O cuidado é a ética como filosofia primeira sendo concretizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relevância do tema dos povos indígenas no Brasil propiciou adentrar o campo da ética a partir da realidade concreta de negação atualmente imperante no país. A análise constitui-se atual, porque perpassa a relação humana estabelecida de maneira vertical na contemporaneidade, por conta da hegemonia de uns estabelecidos sobre outros. Os povos indígenas nesse contexto apresentam-se destituídos em sua dignidade humana, marcados pela violência física e ideológica, resultante de todo o processo histórico de colonização.

¹⁷ A política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada a partir da ética. Esta segunda forma de socialidade faria justiça ao segredo que é, para cada um, a sua vida, segredo que não consiste numa clausura que isolaria algum domínio rigorosamente privado de uma interioridade fechada, mas segredo que consiste na responsabilidade por outrem, que no seu acontecimento ético é contínua, a que não nos furtamos e que, por isso, é princípio de individuação absoluta. LEVINAS. *Ética e infinito*. p. 66.

A convivência com o diferente configura-se um problema na sociedade atual. Ela manifesta o fechamento do homem no seu próprio mundo, ganhando repercussão negativa e se elevando em nível de destruição do outro por meio da violência. Nesse contexto se identifica o fundamentalismo religioso e ideológico, a imigração africana e árabe para a Europa, e o drama da demarcação de Terras Indígenas. Questionar-se frente a estes acontecimentos remete em buscar identificar os fatores que oportunizaram tal cenário, compreendendo-o como um anti-humanismo instituído.

Focalizar os indígenas no estatuto da alteridade, analisando particularmente no que tange à demarcação de suas Terras, é sentir a interpelação ética que seus rostos transmitem. Refletir a respeito exigiu a investigação dos pressupostos nas quais se assentam as raízes desta problemática na cultura ocidental. As relações estabelecidas entre as pessoas e grupos são marcadas pelo poder e carregam em si a ontologia hegemônica. Nesta perspectiva, abordando a temática indígena, o europeu afirmou-se como “civilizado” e concedeu ao índio a condição de “selvagem”. Ao longo de toda a história, esta visão legitimada pela cultura européia, justificou todo ação de exploração, massacre, conversão, imposta à estes povos tradicionais. O índio tratado como o outro, constituía-se o diferente, aquele que extrapolava a concepção padrão do ocidente. Por conta desta diferença, sempre foi subjugado como inferior, negado em sua liberdade como homem.

Refletir a questão indígena é esforçar-se em enxergar as estruturas além das aparências camufladas. Descobre-se nelas o velamento instaurado e politicamente legalizado onde o indígena permanece sempre inferior. Percorrido os 500 anos, a emancipação destes povos não foi concretizada. Pelo contrário, alterou-se somente a forma de submissão. Esta pode ser percebida no próprio tratamento que se dispensa frente aos problemas que os atinge. Eles não despertam nenhuma comoção, muito menos compromisso em solucioná-los. A PEC 215, apresentada, é exemplo de manipulação política que se ergue contra os direitos conquistados.

INTERFACES DA MISSÃO NO MUNDO GLOBALIZADO

Rafael Lopez Villaseñor
rafamx65@gmail.com

RESUMO: O texto quer responder às perguntas: Quais são os efeitos da mobilidade humana? Será que os pobres encontram-se em uma situação melhor ou pior? Quem se beneficia da globalização? Quais são as consequências para a missão Ad-Gentes? A globalização tanto divide quanto une, aumentando a diferença entre os que têm e os que não têm. Para tentar responder as questões apresentamos quatro aspectos que atingem a missão no contexto da globalização: as migrações como um fenômeno próprio do nosso tempo; a economia como elemento de exclusão social; a Internet como parte das novas fronteiras tecnológicas; finalmente, a necessidade do diálogo inter-religioso diante do pluralismo religioso no processo do mundo globalizado.

ABSTRACT: The text aims to answer the following questions: What are the effects of human mobility? Does the poor are in a better or in a worse situation? Who benefits from globalization system? What are the consequences for the mission Ad-Gentes? Globalization on the one hand divides, and on the other hand unites, increasing in this way the gap between poor and rich people. Trying to give an answer to these questions, we present four aspects that concern the Mission, in this context of globalization: migration as phenomenon of our days; the economy as an element of social exclusion; Internet as part of the new technological frontiers; finally, the need for inter-religious dialogue in a context of religious pluralism and in the globalized world process.

INTRODUÇÃO

O papa Francisco quer a Igreja em saída¹: “Saíamos, saíamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo! (...) prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às

¹ Cf. FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. A alegria do Evangelho: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2013.

próprias seguranças” (EG 49). Uma Igreja em saída é uma Igreja missionária que Evangeliza. Atualmente com o fenômeno da globalização, o desafio de uma Igreja em saída é mais complexo, pois as distâncias físicas são superadas, no entanto vem o desafio de superar as diferenças culturais e sociais, esta nova realidade leva a repensar a ideia de missão e a figura do missionário. Globalização, no sentido amplo, significa o alcance global do capital, dos grandes fluxos de capital e de pessoas, a ruptura de fronteiras. Contudo a globalização não se limita apenas ao econômico, mas também às dimensões sociais, culturais, políticas e religiosas.² Logo, “a globalização, nada mais é que a extensão totalitária de sua lógica a todos os aspectos da vida”.³

A globalização tanto divide quanto une, aumentando a diferença entre os ricos e os pobres. Para aproximarmos do tema, a reflexão apresenta quatro pontos que atingem a missão *ad gentes* no contexto da globalização: as migrações como um fenômeno próprio do nosso tempo, a economia como elemento de exclusão social, a Internet como parte das novas fronteiras tecnológicas e o pluralismo religioso no processo de globalização.

A MOBILIDADE HUMANA COMO RESULTADO DA GLOBALIZAÇÃO

Através dos meios de comunicação observamos o fluxo migratório de seres humanos do norte ao sul, do leste a oeste, e dos campos à cidade, por motivos diversos. Alguns por causas econômicas, outros por fuga das repressões religiosas e políticas, assim como alguns pelas viagens exóticas, e outros pelos investimentos à exploração de recursos naturais, criando sociedades pluralizadas e reproduzindo as distintas faces dos seres humanos. Estamos todos em movimento, alguns mudando de lugar. Também não precisamos sair para viajar, é suficiente apenas entrar na Web,

² PUI-LAN, Kwok. *Globalização, Gênero e Construção da paz*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 9-10.

³ BAUMAN Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*. Zahar: Rio de Janeiro, 1999, p. 73.

percorrê-la inserindo e mesclado na tela do computador mensagens vindas de todos os cantos do globo.⁴

Parece difícil, se não impossível, encontrar um país que de alguma forma não esteja envolvido com o fenômeno do vaivém das pessoas ou das migrações. Uns como lugares de origem, outros como lugares de destino e outros ainda como lugares de trânsito, sem falar de alguns que podem, ao mesmo tempo, representar as três funções.⁵ Na globalização as pessoas estão cada vez mais em contato umas com as outras, do mesmo modo, etnias, raças, povos, religiões e nações sofrem alterações e passam a criar uma nova sociedade contemporânea, mais diversificada. Entre tanto, a globalização deve se reger também pela ética, colocando tudo a serviço da pessoa humana, criada a imagem e semelhança de Deus (EG 60).

O mundo globalizado relativiza as distâncias, por tanto ao termo de “Ad-Gentes”⁶ não é apenas entendido geográfico, mas também existencial. Existem outros tipos de distâncias como sociais, econômicas, existenciais... Os territórios tradicionais de missão deixaram lugar às áreas culturais, ou novos areópagos como âmbitos da missão “Ad-Gentes” (RMi 37)⁷ adquirindo novos sentidos. Também a missão não é mais do primeiro para o

⁴ Idem p. 85.

⁵ ANDRADE, Joachim. Interculturalidade nas comunidades religiosas: novas formas de viver. In SUSIN Luiz Carlos (org.) *Vida Religiosa Consagrada em processo de transformação*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 129.

⁶ O termo *ad gentes* tem vários significados. “De um lado, expressa o mandato explícito de Jesus de anunciar a Boa Nova a toda humanidade (cf. Mc 16,15) e a vontade de Deus de “salvar todos os seres humanos” (1Tm 2,4). Por outro, descreve, certa ambiguidade, a epopeia histórica da *missão* a todos os povos. O conceito está impregnado de uma forte visão discriminatória e etnocêntrica. Em latim existem duas palavras para dizer “povos”: *populi* e *gentes*. A primeira é referida, de alguma forma, ao “povo eleito”: “*populus Romanus victor dominusque omnium gentium*” – “o povo romano vitorioso e senhor de todas as nações”, declarou o filósofo Cícero. A segunda é dirigida aos povos bárbaros e pagãos, termo que também vem do latim *paganus*, que significa “rudes”, “toscos”, “camponeses”, “atrasados”. A partir desses pressupostos linguísticos e culturais, a missão cristã aos diferentes povos foi marcada por um senso de superioridade, pela negação do outro, pois os destinatários da missão não eram “todos” os povos, mas os povos considerados selvagens (que vivem na selva, no mato)”. RASCHIETTI, Stefano. *Ad Gentes*. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 7.

⁷ JOÃO PAULO II. (1991) *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. São Paulo: Loyola, 1991.

terceiro mundo como foi até alguns anos atrás, esta realidade inverteu-se: muitas comunidades do primeiro mundo são hoje servidas por missionários da África, da América Latina e da Ásia.

Agora são os espaços sociais e não apenas físicos que determinam os âmbitos da missão. Por tanto a missão “Ad-Gentes” pode e deve ser realizada tanto na Europa quanto na América, na Ásia, na Oceania ou na África. O rosto do Velho Continente está mudando, recebendo imigrações de pessoas pertencentes às grandes religiões como o Islã, o Budismo, o Hinduísmo... por conseguinte a missão deve estar atenta às novas realidades. A interculturalidade e multiculturalidade fazem parte dos novos desafios da missão causados pela globalização. As migrações mudam os cenários religiosos.

A globalização faz emergir novos rostos pobres. Os rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxicodependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da violência, da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados (as), os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem-terra e os mineiros. A Igreja, com sua Pastoral Social, deve dar acolhida e acompanhar estas pessoas excluídas nas esferas a que correspondam (DAP 402).⁸

Parte significativa destes rostos descritos estão marcados por processos de mobilidade humana. Apesar das marcas do sofrimento pessoal e coletivo, nem sempre é fácil para a sociedade e mesmo o estado brasileiro, perceber que estas pessoas passam por inúmeras necessidades e que até mesmo os direitos mais elementares lhes são negados.

Os migrantes e refugiados fazem uma travessia em busca da garantia mínima da própria dignidade. As migrações internacionais mais que um fluxo natural de mobilidade humana, constituem um espelho das assimetrias das relações socioeconômicas vigentes em nível planetário. São termômetros que apontam as contradições das relações internacionais e da globalização neoliberal. São causas conhecidas e aceitas para o atual processo de mobilidade humana ocasionadas pela economia globalizada. O aumento das desigualdades entre Norte e Sul no mundo. A proliferação dos conflitos e das guerras entre outras causas.

O pano de fundo do atual movimento migratório é a globalização em suas diversas expressões, positivas e negativas. Descrevendo como a globalização neoliberal tem sido perversa para os empobrecidos, principalmente aqueles que não são nativos dos países do Norte desenvolvido. Além das guerras e dos massacres tribais, a proliferação de exércitos de guerrilheiros ou gangues de criminosos e traficantes de drogas posando de defensores da liberdade, ocupados em dizimar as fileiras uns dos outros, assim milhares de pessoas são tiradas de seus lares, assassinadas ou forçadas a buscar a sobrevivência fora das fronteiras de seu país e muitos deles forçados a serem refugiados. Sem falar nos jovens, que não conseguem emprego e não têm perspectivas sendo obrigados a migrarem em busca de melhores condições de vida.

Inumeráveis jovens do continente passam por situações que os afetam significativamente: as sequelas da pobreza, que limitam o crescimento harmônico de suas vidas e geram exclusão; a socialização cuja transmissão de valores já não acontece primariamente nas instituições tradicionais, mas em novos ambientes não isentos de uma forte carga de alienação; e sua permeabilidade às formas novas de expressões culturais, produto da globalização, que afeta sua própria identidade pessoal e social. São presa fácil das novas propostas religiosas e pseudo-religiosas. As crises, pelas quais passa a família hoje em dia, produz profundas carências afetivas e conflitos emocionais (DAP 444).

Muitas vezes, os migrantes são vistos como ameaça no mercado de trabalho e como responsáveis pelo aumento da violência.

⁸ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

Com esta visão, os governos e a própria sociedade se tornam cada vez mais restritivos à entrada de estrangeiros e adotam como solução o estabelecimento de mais restrições, mais leis, iludidos de que ali está a forma de resolver a questão migratória, vista como problema. Migrar é uma decisão forçada que tem suas causas econômicas, sociais, políticas, naturais ou induzida pelas máfias do tráfico humano. Por isso, frente a esta forma de globalização, como cristãos somos chamados para promover uma globalização diferente, marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito aos direitos (DAp 64).

A globalização, sendo um termo aplicado primeiramente e principalmente à economia, é um fenômeno que atualmente abrange todas as áreas da vida das pessoas e das sociedades. Como a missão da Igreja pode contribuir na sociedade atual para que os efeitos negativos da globalização, sobretudo econômica, sejam neutralizados. A Igreja e a missão da igreja não podem estar de fora na reflexão sobre a globalização.⁹

Uma das características mais desconcertantes do mundo globalizado consiste na aceleração das mudanças culturais e tecnológicas. A expressão genérica, mudanças culturais, visando condensar um complexo de situações humanas geradoras de incerteza, desorientação e medo difuso patentes tanto na esfera pública das relações humanas quanto na privada. O sintoma de nossa desorientação dentro de um mundo que não mais compreendemos e que de resto nos priva de referenciais sustentáveis, é o dos pais carentes da mais elementar autonomia educativa. É irônico que uma das promessas e realizações parciais da modernidade, o princípio da autonomia individual, tenha desaguado na realidade sem leme e vela que é o barco da família contemporânea.¹⁰

⁹ Cf. GARCIA, L. M. *Missão Ad-Gentes e Globalização: Desafios para a Igreja no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2006.

¹⁰ BAUMAN Zygmunt. *Vida em Fragmentos: Sobre a ética pós-moderna*. Zahar: Rio de Janeiro, 1999.

A GLOBALIZAÇÃO E A ECONOMIA DE EXCLUSÃO

A globalização é a palavra de moda, é o destino irreversível do mundo, afeta a toda a humanidade, isto é, estamos todos sendo globalizados. A globalização tanto divide como une, as causas que causam a divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo. Um dos processos da globalização é a progressiva separação e exclusão.¹¹ Este processo deu mais oportunidade aos extremadamente ricos de ganhar dinheiro mais rápido. Utilizam a mais recente tecnologia para movimentar largas somas de dinheiro mundo afora com extrema rapidez e especular com eficiência cada vez maior. Infelizmente, a tecnologia não causa impacto nas vidas dos pobres do mundo. A globalização é um paradoxo é muito benéfica para muitos poucos, mas deixa de fora dois terços da população mundial.¹²

A globalização criou uma economia excludente em que grande parte da humanidade vivem na pobreza. Os pobres são massa excludente, “são retratados como desleixados, pecaminosos e destituídos dos padrões morais”.¹³ A mídia colabora ao apresentar, um público ávido por sensações, retratos chocantes de criminalidade, infetados pelas drogas e pela promiscuidade sexual que buscam abrigo em lugares públicos e ruas perigosas. Os pobres são os suspeitos de sempre, principalmente quando uma falha for detectada e revelada à sociedade.

Existe um forte contraste entre riqueza e pobreza, ricos e pobres, uns poucos têm muito e a grande maioria da população mundial não têm quase nada. Os pobres cada vez mais pobres vivendo na miséria e na marginalização coexistem com a riqueza e o desenvolvimento econômico. A vida econômica das grandes empresas multinacionais faz do mundo todo um grande super-

¹¹ Cf. BAUMAN Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*, pp 7-8.

¹² Ibidem p.79

¹³ BAUMAN Zygmunt. *Vida para o consumo, a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p 162.

mercado, onde tudo se vende e tudo se compra. O papa Francisco pede de dizer não a uma economia da exclusão, à economia que mata. O ser humano é visto apenas como um bem de consumo, descartável, resíduo, sobra.... Para se poder apoiar num estilo de vida que exclui os outros ou mesmo entusiasmar-se com este ideal egoísta, desenvolveu-se uma globalização da indiferença, uma cultura do bem-estar que anestesia-nos, já não choramos à vista do drama dos outros, responsabilidade de outrem, que não nos incumbe (cf. EG 53-54). Assim a adoração ao bezerro de ouro (Ex 32,1-35) encontra uma cruel versão no dinheiro, na economia sem rosto (cf. EG 55-56).

A globalização financeira, com predomínio econômico coloca em segundo plano muitos aspectos do processo de aproximação das pessoas e das nações. A questão da mobilidade humana é tratada apenas como fluxo de mão de obra barata e mercantilista em função de interesses meramente econômicos e financeiros. O ser humano é reduzido a mercadoria, o que é degradante. O não pertencimento à sociedade de consumo transforma a homens e mulheres em sobrantes e descartáveis.¹⁴ Em outras palavras, a sociedade moderna de produtores foi aos poucos transformada em uma sociedade de consumidores. Nessa nova realidade social, as pessoas se tornam ao mesmo tempo se tornam produtores de mercadorias e ao mesmo tempo também as próprias mercadorias que promovem.

A globalização segue a dinâmica de concentração de poder e de riqueza em mãos de poucos. A pobreza leva ao processo de degradação social que nega as condições mínimas de vida humana. A soma do resultado “fome igual a pobreza”, derivam outros fatores que “enfraquecem os laços sociais” e passam a destruir também, os laços afetivos e familiares.¹⁵ Concentração não só dos recursos físicos e monetários, mas sobretudo de informação e dos recursos humanos, o que produz a exclusão de todos aqueles não suficientemente capacitados e informados, aumentando as desi-

gualdades que marcam tristemente nosso continente e que mantêm na pobreza uma multidão de pessoas. O que existe hoje é a pobreza de conhecimento e do uso e acesso a novas tecnologias. Por isso é necessário que os empresários assumam sua responsabilidade de criar mais fontes de trabalho e de investir na superação desta nova pobreza (DAp 62).

Uma das consequências na era da globalização é a destruição sistemática do meio ambiente, especialmente dos países em desenvolvimento. “Os recursos da terra estão a ser depredados também por causa de formas imediatistas de entender a economia e a atividade comercial e produtiva” (LS 32).¹⁶ O afã de lucro das grandes empresas e multinacionais não respeita o hábitat das pessoas e dos outros seres vivos do planeta. Por isso é necessária uma reforma financeira, que deve ter uma mudança em favor dos pobres (EG 58). Neste sentido o papa Francisco deseja uma Igreja comprometida com os pobres, pobre para os pobres, mas, além de ser pobre para os pobres, valente na hora de denunciar o atual sistema econômico, injusto desde a raiz (EG 59).

O crescimento do poder dos grandes grupos econômicos multinacionais e o enfraquecimento da política faz com que o Estado perca importância e poder nas decisões internas e econômicas. A responsabilidade social do Estado reduz-se a combater a miséria com programas assistenciais sem atacar profundamente as causas profundas.¹⁷ A globalização é formada por uma sociedade de consumidores. Parece que a identidade somente pode ser consolidada quando se adquire o objeto que todo mundo compra. Nessa realidade o consumidor entra em conflito pela amplitude das escolhas que estão disponíveis ao seu redor, a angústia da tomada de decisão correta frente às diversas alternativas, a responsabilidade pela decisão e o risco assumido, fazem o processo do consumo cíclico e interminável. O ser humano é considerado como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a

¹⁴ Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Zahar: Rio de Janeiro, 2007, p. 39.

¹⁵ Cf. BAUMAN Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*, p 81.

¹⁶ FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si, sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus, 2015.

¹⁷ Cf. GARCIA, L. M. *Missão Ad-Gentes e Globalização: Desafios para a Igreja no Brasil*.

cultura do descartável (cf. EG 53). Entretanto, não se pode tolerar mais o fato de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome. Isto é desigualdade social. Hoje, tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, onde o poderoso engole o mais fraco. Em consequência desta situação, grandes massas da população veem-se excluídas e marginalizadas: sem trabalho, sem perspectivas, num beco sem saída” (EG 53).

O poder econômico foi extremamente abalado e não existem maneiras de se governar a partir de ideologias políticas e interesses soberanos da nação. A globalização impõe seus preceitos de forma totalitária e indissolúvel, impondo pressões que o Estado não é capaz de dirimir, ou seja, alguns minutos bastam para que as empresas e a Nação entrem em colapso.¹⁸

Enfim, vivemos numa sociedade consumista, na qual a sociedade vê as pessoas na condição básica de consumidores, reforçando estilos de vida pautados em estratégias consumistas e rejeitando a formação cultural. Para Bauman¹⁹, ao longo da história os homens foram vistos e treinados como força de trabalho, agora o são para serem consumidores e frequentarem espaços como shoppings e ruas comerciais, agindo como que por vocação, não distinguindo classes, gêneros ou etariedade, onde todos consomem pelo status, e os ricos ratificam sua hegemonia e os pobres lutam para não serem humilhados totalmente. Portanto, consumir significa investir na auto afiliação social, almejando obter qualidades para ser pretendido, mesmo que isso seja um ato inconsciente. Na sociedade de consumo as pessoas escolhem quem querem ser, mas somente se tiverem condições financeiras para isto, o que é referenciado como uma espécie de liberdade e uma emancipação soberana; mas na verdade, é o inverso, pois o homem é destituído de sua subjetividade, enfraquecido e minado de suas raízes. Estas ações são legitimadas pelo neoliberalismo que confere amplos poderes ao mercado.

¹⁸ Cf. BAUMAN Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*, p 19.

¹⁹ Cf. BAUMAN Zygmunt. *Vida para consumo*.

Bauman crítica o consumismo, afirmando que não é algo natural, mas determinado por instituições que o desenvolveram até chegar ao nível em que se encontra atualmente e, se na sociedade de produtores o trabalho tornou-se alienado, na sociedade de consumidores o consumismo recebe esta classificação. O consumismo associa felicidade à satisfação de necessidades criadas pelo sistema capitalista, em volume e intensidades crescentes, levando ao surgimento de um ambiente líquido moderno. Nesta perspectiva, as pessoas organizam suas vidas de acordo com significados que querem alcançar, num movimento que leva a alimentar-se de bens e de capitais que são instigados pelo signo presente em cada mercadoria.

A EVANGELIZAÇÃO DIANTE AS NOVAS FRONTEIRAS TECNOLÓGICAS

A globalização se caracteriza por uma sociedade dominada pelas tecnologias de informação, entre as quais destaca-se a Internet. A sociedade está conectada em rede, criando novos paradigmas nas relações sociais, econômicas e políticas. O comércio e a publicidade encontram na Internet um futuro promissor, enquanto as demandas políticas parecem também extravasar para o meio eletrônico das mais diferentes formas. Esse novo contexto digital trouxe rigorosas mudanças também, na maneira de conceber a Evangelização. Então, podemos nos perguntar: quais são as consequências das novas fronteiras para a Evangelização? Como fazer para que as novas tecnologias estejam a serviço da evangelização? Sem dúvida as novas plataformas de comunicação são um potencial para a Evangelização, mas se não forem bem usadas, podem ser também ameaça. Trazem a vontade de conhecer, de se fazer conhecer e de novas relações humanas.

O desenvolvimento dos meios de comunicação, em especial a Internet, alterou a maneira de transmissão e recebimento da informação. Assim, até alguns anos atrás se pensava que o Evangelho tinha alcançado a maior parte do mundo, mas com a chegada das novas tecnologias, encontramos novas fronteiras que desafiam a evangelização, essa nova realidade vai além do tempo

e do espaço físico. Na atualidade “as distâncias já não importam, ao passo que a ideia de uma fronteira geográfica é cada vez mais difícil de sustentar no mundo real”.²⁰

Entretanto, a globalização ficou desterritorizada através das novas tecnologias. Hoje em dia essa globalização aparece de maneira clara e nítida por meio da Internet. O exemplo mais concreto da globalização desterritorizada é o Google, que aparece como onisciente, onipotente e onipresente. A empresa com quase reverência divina. Ela põe ao nosso alcance recursos até pouco tempo imagináveis, parece ser o modelo para tudo e a solução de todos os problemas. Inclusive o Google apresenta-se com a “missão consiste em organizar toda a informação do mundo e torná-la universalmente acessível e útil”.²¹

Conhecimentos e informações na era digital são difundidos rapidamente e facilmente acessíveis, propiciando novas maneiras de pensar e aprender. As possibilidades oferecidas pelos novos meios são excelentes oportunidades inéditas de estabelecer relações e construir comunhão, mesmo se não dispensam reflexões, encaminhamentos e ordenamentos quanto às extraordinárias potencialidades da Internet e a complexidade de suas aplicações. A inteligência humana tem que estar a serviço do bem integral, tanto da pessoa quanto da humanidade. Aliás, as possibilidades de saber coisas com mais agilidade, não dispensando ninguém, nem as instituições de abraçar, mesmo com muitos investimentos a prática nesse areópago digital. A força de uma rede social marca a importância do conhecimento compartilhado e a interação. Em tempos de globalização, por exemplo, quem não tem Internet, e não está integrado nas redes sociais, está excluído em relação aos que possuem. Entretanto, as ferramentas tecnológicas se tornaram uma febre global que globalizam a humanidade.

²⁰ BAUMAN Zygmunt. *Globalização, as consequências humanas*. Zahar: Rio de Janeiro, 1999, p. 19.

²¹ VAIDHYANATHAN Siva. *A Googlelização de Tudo*. Cultrix, São Paulo, 2011, p.16.

Se analisarmos um pouco o tema, nos reparamos que, a empresa Google não é criadora ou autora dos conteúdos nem os hospeda diretamente em seus servidores. Mesmo que estes serviços sejam gratuitos, o Google hospeda os conteúdos nos seus computadores e utiliza as informações pessoais dos usuários para criar perfis de consumo que possa vender com lucro aos seus anunciantes. Vem daí sua responsabilidade

*O Google não hospeda o conteúdo relevante. O conteúdo fica hospedado em servidores ao redor do mundo, executado por outros e a eles pertence. O Google simplesmente envia suas ananhas (um pequeno programa que ‘rasteja’ pela Internet, seguindo hyperlinks de um arquivo a outro) para que encontrem e copiem em seus próprios servidores, de modo que possa oferecer links para o conteúdo original por meio de pesquisa na rede.*²²

O poder cultural e comercial do Google ficou muito claro. A empresa tem todos os dados dos usuários, criando impactos positivos e negativos da concepção e da expansão para o mundo jornalístico e da publicidade.²³ De tal modo a googlelização atinge e globaliza três grandes áreas de interesse da conduta humana: “nós” através dos efeitos do Google sobre nossas informações pessoais, nossos hábitos, opiniões e valores; “o mundo” através da globalização de um estranho tipo de vigilância e daquilo que chamo de imperialismo infra estrutural; e “o conhecimento” por meio de seus efeitos sobre o uso de um vastíssimo agregado de conhecimentos acumulados em livros, bases de dados on-line e na Internet.²⁴

²² Ibidem, p. 17.

²³ Na era anterior ao Google, as empresas criavam produtos que vendiam aos clientes por meio de uma propaganda que levava informações a compradores potenciais. O Google reconfigurou totalmente esse modelo. Seu próprio produto, como afirmei, é na verdade a atenção e a lealdade de seus usuários. Ao mesmo tempo que fornece a seus usuários as informações que eles procuram, aparentemente sem cobrar por elas, o Google coleta gigabytes das informações pessoais e o conteúdo criativo que milhões de usuários seus fornecem gratuitamente à rede todos os dias, e vende essas informações a anunciantes de milhões de produtos e serviços. Através de seu principal programa de publicidade, o AdWords, o Google faz um leilão relâmpago entre os anunciantes, para determinar qual deles será colocado no topo da lista de anúncios na parte superior ou inferior da coluna à direita de resultados de busca. Idem, p.15.

²⁴ Ibidem, p. 16.

Ocorre que “quando usamos o Google para encontrar coisas na rede, o Google usa nossas pesquisas para encontrar coisas sobre nós”. A compreensão, portanto, é de que os usuários do Google são seus produtos e não seus clientes. De fato, “o negócio central do Google não é a simplificação das consultas, mas a venda de espaço publicitário”.²⁵ Por meio da coleta de informações pessoais, esta empresa é capaz de agradar até mesmo as pequenas empresas, que precisam escolher seus anúncios com cuidado, por meio do apontamento de consumidores potenciais.

A venda de informações dos usuários às empresas de publicidade é a maneira como o Google ganha dinheiro. Enquanto coleta informações dos seus usuários para aperfeiçoar os resultados de sua ferramenta de pesquisa, o Google “vai se convertendo na lente através da qual vemos o mundo”. De tal modo, os internautas que frequentam sites de redes sociais têm mais em comum com o que podemos imaginar com sistemas de controle de imigração e recursos tecnológicos que permitem a empresas um atendimento cada vez mais personalizado a seus clientes.²⁶ Por tanto, a empresa Google conseguiu a façanha de conquistar a credibilidade de seus usuários porque, de fato, possibilitou que a Internet passasse a ser utilizada de maneira prática e objetiva. Não se pode viver sem o Google pois sem ele a pesquisa seria tudo mais complicada e difícil:

*Para quem vive mergulhado num oceano de dados, palavras, sons e imagens, o Google tornou-se uma benção. Mais do que nos guiar, ajudando-nos a encontrar respostas e oportunidades, ele elimina o ruído: ao parecer adivinhar com razoável exatidão aquilo de que realmente precisamos, o Google impede que nossa atenção seja desviada por milhões de documentos que poderiam atender às nossas necessidades. Portanto, neste começo do século XXI é quase impossível cogitar de uma vida privilegiada, conectada e relevante sem o Google, que se tornou uma parte necessária – aparentemente natural – de nosso cotidiano.*²⁷

²⁵ Idem, p. 17.

²⁶ Cf. BAUMAN Zygmunt, *Vida para consumo*.

²⁷ VAIDHYANATHAN Siva. *A Googlelização de Tudo*, p. 21.

Existe uma ética seguida pela empresa, que tem como lema “não fazer o mal.” O Google não é mau, também não é bom e muito menos é neutro. O perigo seria a confiança excessiva depositada nele. Não nos torna mais inteligentes. Também não nos torna mais burros. É uma empresa de capital aberto, voltada para o lucro, que nos oferece conjuntos de ferramentas que podemos usar de maneira inteligente ou não.²⁸ Parece que o algoritmo de busca do Google é tão inteligente que parece ler a mente do usuário, e com isso, fornecer respostas adequadas. O perigo ocorre quando o usuário passa a confiar demasiadamente nessas respostas como únicas possíveis.²⁹

O Google nos avalia e constrói seus sistemas e serviços de modo a satisfazer nossos desejos e fraquezas. Funciona para nós porque ele parece ler nossa mente e, em certo sentido, é o que faz. Ele adivinha o que uma pessoa está procurando com base nas buscas feitas por ela e por outros iguais a ela.³⁰ Quanto mais o Google souber de nós, mais eficientes serão seus serviços de propaganda. Entender a natureza desse armazenamento de perfis e da segmentação do consumidor é o primeiro passo para entender a googlelização de nós. Quanto o Google sabe sobre nós? Quantos dados ele conserva, quantos descarta? Por quanto tempo essas informações são mantidas? E por que motivo? Enfim, o Google é um sistema de vigilância quase universal, embora funcione de modo tão discreto que às vezes se torna praticamente imperceptível.³¹

O Google é uma empresa que joga nas regras da economia de mercado globalizado e faz isso muito bem, utilizando de forma estratégica as tecnologias que domina e produz. Embora seja uma empresa confiável do ponto de vista do mercado, seu poder e influência exacerba os defeitos e resíduos de um sistema injusto e ver-

²⁸ Ibidem p. 18.

²⁹ CAMAZZOTO & NASCIMENTO. “Googlelização” da sociedade informacional como desafio para cibercidadani@. *Democracia Digital e Governo Eletrônico*, Florianópolis, n° 10, p. 59-75, 2014.

³⁰ VAIDHYANATHAN Siva. *A Googlelização de Tudo*, p. 66.

³¹ Ibidem, pp. 98-99.

ticalizado, potencializando as consequências das diferenças econômicas, tecnológicas e de poder, entre a empresa e seus usuários.³²

Portanto, o mundo virtual cibernético, não é oposto ao mundo real, mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado. É um dos princípios vetores da criação da realidade³³, isto é, o virtual é parte do mundo real, tem suas consequências no real e vice-versa. Este não é desconectado da realidade, pelo contrário, trata-se de um espaço intermediário que faz parte da cultura contemporânea. O virtual tem suas implicações diretas com o mundo real. Inclusive, as redes sociais ao mesmo tempo em que informam, também deformam.

Enfim, a Internet traz muitas possibilidades, como a troca de experiências, o compartilhamento de informações em tempo real, o encurtamento das distâncias geográficas, além da comunicação ágil, direta e instantânea. Logo, devemos pensar como podemos usar as novas fronteiras tecnológicas globalizadas em prol da missão. Somos convidados à leitura adequada dos sinais dos tempos e para o discernimento com maturidade, para a utilização de forma benéfica as novas ferramentas, como a potencialidade da Internet, das redes sociais e das novas tecnologias. Algumas palavras como “perto” e “longe”, “dentro” e “fora”, perderam o sentido que carregavam antigamente referentes à geografia, e ganharam outra dimensão: certeza e incerteza, autoconfiança e hesitação, situações problemáticas ou não.

A NECESSIDADE DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO MUNDO GLOBALIZADO

As migrações na atualidade mudaram o panorama religioso; por tanto os muçulmanos na Europa “cristã e secularizada”, são quase de dez por cento da população, claro deixando fora a Turquia. Na América Latina são mais de seis milhões de muçulmanos, destes, 1,5 milhões vivem no Brasil e 0,7 milhões na

Argentina. Para além dos números, o islã tem, gradualmente, se tornada cada dia uma religião mais forte e mais globalizada através das migrações. Recentemente foram abertas mesquitas no México, na Colômbia e na Venezuela. Essa nova realidade leva a pensar a necessidade do diálogo Inter-religioso, em uma mudança de paradigma da missão. Logo vem o questionamento: como ser missionário num mundo multicultural e pluralista? A globalização para o missionário é trabalhar para que exista uma verdadeira comunhão entre as pessoas.

Portanto, a globalização reforçou o pluralismo religioso. Está nova realidade cria uma nova concepção da missão que a envolve no diálogo com as diversas religiões e compreensões plurais de vida. Para o missionário coloca-se o desafio de passar da tolerância religiosa para o reconhecimento da legitimidade das diversas religiões. É neste aspecto que a questão da missão se põe como um ponto delicado pois é na missão que o cristianismo, de certa forma, (re)constrói a sua identidade, se refaz, se relança para o futuro.

Diante do pluralismo religioso em tempos de globalização e grandes migrações, é cada vez mais necessário o diálogo ecumênico e inter-religioso. Com a modernidade, pode-se reivindicar a capacidade das religiões de se abrirem ao reconhecimento positivo umas das outras, o que se tornou hoje, para elas, um critério de legitimidade. De fato, no Ocidente “cristão”, a abertura ao outro, em grande parte imposta pelas condições históricas, deu origem ao ecumenismo, exigência do pluralismo religioso no âmbito das Igrejas cristãs. De tal modo, no caso do diálogo inter-religioso, a construção da unidade no cristianismo tem como pressuposto o reconhecimento da legitimidade das diversas demissões cristãs.

A teologia do pluralismo religioso propõe um teocentrismo, segundo o qual o cristianismo deixa de ser o “único e exclusivo meio de salvação” e as religiões não cristãs aparecem como instâncias legítimas e autônomas de salvação, como religiões verdadeiras. O centro seria Deus e não Jesus Cristo.³⁴ Este modelo

³² CAMAZZOTO & NASCIMENTO. “Googlelização” da sociedade informacional ...

³³ LÉVY, Pierre. *O que é virtual*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 17-18.

³⁴ TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas. 1995, pp. 58-59.

sustenta que Cristo é o caminho, mas não o único caminho para chegar a Deus. Cristo não é o único mediador. A salvação não necessariamente tem de passar pela Igreja ou por Cristo.³⁵ Outras mediações seriam mediações em-si, sem a necessidade de passar, ainda que implicitamente, por Cristo.³⁶ As religiões seriam mediações em-si de salvação e o cristianismo seria também uma religião com estas características.

Não é a religião que salva; é Deus o único Salvador. Todas as religiões participam da salvação de Deus, cada uma por si mesma e a seu modo. Não há uma religião que esteja no centro do universo religioso. No centro está somente Deus, as religiões giram em torno de Deus.³⁷ A ideia principal é Deus que se faz presente na história das culturas humanas e nas diversas tradições religiosas. Segundo Jacques Dupuis³⁸, há várias posições dentro da teologia, desde a que afirma que Jesus Cristo não é considerado constitutivo nem normativo da salvação, até uma forma moderada que resguarda o caráter normativo de Jesus Cristo, mesmo abandonando o seu traço soteriológico constitutivo e universal.

³⁵ A tese de Karl Rahner sobre os “cristãos anônimos” e as conclusões do Seminário de Bombay, na Índia, sobre o valor das religiões não-cristãs, no final de 1964, tinham difundido muita incerteza a respeito. O Concílio Vaticano II rebate firmemente com a tese clássica da doutrina, que existe um só Deus e um só Mediador, e que a Igreja é necessária para a salvação.

³⁶ Para Ranher “Cristão anônimo” diz respeito àquela relação “de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação, assim sendo, também com Jesus Cristo existe e deve existir na pessoa, que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com Deus da auto comunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar. Ao lado desse cristianismo anônimo, existe o cristianismo pleno, consciente de si mesmo na audição crente da palavra do evangelho, na profissão de fé da Igreja, nos sacramentos e no exercício expresso da vida cristã, que se sabe em referência a Jesus de Nazaré”. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 360-361.

³⁷ VIRGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo Religioso: para uma releitura do Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 64

³⁸ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões, do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 109-111.

Uma corrente teológica sem ser exclusivista³⁹ ou inclusivista⁴⁰ acredita numa unicidade revelada de Jesus. Jesus vem se afirmando como único, mas de uma unicidade caracterizada por sua capacidade de incluir e ser incluído com outros personagens religiosos únicos. Sem Jesus não faltaria à graça de Deus e sim a manifestação decisiva da mesma.⁴¹ Uma outra visão pluralista mais moderada considera o modelo teocêntrico como o mais promissor para uma válida reinterpretação da doutrina cristã e um diálogo religioso mais autêntico.⁴² Para outros teólogos como Hans Kung⁴³, todas as religiões contêm verdades. Se uma religião é verdadeira não exclui a existência de verdades em outras religiões ou a “possibilidade das outras religiões virem complementar, corrigir e aprofundar a religião cristã”.

Como consequência da elaboração de uma teologia pluralista surgiu o ecumenismo e o diálogo inter-religioso que aponta e demonstra a possibilidade de um horizonte de conversação alternativa; indica que a violência religiosa não faz parte da es-

³⁹ O exclusivismo realça a confissão da própria fé ou a afirmação da posição religiosa pessoal, exclui a possibilidade de qualquer outra religião que compartilhe a verdade e o acesso à transcendência de forma igual. As outras tradições são vistas como diversos graus de erro e de confusão. Tal exclusivismo pode ser absoluto quando as outras tradições são vistas como sob o poder do mal ou vinculadas ao erro. Quando é menos categórico, reconhece elementos de verdade e valor fora da própria religião, mas mantém a afirmação de que só ela possui a verdade integral. No caso do catolicismo, a Igreja se define como a única depositária da verdade absoluta e da salvação, com caráter de validade exclusiva e universal para todos os tempos e povos e todos aqueles que não pertencem a ela estão no erro e na ignorância religiosa.

⁴⁰ O inclusivismo tem uma visão positiva com relação às outras religiões e crenças e reconhece nelas a mediação salvífica, embora de maneira deficiente e incompleta. Alguns teólogos pensam que as religiões não-cristãs vão ao encontro do Cristianismo, mesmo sem o saber. Elas contêm de forma parcial os ensinamentos divinos que se tornaram visíveis em Jesus Cristo. Esta posição teológica é a mais adaptada pelo cristianismo, pela teologia e pelos Documentos da Igreja.

⁴¹ Nesta corrente o principal representante é o teólogo evangélico John Hick.

⁴² O principal representante é o teólogo Paul Knitter. Ele faz uma clara distinção entre Reino de Deus e Igreja com objetivo de superar o exclusivismo e assim chegar ao pluralismo.

⁴³ KUNG, Hans. *A igreja*. São Paulo: Paulinas 1981, p. 367.

sência da religião, mas constitui um desvio ou traição do dinamismo mais profundo que anima a relação do ser humano com o Absoluto. Baseia-se na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade. Sem desconhecer a singularidade das diferenças, o diálogo aposta na possibilidade da renovação das relações inter-religiosas pelo encontro. Haveria um conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento. Este relacionamento inter-religioso ocorre entre fiéis que estão enraizados e comprometidos com sua própria fé, mas igualmente disponíveis ao aprendizado com a diferença.⁴⁴

O Papa Francisco solicita uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não-cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados. Este diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo, é um dever para os cristãos e também para outras comunidades religiosas, diz o papa. Assim aprendemos a aceitar os outros, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir. Com este método, poderemos assumir juntos o dever de servir a justiça e a paz, que deverá tornar-se um critério básico de todo o intercâmbio (EG 250). A verdadeira abertura para o diálogo com as outras religiões implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas disponível para compreender as do outro e sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos. “Longe de se contraporem, a evangelização e o diálogo inter-religioso apoiam-se e alimentam-se reciprocamente” (EG 251).

O diálogo inter-religioso não se constitui em algo isolado ou conjuntural. Trata-se, antes de tudo, de uma opção de vida, de uma atitude permanente frente ao fato religioso plural. É um

projeto teológico de longo alcance e uma experiência inter-espiritual inseparável das experiências de libertação. O diálogo deverá desembocar na elaboração de uma teologia das religiões que seja libertadora, ou seja, que recupere os elementos libertadores presentes em todas as tradições religiosas, e não somente na religião cristã. Estando o próprio Deus presente em todas as religiões, a atitude deveria ser a minha religião é verdadeira, mas também a tua. Deus é sempre maior do que a nossa compreensão; por isso, devemos completar-nos.

O diálogo inter-religioso acontece especialmente com as três grandes religiões monoteístas (DAp 137), formadas pelo judaísmo, pelo islamismo e pelo cristianismo. Dentro do cristianismo, há reconhecimento e gratidão ao povo judeu, que nos une na fé no único Deus e sua palavra revelada no Antigo Testamento. “São muitas as causas comuns que na atualidade exigem maior colaboração e respeito mútuo” (DAp 235). Apesar dos desencontros, os judeus são considerados irmãos na fé bíblica. O diálogo inter-religioso se dá entre religiões e crenças diferentes, no qual as religiões devem se encontrar num plano de igualdade para “explicitar e promover a salvação já operante no mundo” (DAp 236). O diálogo, não se realiza na problemática exclusivamente religiosa, mas assume a sua corresponsabilidade na resposta aos problemas da humanidade como “a colaboração para o bem comum, supere a violência, eduque para a paz e para a convivência cidadã” (DAp 239). Aliás, “o diálogo inter-religioso é necessário para a paz no mundo” (EG 251). Neste mesmo nível se dá o diálogo na América Latina entre cultura negra e fé cristã com suas lutas pela justiça social (Cf DAp 533).

O dialogar com outras religiões “não significa que se deixe de anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo aos povos não cristãos, mas com mansidão e respeito por suas convicções religiosas” (DAp 238). Entretanto, o diálogo não pode ser uma forma de proselitismo; não se trata de uma competição por mais adeptos. Trata-se de encontrar pontos em comum entre os cristãos com as outras religiões e crenças sem pretender fazer nenhum tipo de proselitismo. Dentro das grandes religiões o Cristianismo e

⁴⁴ Cf. TEIXEIRA. *Teologia das religiões, uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995, p 188.

o Islamismo são as principais crenças que enfatizam o desejo de conversão ou proselitismo. O budismo promoveu a conversão no passado e ainda exibe níveis modestos de atividade missionária. O judaísmo dificilmente permite a conversão de novos adeptos, embora a admita, não a encoraja.

Para dialogar com o Islã é indispensável a adequada e profunda formação. O papa pede para que nós, cristãos acolhamos com afeto e respeito os imigrantes do Islã que chegam aos nossos países, tal como esperamos e pedimos para ser acolhidos e respeitados nos países de tradição islâmica. “Frente a episódios de fundamentalismo violento que nos preocupam, o afeto pelos verdadeiros crentes do Islã deve levar-nos a evitar odiosas generalizações, porque o verdadeiro Islã é uma interpretação adequada do Alcorão opõem-se a toda a violência” (EG 253). Enfim, a mobilidade humana, os meios de comunicação social, as novas tecnologias, o conhecimento das diferentes culturas, forma-se uma realidade de pluralismo religioso mais próxima, que desafiam os paradigmas da missão Ad-Gentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivemos num mundo globalizado, que desafia para uma visão universal dos problemas mundiais e econômicos. Somos cidadãos mundiais que precisam cuidar do planeta-casa e da humanidade-família. Hoje, o xaveriano é chamado, mais que nunca, por vocação, mais do que qualquer outra pessoa, a ser universal; pessoa que tem responsabilidade não só sobre si e sua comunidade, mas sobre o mundo inteiro através de suas opções, suas atitudes, sua consciência e seus compromissos. Numa época de globalização como a nossa, não é mais possível pensarmos apenas, em termos locais, regionais, nacionais ou continentais. É preciso, portanto, nos educar a uma espiritualidade universal, o que significa pensar mundialmente e agir localmente.

Como Missionários Xaverianos vem a pergunta: num mundo globalizado, numa econômica que gera exclusão social: como

viver o voto de pobreza? Como Consagrados deve ser um “voto de partilha” com os membros da comunidade e vivido na opção preferencial pelos pobres. Para nós missionários xaverianos a vida e a missão é confiada firmemente na Providência, “que age através da nossa atividade e das doações da comunidade cristã e dos benfeitores” (DGBT 163).⁴⁵ “A confiança na Providência nos convida para a gratuidade e nos afasta da ansiedade, da passividade e de toda forma de atividade puramente comercial” (DGBT 164). Como entender a Divina Providência em tempos de globalização e exclusão social? Está claro, que hoje este conceito tem diferentes sentidos de acordo com a realidade europeia, asiática, africana e latino americana, portanto devem ser contextualizados. O voto de pobreza não deve ser entendido como voto de dependência em que é preciso esperar tudo sem esforço. A dependência não é o propósito do voto de pobreza. Na prática, ele se tornou um voto de partilha, de manter todas as coisas em comum, uma forma de participar da sorte de cada um junto a um grupo com o qual se compartilhavam ideais, vivido na opção preferencial pelos pobres. “A posse privada dos bens se justifica somente para que sirva melhor o bem comum, pelo qual a solidariedade deve caminhar com a decisão de devolver ao pobre o que lhe corresponde” (EG 189).

No mundo globalizado o pluralismo religioso é um desafio positivo no campo missionário. Sabemos que as religiões exercem uma determinada função na salvação, enquanto são portadoras da presença do mistério de Cristo, do qual a Igreja católica não possui monopólio. Em outras palavras: se os membros das outras religiões se salvam não é apesar de sua pertença a tal ou qual tradição religiosa.

Também o ciberespaço deve ser um instrumento que trabalhe em favor da Animação Missionária, facilitando e agilizando a vida. Sabemos que o uso indiscriminado e sem limites pode ser prejudicial. Cabe perguntarmos: como cuidar para não cair no vício do uso excessivo de horas que poderiam ser utilizadas

⁴⁵ MISSIONÁRIOS XAVERIANOS, Diretório Geral dos Bens Temporais.

em outras atividades ainda mais produtivas, estimulantes, necessárias? Cabe salientar as redes sociais trazem inúmeras possibilidades, como a troca de experiências, o compartilhamento de informações em tempo real, o encurtamento das distâncias geográficas, além da comunicação ágil, direta e instantânea.

Como missionários somos chamados acolher o novo e aceitar que os paradigmas da missão vão mudando e portanto também tempos que adaptar o anúncio do Evangelho a esta nova realidade, o que significa pensar e atuar como congregação missionária global e internacional.

MISSÃO COMO SOLIDARIEDADE E PARTILHA

Tea Frigerio
t_frigerio@hotmail.com

RESUMO: Economia e missão binômio ligado tradicionalmente as obras e atividades apostólicas realizadas pelos missionários e missionárias. Anunciar com a economia é novo paradigma para missão. Economia não mais como filantropia, mas ordem econômica que se torna Boa Notícia porque tornar a oikos casa habitável para toda humanidade, para toda expressão de vida. O caminho a ser percorrido para os e as missionárias de vida consagrada e reler e renomear o voto de pobreza como voto de mutua sustentabilidade. A Palavra de Deus em Miqueias, a proposta de Jesus de Nazaré, o pensamento ecológico que ecoa nas palavras de Papa Francisco são os caminhos que o artigo nos convida a percorrer para sermos fieis à economia divina.

ABSTRACT: Economy and on binomial mission traditionally the apostolic works and activities carried out by missionaries. Advertise with the economy's new paradigm for mission. Economy not as philanthropy, but economic order that becomes Good News because making the oikos house habitable for all mankind, for every expression of life. The way to go for and consecrated missionary life and reread and rename the vow of poverty as voting mutual sustainability. The Word of God in Micah, the proposal of Jesus of Nazareth, the ecological thinking that echoes in Francis Pope's words are the ways that the article invites us to go to be faithful to God's economy.

INTRODUÇÃO

“O que os Evangelhos dizem repetidamente de Jesus ‘Teve compaixão’ e o que o Papa expressa com acentos fortes na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, nos estimula a orientar o nosso empenho para o próximo sexênio nos três grandes caminhos da missão: a encarnação, a solidariedade e partilha, o testemunho de comunhão e diálogo”¹

¹ TEVE COMPAIXÃO – Documento do IX Capítulo das Missionárias de Maria – Xaverianas. Parma, 2015 (Tradução do texto em português), p. 4.

Estas palavras são o compromisso das Missionárias de Maria – Xaverianas para o próximo sexênio expressas no Documento Capitular: *“Teve compaixão”*. Ouso partilhar algo daquilo que escrevemos sobre o tema: *Missão como solidariedade e partilha*.

Anunciar com a economia

Sempre mais a Igreja nos convida² a considerar a dimensão da economia, quer dizer a gestão dos bens, como uma modalidade de viver nossa fidelidade à chamada de Cristo e um sinal de seu Evangelho.

A “globalização da indiferença” torna muitos insensíveis ao drama de grão parte da humanidade; nós mesmas percebemos que talvez refreemos o passo, com a diminuição do elã apostólico, a dificuldade de nos aproximar mais do povo, a encontrar as pessoas lá onde elas vivem e a sair em direção às periferias humanas e existenciais.

O Espírito que nos chama nos doa o desejo e a alegria de ousar a mudança, vencendo o medo, para nos colocar mais radicalmente no seguimento de Jesus que se aproximou da humanidade, tocou sua carne para cura-la e para fazer do mundo uma casa onde cada pessoa seja reconhecida na sua dignidade de filha de Deus (...)

“A terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos.” (EG 183). É o sonho de Deus, a sua “economia”, quer dizer seu desejo sobre o mundo. Deus não ama a pobreza e a finalidade dos bens é o bem comum. Em Jesus que, de rico que era se tornou pobre por nós, para que nos tornássemos ricos pela sua pobreza (cf. 2Cor 8,9), manifesta-se a predileção de Deus para os pobres. Disso nasce a opção pelos pobres e o convite sempre renovado de Papa Francisco de ser uma igreja pobre para os pobres (cf. EG 198).

Movidas pela compaixão de Jesus

O evangelho da misericórdia abre ouvido e coração para acolher o grito dos nossos irmãos e irmãs, compartilhando com alegria os bens, as ideias, as energias positivas, nos mesmas, o nosso tempo, a

nossa vida, sentando à mesma mesa e comendo do mesmo pão. Permanecer indiferentes, não nos aproximar, nos coloca fora da vontade do Pai e do seu projeto e na tristeza (cf. Cf. CV, 19.34; EG, 2)

Somos chamadas a nos sentir interpeladas pela compaixão de Jesus, a tocar as pobreza que ferem, para lenir, nos gastar, pagar de pessoa com toda ternura, criatividade, afeto e aqueles gestos que são próprios do nosso ser mulher.

“Vai, vendi o que tens, dá aos pobres; vem a Segue-me!”, disse Jesus (Mc 10,21). A solidariedade é bem mais de que alguns atos de generosidade: trata-se de colocar os bens em círculos para vida de todos, combatendo em nós mesmos a lógica da posse e do consumo. É a condição para poder seguir Jesus (...)

Numa sociedade globalizada que nos aproxima, mas que nem sempre nos faz irmãos/irmãs, é pedido as nossas comunidades de serem escolas de fraternidade onde cada uma se faz dom a outra na gratuidade e junto ser dom para os que vivem ao nosso redor, fazendo assim acontecer no mundo a beleza do sonho de Deus (...)

A novidade, o desafio está no título: *anunciar com a economia*. A economia não é mais mero meio para realizar a missão, mas se torna conteúdo do anúncio. A economia não é mais algo que suja e da qual se deve fugir, mas é um *locus* da missão, do anúncio. Isso me leva a ligar economia a voto de pobreza. E é por este caminho que minha reflexão vai enveredar.

MIQUÉIAS 6,1-8: O CAMINHO QUE AGRAÇA A DEUS

Na igreja foram escritos tratados apresentando a ‘vida consagrada’ como vida de perfeição, de santidade, meta alcançada pela vivência dos votos. Ao concentrar nossos esforços nessa ascese esquecíamos-nos de viver a profunda intuição que marcou a vida consagrada desde sua gestação pelos padres e madres do deserto: recuperar o sonho de Deus que é sonho de gratuidade e misericórdia, da religiosidade da vida.³

² Cf. BENTO XVI. *Caritas in veritate* (CV), 29.06.2009; FRANCISCO. *Evangelii gaudium* (EG), 24.11.2013; Simpósio internacional organizado pela Congregação para os Institutos de vida consagrada e as Sociedades de vida apostólica (CIVCSVA) sobre o tema: “A gestão dos bens eclesiais a serviço do Humanum e da missão da Igreja”, realizado a Roma 8-9 março 2014 por vontade de Papa Francisco.

³ FRIGERIO, Tea. Re-encantar-se no princípio ... In: *Convergência*, Revista da CRB n. 420 e 421, ano 2009.

No sentido comunitário da vida, os votos não são privilégios, mas uma necessidade histórica. Num texto do profeta Miqueias, encontramos palavras inspiradoras que respondem a uma interrogação e que são palavras luminosas para perceber que a vida de votos não é exclusividade da vida consagrada, mas um estilo de vida a qual toda humanidade é convocada:

*“Como me apresentarei a Iahweh,
e me inclinarei diante do Deus do céu?*

...

*“Foi-te anunciado, o que é bom,
e o que o Iahweh exige de ti:
nada mais do que praticar o direito,
gostar do amor
e caminhar humildemente com teu Deus!” (Mq 6,6-8).”*

O profeta empresta sua voz primeiramente ao fiel que se interroga como se apresentar na frente de Deus, e a partir de sua visão distorcida da religião, qualquer oferenda parece inadequada. Depois o profeta empresta sua voz ao Senhor que manifesta seu pensamento sobre o que é religião e lhe indica o caminho que lhe agrada:

- Praticar o direito, a justiça = pobreza.
- Gostar do amor - Amar com ternura = castidade
- Caminhar humildemente com teu Deus = obediência.

É claro que o profeta Miqueias não pensava nesta direção, é uma releitura possível que podemos fazer a partir do nosso chão.

Estão aqui delineados os três votos que irão caracterizar a vida consagrada mais tarde. Notamos que são caminhos para viver plenamente o ser religioso, não de um grupo seletos, mas do povo. Ser religioso é um estilo de vida que une o povo na resposta ao seu Deus e não que cria separações, grupos seletos. São palavras que convocam a construir um estilo, a tecer relações de vida harmoniosas, que libertam e libertam a história.

Ao olharmos para Jesus percebemos que todo o seu ser e agir aponta para um estilo de vida centrado nas relações e numa nova responsabilidade que nos faz mergulhar dentro da história para compartilhar o sonho de Deus (Hb 1,1-2).

Deus sonhou, sonha? Qual é seu sonho? Vislumbramos o sonho de Deus nas palavras do profeta Miqueias e nos caminhos que ele aponta para que este se realize: pobreza – amor – obediência.

A economia de Deus não se baseia no acumulo nem na mesquinhez e sim na abundância e no desperdício. Deus não ama a pobreza. Parece que Ele é incapaz de somar, dividir, contar, pois esbanja seus dons no universo (Mt 6,25-34). Nenhuma cultura afirma que a pobreza é bela. Belo é colocar em círculo os bens, as ideias, as energias positivas, nossos corpos, nossa vida. Sentar à mesma mesa, comer o mesmo pão, para não existir o supérfluo.

“Deus de compaixão e de piedade... cheio de amor e fidelidade” (Ex 34,6). O amor de Deus se expressa pela compaixão, piedade, amor e fidelidade, é seu jeito de se relacionar com a humanidade. Relação que nos remete à castidade, realidade que não deve ser carregada de moralismo ou centrada unicamente na sexualidade, mas no desejo de criar relações novas gratuitas, ternas e amorosas (cf. EG 46).

A obediência vem do verbo latim *ab-audire*, que significa escutar intensamente. Colocar-nos na atitude de servo: cada manhã (Is 50,4-5) e responder como Jesus: *“Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir sua obra”* (Jo 4,34). Estar à escuta, entrar em sintonia, assumir e retomar a iniciativa de realizar o sonho de Deus, para obedecer à vida.

Os votos são hoje características que definem a ‘vida consagrada’, mas não estavam presente na sua inspiração inicial, surgem bem mais tarde. Hoje, porém os votos são como a carteira de identidade da ‘vida consagrada’.

Na história bíblica o termo *votos* não existe. Na língua hebraica se traduz com *pacto, aliança, promessa*. Também não o encontramos nos evangelhos. Jesus aos discípulos e discípulas não pede votos, nem os pede ao povo, tampouco pede sacrifícios. O vocábulo votos aparece unicamente referindo-se a Paulo que tinha feito voto de cortar o cabelo (At 18,18).

Isto significa que para justificar os votos temos que buscar algo profundamente interior, que não é de umas poucas pessoas, mas que pertence à inquietude humana e à sua busca de sintonia com o universo e o divino. Alguns salmos podem nos ajudar Sl 22,26; 35,18; 40,7-10; 116,14. Percebemos que o contexto é de calamidade, grande sofrimento pessoal ou coletivo, na peregrinação ao Santuário num contexto dinâmico de busca: chegar ao Santuário para cumprir seus votos, quer dizer renovar a aliança na certeza da presença do Senhor. O povo latino-americano conhece bem esta experiência.

O contexto histórico que inspirou os votos tinha em seu bojo uma profunda inquietude, acompanhada de busca ética e mística cultivada nas perguntas *Deus onde estas? Onde vives? Onde te encontras? Quando e como te encontramos?* Então os votos não são um fim, são somente um meio, um itinerário. Fazem parte da precariedade da história que assumimos e com a qual caminhamos.

Hoje temos muitos motivos para afirmar que vivemos situações de precariedade. Nesta história pós-moderna o povo mantém o mesmo sonho: viver relações d'amor interpessoais e comunitárias, relações circulares, poderíamos dizer relações castas; viver a justiça, pois muitos vivem no limite da sobrevivência, a vida do planeta está ameaçada, então faz voto de viver uma vida sóbria; sonha participar na construção da história, para obedecer verdadeiramente e ser protagonista no empenho de manter a vida. Os votos então expressam o desejo de sonhar com Deus e com o povo, para não abandonar nem Deus nem o povo.

Nascem de uma profunda inspiração: viver o evangelho com simplicidade e com poucos meios e se tornam uma opção mística e política. Nascem do desejo de viver o evangelho na vida e na história sem muitas estruturas. Homens e mulheres que ao começar a trilhar o caminho o fizeram a partir de intuições, viveram ao mesmo tempo um acontecimento histórico e de fé. Histórico porque deixaram na história marcas que provocaram mudanças. De fé, pois se fundamentaram na pessoa de Jesus de Nazaré.

Acontecimento de fé, místico e político porque buscaram transformar estruturas e esquemas da sociedade. O evangelho sempre é um acontecimento místico-político porque convite ao amor e o amor transforma.

A vida consagrada nasce dentro de uma busca. Então se é busca é caminho de fidelidade a Deus e a história. Se for busca e caminho tudo indica que a fidelidade não é estaticidade e sim movimento: fidelidade dinâmica. Busca é também gratuidade, pois sabemos de onde partimos, mas não onde seremos conduzidas e nem o ponto de chegada. Se for busca e perseguição de um sonho é a ousadia de se deixar guiar pela Ruah que como o *"vento sopra onde quer e ouvimos seu ruído, mas não sabemos de onde vem nem para onde vai"* (Jo 3,8).

O sonho, o anseio de viver a 'vida religiosa' sem muita estrutura é desejo místico. Não vamos pensar na estratosfera, quem faz esta experiência mística são corpos de homens e mulheres, na vida cotidiana. Quem faz a experiência do mistério são pessoas, corpos que tem valor político, pois sua linguagem é uma linguagem social: é um estilo de vida alternativo dentro da sociedade.

Mística, caminho para encontrar hoje o Senhor Jesus. Política porque nos liberta da tentação de olhar ao passado com saudade ou nos fixar em nossa própria realidade, na vida de nossas próprias congregações. Convida-nos a deslocar-nos para tentar responder às interrogações, apelos e desafios da sociedade moderna. Deslocar-nos dos centros de poder para ir ao deserto, para periferia, não somente em sentido geográfico, mas para assumir e compreender a mentalidade da periferia. O deserto, a periferia deve ser compreendida, como lugar onde ressoa a Palavra de Deus, acorda a memória de Jesus, brota o protesto e nascem as propostas alternativas.

O sonho de Deus é *"formar casa"*. Como cristãos/as devemos redescobrir a circularidade da vida, da história: a diversidade deve circular, a gratuidade deve ser cultivada. Isso nos leva a fazer uma opção: realizar o sonho de Deus de *formar casa dentro da realidade histórica*.

VIDA CONSAGRADA: UM CHAMADO À LIMINARIDADE

Podemos afirmar que a espiritualidade é mais antiga do que a religião. O fazemos a partir de algumas constatações: a espiritualidade como busca de significado e sentido da vida que orienta a humanidade e define o ser humano tem mais de 70mil anos; a religião existe escassamente há 4500 anos; as religiões clássicas: hinduísmo, judaísmo, budismo, cristianismo surgiram nas civilizações clássicas entre 3500 a.C. e 1500 anos d.C.; nos últimos 30 anos há uma busca intensa de espiritualidade enquanto as religiões clássicas parecem se deteriorar; as religiões com suas formas, jogos e armadilhas às vezes se tornaram um obstáculo à busca de espiritualidade; e, nestes últimos tempos assistimos a fenômenos de radicalismo, violência, intolerância, guerras em nome da religião.

A 'vida consagrada', os votos têm vínculos com valores que podem orientar e resinificar o sentido da vida do ser humano. Este modo de vida, de diversas maneiras está presente em todas as religiões, adaptando-se ao contexto sociocultural e mantendo umas características, como: vida simples e austera - oração e devoção - empenho misericordioso com os pobres e emarginados. Paradoxalmente a 'vida consagrada' para existir não precisa da religião nem da Igreja católica apostólica romana. Vocação à vida consagrada é uma vocação liminar.

O que a antropologia define como comunidades liminares? Apresento uma possível definição: *"Liminar é um espaço social ambíguo e sagrado no qual uma pessoa ou um grupo é separado por um tempo das estruturas normais da sociedade"*.⁴

A definição subentende algumas ideias:

- As comunidades, as pessoas liminares clareiam as estruturas existentes e ao mesmo tempo provocam mudanças.

- As sociedades tendem a se estruturar, a se esclerosar nos dogmas, na tradição, nas leis, nos códigos, na moral, nos costumes ...
- Cada sociedade gera comunidades, ou pessoas liminares. Inconscientemente uma sociedade separa alguns indivíduos ou grupos e os assinala de um especial sistema de valores. São projetados nelas os valores que a sociedade está perdendo, suas esperanças e sonhos. As sociedades ou grupos necessitam de *alguém* que encarne os ideais em que acreditam e consideram sagrados, e através deles rearticular valores que são considerados arquétipos e que parecem perdidos ou esquecidos.
- As sociedades precisam dessas comunidades, dessas pessoas, mas ambigualmente podem achá-las irrelevante e até perseguir-las, pois elas criticam e apontam transformações.
- Este processo é uma busca criativa que quer responder as necessidades contemporâneas e ao mesmo tempo alimentar uma nova visão de futuro.
- A vida consagrada é um chamado, é uma vocação a liminaridade. Um chamado a oferecer uma imagem especular na qual as pessoas possam ver refletidas e reconhecer suas buscas, lutas e esperanças de uma existência mais significativa. A sociedade humana necessita de uma *vida de votos*, mas de uma forma que desafie e inspire o contexto de cada época a recuperar valores arquétipos perdido.
- Carl Jung afirma que quando os símbolos decaem o inconsciente coletivo como vulcões em erupção geram novos arquétipos, pois estes estão inscritos de modo indelével na consciência coletiva. Os valores arquétipos estão ligados ao:
 - * sagrado
 - * cosmos
 - * terra
 - * outros seres humanos em termos de sexualidade afetiva
 - * outros seres humanos em termos de companheirismo e co-operação.

⁴ Cf. CONSPIRANDO – Revista Latino-Americana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología 31, Santiago, março 2000

- A recuperação destes valores acontece, na maioria das vezes, fora das instituições religiosas, no limite da estrutura social. As pessoas encontram criativamente seus caminhos para recuperar o que está em perigo de ser perdido para sempre.
- As e os que são chamados a uma *vida de votos*, a uma *vocação liminar* são os depositários de uma vocação que não pertence somente às religiões e sim pertence à humanidade, inclusive de quem diz não ter fé.
- Constatamos, porém que a vida consagrada perdeu contato com sua vocação liminar, pois ao longo da história foi domesticada, então surge a interrogação: Qual é o desafio liminar para os nossos tempos?
- A liminaridade é crescimento, é risco a ser vivido, por isso exige criatividade, flexibilidade, fluidez e coragem para entregar-se ao caos. Entregar-nos ao caos é a coragem de embaralhar as coisas e começar do princípio. Como no Gênesis (1,1-2) o caos é o princípio da criação. Voltar ao caos para recriar, irradiar e intensificar determinados valores a serviço da humanidade.
- Ao restringir a vida consagrada à religião e ao colocá-la no contexto da igreja formal e institucional, traímos nossa vocação, violamos sua essência e seu alcance global e cultural. Somos uma espécie em extinção, tem muito a recuperar a nos converter. Isso é urgente!

É neste horizonte que me limito neste artigo a refletir sobre o voto de pobreza.

O VOTO DE POBREZA - PRATICAR O DIREITO, A JUSTIÇA.

O profeta Miqueias aponta o caminho da prática do direito e da justiça, que ligamos ao voto de pobreza. O voto de pobreza nos coloca em relação com o universo e os seres humanos. Ele nos convida a percorrer o caminho de devolver a nós mesmos a *casa*, e a nos perceber como criaturas planetárias e cósmicas. A esta *casa*

nós devemos tudo o que somos. Somos a memória visível de um universo em processo, parte de uma imensa rede inter-relacional. A terra não nos foi confiada para ser objeto a ser explorada, mas a ser cuidada. É este ventre primordial que gerou e gera tudo o que existe e aonde fomos paridas, paridos.

E. Fritjof Capra, em seu livro *O Ponto de Mutação*, afirma com palavras proféticas:

“A nova visão da realidade ... baseia-se na consciência do estado de inter-relações e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais. Esta nova visão transcende as atuais fronteiras disciplinares e conceituais”.

O pensamento ecológico que nasce destes pensadores nos convida a pensar e viver a vida como uma rede de relações, rede que forma o ecossistema. Pensamento ecológico que é parte da elaboração de novos paradigmas de pensamento. Entre estes novos paradigma se insere a ‘vida consagrada’ como vocação, chamada a viver a liminaridade da mutua sustentabilidade.

Hoje, é patrimônio adquirido que os dois relatos do Gênesis são reflexão de fé a partir de contextos existenciais de lugares e épocas diferentes. Nós cristãos reconhecemos, e disto precisa pedir perdão, que estes textos, sobretudo Gn 1,26-28, foram lidos e interpretados, na civilização ocidental, para legitimar e construção de uma mitologia do poder, dominação e exploração indiscriminada sobre a natureza e as pessoas.

Gn 1 e 2, embora escritos em épocas diferentes (VI século o primeiro e X séculos o segundo), chegam a nós em continuidade um do outro. Isto aponta à necessidade de uma leitura própria para cada texto, mas também a necessidade de perceber que um é o complemento do outro, um esclarece o outro. Então, se Gn 1,28 traz os verbos *kabash* = pisar na terra, subjugar, e *radah* = dominar, por sua vez, Gn 2,15 nos fala que o ser humano deve cultivar = *abad* e guardar o solo = *shamar*. A vocação do ser humano então é de ser no universo, na história imagem e semelhança de Deus com a missão de cuidar e cultivar da nossa casa comum.

Parafraseando Abraham Heschel, podemos dizer: “*Não se pode construir outra imagem do Todo-Poderoso além desta: nossa própria vida como representação de Sua vontade. Homem e mulher, criados à Sua imagem, devem imitar Sua misericórdia. Ele delegou à humanidade o poder de agir em Seu lugar. Somos seus representantes quando aliviamos o sofrimento e trazemos alegria*”. O Todo-amoroso nos criou à Sua imagem e semelhança, para sermos no universo a continuação de Sua presença criadora e fecunda, para cultivar e cuidar da vida.

Em fidelidade e criatividade à nossa vocação precisamos re-nomear o voto de pobreza voto de mutua sustentabilidade. Renomear significa apreender de novo o que significa *estar em casa*. Casa a qual pertencemos junto aos outros seres com os quais partilhamos a terra como lar, numa relação de interdependência que garante a vida. Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si'* percorre este caminho.

Re-nomear nos interroga: como viver o voto de mutua sustentabilidade em situações onde a pobreza é o modo de vida? Onde a injustiça prevalece? Onde os bens estão acumulados e a serviço de poucos? Onde as pessoas valem menos que o lucro? Em um universo abusado e violentado pela exploração indiscriminada? Onde o econômico e o financeiro tem prioridade sobre pessoas, grupos humanos, povos?

O sonho de Deus é colocar em círculo os bens, a vida. O sistema piramidal não permite a circulação de bens e é a negação do sonho de Deus. Uma atitude profundamente eucarística é a circularidade, colocar em círculo os bens, a própria pessoa. É voto comunitário, é uma pedagogia que antecipa uma história diferente. Voto de mutua sustentabilidade que se torna voto de justiça que não é somente uma questão econômica e sim empenho de vida, compromisso de não trair o sonho de Deus.

Podemos definir o voto de Pobreza como uma *saudade*.

O amor, a sede, a saudade passam através de nossos corpos, da realidade da nossa vida. Ser espirituais – passar da morte a

vida – passar através do amor, pois somente assim nos tornamos críveis. É a boa notícia anunciada aos pobres, a libertação aos presos, a vista aos cegos, a libertação dos oprimidos, o ano de graça revelado aos pequenos (Lc 4,18ss; 1Jo 3,14).

Neste sentido falar de pobreza não significa unicamente falar exclusivamente de bens. E se falamos de bens entendemos que estamos falando da economia de Deus. A pobreza como os outros votos, se compreende somente aceitando a alteridade. É uma saudade que chega a nós de fora e nos leva para fora.

Não há separação entre Deus e a história, este laço é mais forte do que podemos pensar. Podemos colocar a reflexão sobre a pobreza nesta dimensão: recuperar a relação entre Deus, a natureza e a humanidade, pois o que está em jogo é a vida, as coisas, os bens, tudo o que faz parte das infinitas relações que a vida nos oferece.

Que senso há hoje professar este voto? Neste momento histórico em que vemos aparecer uma espiritualidade de mundo rico e que prega a teologia da prosperidade? O amor à pobreza surge numa época em que o cristianismo aceitou privilégios, e riquezas tornando-se uma religião acomodada e ganhando imunidades e privilégios. Nasce ‘irmã pobreza’, como escolha que leva a romper com os privilégios para não confundir o Evangelho com o poder.

Olhando para América Latina e outros Países este voto assume um colorido diferente. Vivemos num continente empobrecido, que se move entre uma estranha relação entre dignidade, diversidade e exploração, injustiça e o acordar de culturas onde o ‘bem viver’ inspira, e assim, o termo assume outra força, outro colorido.

O caminho se dá no processo que leva a desmistificar voto de pobreza. Despi-lo e libertá-lo da mística falsa que foi criada. Falar de pobreza em situações como as que vivem a maioria dos países latino-americanos, e de outros continentes é ambíguo. A vida consagrada não chega a expressar esta intensidade. Na maioria das vezes este voto é ao redor dos bens: pobreza afetiva e efetiva, ter ou não ter bens; bens pessoais, bens da congregação. Assim por séculos nossa partilha ficou carregada deste fardo. Mas

ninguém quer ser pobre. Então o que significa professar pobreza? Intuímos que esta escolha não é em relação com ‘ser pobre’, mas com uma economia diferente na história. É uma compreensão que dura ao longo de toda vida e que se cultiva deixando crescer a saudade e a sensibilidade. São escolhas que não podemos fazer sozinhas, sozinhos, mas em âmbito comunitário amplo, quer dizer universal. Isso chama atenção mais uma vez que a ‘vida consagrada’ não pode ser um caminho fechado numa busca de coerência e perfeição individuais ou de grupos seletos, mas na inquietude humana de busca de um mundo novo possível, da uma história que recoloca no centro a vida.

O segundo passo será sair do nosso egocentrismo, para reconhecer quem são os nossos companheiros e companheiras de caminho. A questão do voto de pobreza é uma questão de relação com, considerando que a vida é feita de teias de relações. Então o voto nos recorda que a outra dimensão é a obediência à vida, então sua radicalidade não está nas privações, inventar penitências, mas obedecer à vida, caminhar humildemente com Deus como diz Miqueias sem abandonar o sonho de uma história diferente. O objetivo desta escolha não é aquela de ser pobre, mas que o mundo torne a viver o sonho de Deus, que é sonho de dignidade e d’identidade.

Para sair da ambiguidade da pergunta ascética come ser pobre, a pergunta deve ser reformulada: *“Como ser profundamente amantes deste Projeto de Deus, que não sonhava a pobreza, mas a circulação dos bens? Qual a relação entre pobreza e sobriedade? Onde e com quem apreender a viver este voto? Quais os nossos companheiros e companheiras de busca? No projeto comunitário de missão qual o lugar deste voto?”*.

Jesus canta com muita saudade as bem-aventuranças, como um cântico de amor para o povo. Ele procura amigos e amigas que partilhem o sonho divino de uma economia diferente. Este voto faz parte de uma busca maior: a pobreza como a castidade, nos orienta para o encontro e a reconstrução das relações. É um voto que nos torna, inquietas e vagabundas, buscando companheiros e companheiras, amigos e amigas de viagem.

Podemos recuperar os verbos cuidar e cultivar: cultivar nos dá força para tomar iniciativas de amor profundo na realidade, cuidar se torna amar com ternura e defender os delicados equilíbrios da vida. Amor que podemos aprender a ter no contato com a Palavra. Nos ajuda a levar em conta os equilíbrios deste mundo feito de terra, de água, de plantas, de animais, de coisas muito precárias e delicadas. Reconhecer que vivemos esta precariedade e recordá-la. Por isto em memória delas, fazer a nossa escolha.

O profeta Miqueias nos apontou três caminhos: praticar o direito, a justiça = pobreza; gostar do amor = castidade; caminhar humildemente com teu Deus = obediência. Caminhos profundamente humanos, pois a castidade como sede, a pobreza como saudade, a obediência sintetiza nossa opção de vida que é radicalidade no amor.

CONCLUINDO SEM CONCLUIR ...

Começo de conversa? Convite a continuar a conversa na circularidade? Conversa nascida observando, escutando, na leitura, na pesquisa, na reflexão, na inquietude, na troca e partilha de sonhos e utopias na busca de horizontes.

Parte de um texto mais amplo que foi nascendo aos poucos como um jardim que vai se desenhando traçando caminhos, adquirindo flores, planta, seixos, água que borbulha e forma lagoas. Ao primeiro olhar pode dar a impressão de confusão, pois não estamos preocupadas numa ordem estabelecida, mas na harmonia, no perfume, num jardim que convida à paz, renova as energias, onde pode ser gostoso ficar, mas que convida a sair e a recriá-lo em outros lugares, em outras partes do universo.

Texto que não é somente meu, pois muitas companheiras e companheiros somaram com minhas reflexões. Agora este texto também é seu, é vosso para continuar a ser escrito, a ser vivido e, sonhar a utopia de uma vida pobre, sóbria, caminho para anunciar a Boa Nova de Jesus: defender e assegurar vida a humanidade, ao universo nossa casa comum.

ECONOMIA E MISSÃO NA VIDA RELIGIOSA APOSTÓLICA

Opções fundamentais sustentabilidade e gestão

Estêvão Raschietti
rasquio@ccm.org.br

RESUMO: A celebração do Ano da Vida Consagrada levou a equipe Interdisciplinar da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) a refletir sobre crises e desafios da conjuntura atual. Entre as várias instâncias tomadas em consideração, a economia é uma dessas dimensões críticas que revelam a necessidade de uma mudança estrutural, sobretudo no que diz respeito à sustentação das obras e das frentes missionárias. Equacionar opções fundamentais, sustentabilidade e gestão das organizações e dos projetos não é tarefa fácil. Resistências são determinadas muitas vezes por visões ultrapassadas que não abrem espaço à renovação e que geram desconforto. Contudo, uma nova abordagem paradigmática está despontando a partir de uma releitura das fontes bíblicas e históricas, junto à necessidade de um gerenciamento organizacional mais participativo e profissional. A reflexão que aqui apresentamos é parte de um ensaio mais amplo.

ABSTRACT: The celebration of the Year of Consecrated Life led the interdisciplinary team of the Conference of Religious of Brazil (CRB) to reflect on crises and challenges of the current situation. Among the various instances considered, the economy is one of those critical dimensions that reveal the need for structural change, particularly with regard to the sustainability of the works and missionary fronts. Equating fundamental choices, sustainability and management of organizations and projects is no easy task. Resistances are determined often by visions overcome that do not ways for renewal and that generate discomfort. However, a new paradigmatic approach is emerging from a rereading of the biblical and historical sources, with the need for a more participatory and professional organizational management. The reflection presented here is part of a larger work.

INTRODUÇÃO

O tema da economia na Vida Religiosa Apostólica (VRA) diz respeito à encarnação do carisma fundacional, à vida concreta das comunidades e a operacionalização dos projetos missionários. Por ter a ver com essas dimensões históricas, a economia é uma mediação essencial, por nada meramente funcional, que revela a consistência dos ideais, o sentido das aspirações, a relevância das propostas, a qualidade das perspectivas e a estrutura da missão. Por ter a ver com a finitude dos bens temporais, porém, sua gerência é fonte de ambivalência e tentações, particularmente em relação ao dinheiro (cf. Lc 16,13). O exercício e o discernimento da matéria econômica é exigência permanente, nunca suficientemente cumprida no embate com um mundo capitalista que desafia a vida religiosa principalmente neste campo.

Contradições e ansiedades em relação aos bens temporais sempre fizeram parte inevitável do cotidiano das comunidades missionárias. Hoje talvez as conjunturas congregacionais tenham mais consciência de seus limites e incongruências: por causa disso, há uma busca sincera e intensa de caminhos de renovação mais significativos e ajustados aos tempos. Resta, porém, um gap ainda muito profundo entre valores, normas e práticas missionárias, não somente pela incoerência das pessoas e pelas fragilidades das relações, mas provavelmente também porque há algo equivocado na maneira de encarar a economia na VRA.

Dedicamos este ensaio a tentar nos debruçar nessa questão, articulando três âmbitos-chave: opções fundamentais, sustentabilidade e gestão. O primeiro tema diz respeito aos ideais de vida; o segundo, à captação de recursos; o terceiro, à estrutura de gerenciamento destes recursos. Nosso âmbito de pesquisa será voltado para o legado missionário da VRA em geral e para a tradição xaveriana em matéria econômica em particular: as Constituições, o Diretório dos Bens Temporais e os Documentos do XVI Capítulo Geral.¹ A

¹ Esse capítulo realizado em Tavernerio, Itália, de 15 de junho a 13 de julho de 2013, teve como um dos temas de reflexão e de debate “A co-responsabilidade e comunhão dos bens

nossa congregação não se distingue de muito das outras, apesar da opinião consolidada de que teríamos uma originalidade peculiar sobre o voto de pobreza.² Portanto, nossa reflexão diz respeito à vida consagrada como um todo e aos entraves que são muito comuns entre os religiosos e as religiosas, tomando os xaverianos apenas como exemplo elucidativo, concreto e referencial.

1. OPÇÕES FUNDAMENTAIS

Sobre o sentido do voto de pobreza na VRA, intimamente relacionado ao de castidade e de obediência no conjunto dos conselhos evangélicos, fala-se muito e em diversas ocasiões, ao ponto que não tem muito a acrescentar. Pode ser entendido na perspectiva de dois eixos fundamentais que se embasam nas Bem-aventuranças e, que podemos chamar de vertical e de horizontal.

O primeiro refaz-se ao mistério da encarnação do Filho que “embora fosse rico, se tornou pobre por causa de vocês, para com a sua pobreza enriquecer a vocês” (2Cor 8,9). Pobreza, neste caso, não tem imediatamente a ver com o despojamento dos bens temporais, mas com o dom total de si no seguimento do Senhor, como única coisa necessária (cf. Lc 10,42). Os discípulos, portanto, tornam-se “pobres em espírito” (Mt 5,3), pobres por uma força interior, ao afirmar o primado de Deus em sua vida e a radical doação aos outros (cf. C 25), para enriquecer a todos com sua própria entrega até as últimas consequências.

para uma sustentabilidade econômica”. Apesar de não ter atendido a todas as expectativas dos representantes das diversas circunscrições, o documento final é sem dúvida o mais atualizado em matéria econômica, e reflete uma discussão aberta, às vezes polarizada, na maior instância deliberativa do instituto xaveriano.

² Este é um mito entre os xaverianos. Na realidade, não são poucas as congregações e, sobretudo, as novas comunidades de vida, que sobrevivem da Providência, renunciando a possuir bens estáveis de qualquer natureza e com um testemunho bem mais coerente. As ordens mendicantes tem essa prática nas origens de seus carismas. Seria muito interessante pesquisar porque se tornou impossível manter este ideal uma vez que as diversas organizações atingiram um determinado nível de maturidade.

A segunda dimensão, complementar à primeira, diz respeito à difusão dos valores do Reino no meio da humanidade. Também aqui, pobreza não tem nada a ver com o desprezo dos bens temporais, e sim com a promoção da partilha desses bens (cf. At 2,42), da fraternidade (cf. Jo 15,12), da igualdade (cf. 2Cor 8,13), da sobriedade (cf. Mc 6,8), da solidariedade (cf. Lc 9,13), da gratuidade (cf. Mt 5,42), do bem comum (cf. At 4,32). Neste caso, a pobreza evangélica não é apenas um ideal ascético: é, antes de tudo, manifestação profética do Reino de Deus, “verdadeira aparição divina da verdade”³, que desafia as estruturas de domínio e de morte deste mundo.

Opção pela vida nova em Cristo

Redescobrir esta dimensão teológica é de suma importância porque a pobreza não representa um fim em si mesma em relação aos bens temporais, mas constitui o caminho fundamental de dom e de serviço traçado por Cristo para a missão da Igreja (cf. AG 5). A pobreza como compromisso, assumida voluntariamente e por amor à condição dos necessitados e das vítimas deste mundo, testemunha ao mesmo tempo o mal que ela representa e a liberdade espiritual perante os bens (cf. Medellín 14,4c). A ambivalência da pobreza encontra respaldo nas palavras de Jesus, ao declarar felizes os “pobres em espírito” em Mateus e “vocês, os pobres” em Lucas (cf. Lc 6,20b). Jamais os Evangelhos declaram “felizes os pobres”. A pobreza em si, o estado de necessidade, de indigência ou de injustiça, não traz felicidade. Somente a pobreza assumida livremente como dom de si traz uma plenitude que é participação à vida divina (cf. 2Pd 1,4).

O *Documento de Aparecida* (DAP), ao denunciar a pobreza como um “flagelo”, convida a Igreja a uma evangelização integral que unifica “a preocupação pela dimensão transcendente do

ser humano e por todas as suas necessidades concretas” (DAP 176). A vida nova em Cristo “atinge o ser humano por inteiro e desenvolve em plenitude a existência humana em sua dimensão pessoal, familiar, social e cultural” (DAP 350), pois:

“inclui a alegria de comer juntos, o entusiasmo para progredir, o gosto de trabalhar e de aprender, a alegria de servir a quem necessite de nós, o contato com a natureza, o entusiasmo dos projetos comunitários, o prazer de uma sexualidade vivida segundo o Evangelho e todas as coisas com as quais o Pai nos presenteia como sinais de seu sincero amor” (DAP 350).

O estilo de vida evangélico não é por nada sacrificado e severo, mas também não é consumista e individualista. Em ambos os casos, o sentido da vida obscurece e degrada: “o Senhor, que nos convida a valorizar as coisas e a progredir, também nos previne sobre a obsessão por acumular” (DAP 357).

Opção pela vida para todos

Por isso, “as condições de vida de muitos abandonados, excluídos e ignorados em sua miséria e dor, contradizem a esse projeto do Pai e desafiam os cristãos a um maior compromisso a favor da cultura da vida: o Reino de vida que Cristo veio trazer é incompatível com essas situações desumanas” (DAP 358). Coerentemente a esse princípio e a essa realidade histórica, todos os cristãos são chamados de maneira determinada e arrojada a optar pelos pobres (cf. EG 198), porque Deus manifesta a sua misericórdia antes de tudo a eles (cf. Dt 7,7-8a). Esta opção é em favor da vida para todos contra as “intoleráveis das desigualdades sociais e econômicas” (TMA 51), e diz respeito a “uma dimensão constitutiva de nossa fé em Cristo” (DAP 257), pois “os cristãos são chamados a contemplar, nos rostos sofredores de nossos irmãos, o rosto de Cristo que nos chama a servi-lo neles (...) 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 (cf. Mt 25,40)” (DAP 393).

³ Cf. RATZINGER, Joseph. Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 26 (1997), p. 419-429.

O voto de pobreza na VRA está estritamente relacionado à opção pelos pobres (cf. C 27), que significa advogar pelos pobres, lutar pela justiça e a despertar a esperança em meio às situações mais difíceis (cf. DAp 395). Para engajar-se nestas causas é preciso o dom de si, porque “a vida se alcança e amadurece à medida que é entregue para dar vida aos outros” (DAp 360). Dom da vida e transformação da vida pelos valores do Reino determinam também um estilo missionário simples, despojado, solidário, marcado pela proximidade e pela amizade com os pobres, feito de gestos concretos, atitudes, escolhas que tendem a evitar qualquer assimetria e paternalismo (cf. Mt 10,9-10; DAp 398; C 26; 28.3).

Opção por Deus como único e verdadeiro bem

A VRA perde-se completamente quando desconecta a virtude da pobreza da realidade dos pobres e da positividade dos bens deste mundo que ajudam as pessoas a crescer. Chamam-se de “bens” exatamente porque tem algo positivo, necessário as pessoas para que elas possam desenvolver. A humanidade não poderia alcançar a sua própria realização, chegar a Deus (cf. GS 24) e cumprir com a própria missão no tempo, se não tivesse a disposição os bens temporais necessários. É pura insensatez propor um ideal estoíco fim a si mesmo, com expressões maniqueístas totalmente desencarnadas da vida cotidiana. Isto não dignifica a pessoa humana e nem corresponde de maneira alguma à vida nova em Cristo (cf. DAp 284; 380). Afinal das contas, o voto de pobreza assim entendido se divorcia também da missão, aderindo a um mundanismo espiritual deturpador da própria imagem de Deus (cf. EG 93-97). Claramente, os bens temporais mantem sua positividade na medida em que são colocados a serviço das pessoas. Tornam-se ídolo quando são acumulados e confiscados do bem comum para um bem exclusivamente individual, adquirindo um valor em si e ser usados como instrumento de dominação. Neste caso, o mal não está nos bens, e não adianta demonizá-los, porque a iniquidade está no coração dos homens (cf. Mc 7,15).

Elemento unificador de discernimento da relação entre os bens temporais e o caminho discipular é, afinal, o próprio Deus. Com efeito, “ninguém pode servir a dois senhores” (Mt 6,24): para o discípulo de Jesus o único e verdadeiro bem é Deus (cf. VC 21), a única e verdadeira alegria é pertencer a Ele, agradar a Ele e cumprir a justiça do Reino. Esta é a opção fundamental da VRA, não tem outra. Por este caminho, os bens temporais possuem um valor apenas instrumental a serviço de Deus e dos irmãos. Não há nenhum tipo de valor absoluto nem na posse e nem na não posse dos bens, mas apenas na destinação e na conveniência conjuntural de seu uso em relação ao supremo Bem. Chamam-se de “bens temporais” exatamente em oposição aos “bens eternos”, para afirmar sua relatividade e inconsistência em si. Ao mesmo tempo, pela própria dinâmica do mistério da encarnação, tornam-se necessária mediação para a realização do plano de Deus na história.

2. SUSTENTABILIDADE

Portanto, enquanto instrumentos a serviço do bem comum e do plano de Deus, os bens temporais não podem ser considerados alheios a nenhuma proposta de vida cristã. Pelo contrário, devem encontrar nesta proposta a finalidade para a qual foram criados e devem ser utilizados. Todavia, precisa sempre transparecer no exercício da missão da Igreja o seu não apoiar-se nos bens terrenos, e sim no poder de Deus, o qual muitas vezes se manifesta na fraqueza de seus meios e de suas testemunhas. Por isso, “é preciso que todos os que se consagram ao ministério da palavra de Deus utilizem os caminhos e meios próprios do Evangelho, tantas vezes diferentes dos meios da cidade terrena” (GS 76).

A tensão entre os bens últimos e bens temporais na sustentabilidade da missão, permanecerá sempre uma questão aberta para a consideração do discernimento comunitário. Jamais será resolvida por normativas preceptivas. Talvez poderá ser norteada por orientações de caráter geral que precisam, porém, encontrar caminhos culturalmente contextualizados. É da própria natureza

dos bens temporais e do processo incarnacional fazer as contas com os diversos âmbitos conjunturais. O caminhar da missão em direção ao Reino é sempre um caminhar no Espírito que exige um trabalho permanente e penitencial de discernimento entre desejo, esperança, riscos a serem assumidos e realidade. Esse discernimento é feito a partir das origens do caminho, sem confundir a fidelidade ao Senhor com a fixação em modelos historicamente limitados.

Toda essa problemática sobre os bens temporais e a missão apostólica é encarada também pelos documentos xaverianos. Nestes aparece claramente que os recursos econômicos para o sustento dos missionários e de suas obras provêm da Providência (cf. RF 38; C 109; DGBT 2; XVICG 109), do próprio trabalho (remunerado) (cf. C 30, 109, 113; DGBT 2; XVIGC 109), das coletas e dos benfeitores (cf. C 38,5; DGBT 2; XVIGC 109, 116-117). Outras fontes de sustentação são categoricamente excluídas: “bens estáveis de qualquer natureza” (cf. RF 39; C 29) e “atividades puramente comerciais” (cf. DGBT 3).

O papel da Providência

Ao ler esses documentos chama à atenção as lacônicas informações e orientações sobre os recursos econômicos para o sustento dos missionários e de suas atividades.⁴ Aqui, exatamente, podemos encontrar um primeiro e crucial entrave em toda a

⁴ Na *Carta Testamento* do Fundador (1921), nunca aparece a palavra “Providência” e a pobreza é tratada apenas como estilo de vida apostólico: nunca se toca no assunto das receitas. Na *Regra Fundamental* (1931), a Divina Providência é mencionada só uma vez e se argumenta mais sobre a gestão do que sobre a captação dos recursos. As *Constituições* (1984) citam três vezes a Providência (quando falam dos benfeitores, da devoção a São José e, finalmente, das fontes de sustentação), três vezes o trabalho, deixando implícita a remuneração, e uma vez “os meios necessários para a sua finalidade” [do sustento] (C 109), sem especificar quais são. Outros documentos retomam de maneira muito sóbria as orientações e as normas das *Constituições* em tema de recursos econômicos, citando apenas “as ofertas da comunidade cristã” (DGBT 2; XVICG 117), “outras possíveis formas de sustentação” (XVICG 109) e “as contribuições locais” (XVICG 116) como fontes de receitas, reafirmando a interdição com os bens imóveis e com o comércio.

relação entre economia e missão: como podemos garantir uma administração responsável se não sabemos o fluxo e a entidade das receitas? Como podemos pretender viver a missão na comunhão e na partilha, na sobriedade e na corresponsabilidade, se não temos noção do “que” concretamente partilhar? Como de fato uma instituição pode ser providente em relação ao sustento de seus membros e de suas atividades, se não determina com muita clareza suas fontes de renda?

A resposta costumeira a essas perguntas é que temos que confiar na Providência (cf. XVICG 109): “Olhem os pássaros do céu: eles não semeiam, não colhem, em ajuntam. No entanto o Pai que está no céu os alimenta” (Mt 6,26). Na realidade, Jesus sabe que o dinheiro não cai do céu e que o ócio não compensa, pois em outras passagens das Escrituras se afirma que os missionários têm que trabalhar e têm que ser remunerados de maneira digna se quiser viver e evangelizar (cf. Lc 10,7; 1Cor 9,14; 1Tm 5,18). No entanto, o Senhor previne os discípulos da excessiva angústia com as necessidades cotidianas e os convida a se concentrar muito mais na busca do Reino de Deus e da sua justiça (cf. Mt 6,33). Mas isso não faz da Providência uma fonte concreta de renda.

A Providência é definitivamente uma questão de fé e não de economia de onde tirar proveito. É próprio da vida cristã enxergar com maravilha e confiar na insondável ação de Deus na história e do primado dEle na evangelização (cf. EG 12; AG 2). A nós cabe fazer a nossa parte com sensatez, inteligência e responsabilidade, participando de Sua missão e, no fim, entregando tudo em Suas mãos. O próprio Concílio Vaticano II se encarregou de repensar a relação entre realidades históricas e realidades de fé, pois as duas “tem origem no mesmo Deus”: “seja permitido deplorar certas atitudes de espírito por não reconhecerem suficientemente a legítima autonomia da ciência e que levam muitos espíritos a pensar que a fé e a ciência são incompatíveis” (GS 36). Portanto, procurar com competência possíveis fontes de recursos econômicos, no lugar de fiar-se na intervenção celestial, não somente é compatível com a ação da Providência, como também participam dela, uma vez que as pessoas “podem considerar que prolongam com

o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão uma contribuição pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história” (GS 34). Em outras palavras, com o planejamento econômico e a soberana procura por meios sensatos de sustentação, participamos de maneira humanamente mais responsável, e espiritualmente menos infantil, da ação e do projeto providencial de Deus no mundo.

A função do trabalho

Todavia, se afirma que a Providência se torna concretamente presente em primeiro lugar por meio do trabalho (cf. XVICG 109). Pressupõe-se “trabalho remunerado”: mas nunca se fala de remuneração nos documentos xaverianos, dando por subentendido que normalmente se trabalha de graça (cf. DGBT 3). Muitos missionários e missionárias na VRA trabalham sem remuneração, achando isso normal; muitos missionários e missionárias trabalham pela própria instituição, em diversos setores da formação, da assistência ou da administração, também sem remuneração, achando isso totalmente normal. Mas esta prática não corresponde à vontade explícita do Senhor que quis que seus missionários fossem pagos (cf. 1Cor 9,14). Com efeito, Jesus envia seus discípulos: a dar de graça o que receberam de graça, ou seja, a vida; a não levar ouro, prata ou cobre porque não vão (ou não deveriam!) utilizar dinheiro para anunciar o Reino dos Céus; a não levar alforje, túnicas e sandálias, sem dúvida para dar um testemunho de despojamento e de pobreza⁵, mas também “porque o operário é digno de seu sustento” (Mt 10,10; 1Tm 5,18).

⁵ É muito interessante fazer notar que, ao mudar totalmente a circunstância para uma realidade de hostilidade e perseguição, muda também o modelo missionário. De fato, lemos no Evangelho de Lucas: “Jesus perguntou aos apóstolos: ‘Quando eu enviei vocês sem bolsa, sem sacola, sem sandálias, faltou alguma coisa para vocês?’ Eles responderam: ‘Nada’. Jesus continuou: ‘Agora, porém, quem tiver bolsa, deve pegá-la, como também uma sacola; e quem não tiver espada, venda o manto para comprar uma’” (Lc 22,35-38). Da mesma forma, em 1550, Francisco Xavier, em sua chegada ao Japão, terá que aprender de se despojar do próprio despojamento evangélico para vestir trajes nobres, apresentar-se com credenciais de embaixador, oferecer diversos presentes, para encontrar o príncipe Yoshitaka e pedir a permissão de pregar o Evangelho.

Com esse preciso espírito evangélico surgiram na Idade Média as ordens mendicantes.⁶ Para essas ordens a esmola estava bem longe de ser entendida como fruto de um pedir indigente: ao contrário, era estritamente ligada ao serviço apostólico para qual se pedia um justo compenso.⁷ Com efeito, tratava-se de uma nova organização de vida consagrada diferente da monástica, que surgia junto ao crescimento das cidades e ao declínio do latifúndio feudal. A própria estrutura da sociedade estava se configurando em torno dos mercados, do comércio, dos intercâmbios. Com os mendicantes a vida consagrada se desfaz do voto de estabilidade e se torna itinerante, inserida, urbana. Os meios de prover ao próprio sustento também mudaram: não é mais a propriedade e o trabalho da terra que garante o pão de cada dia (ora et labora), e sim o trabalho de alguma forma remunerado dentro de um sistema de mercado que os próprios religiosos ajudaram a criar.

Só sucessivamente, quando as comunidades dos frades cresceram e assim também as obras, ficou sempre mais complicado garantir o próprio sustento só com o trabalho remunerado. Desta maneira, a esmola adquiriu progressivamente um papel maior daquele contemplado nas origens e também tornou-se necessário recorrer a outras fontes de renda. Seja como for, as grandes ordens religiosas, os beneditinos antes e os franciscanos depois, nunca renunciaram a produzir riqueza a ser partilhada, a partir de uma pobreza evangélica livremente assumida. Com efeito, o distanciamento dos bens temporais, como também o contato dramático com a realidade da necessidade material, levou os consagrados a considerar os recursos econômicos à luz de uma nova racionalidade. Foi assim que a escola franciscana, por exemplo, produziu um pensamento econômico aprimorado refletindo sobre a teoria

⁶ O Concílio de Lion (1274) reconheceu quatro “grandes” ordens mendicantes, suprimindo outras: os franciscanos (1209), os carmelitas (1206-1214), os dominicanos (1215) e os agostinianos (1256).

⁷ Cf. SECRETARIATO GENERALE PER LA FORMAZIONE PERMANENTE – ORDINE DEI SERVI DI MARIA. Vivere la povertà evangelica con Santa Maria nella tradizione mendicante. Disponível em: <<http://servidimaria.net/sitoosm/2015/it/formazione/forper/2009.pdf>>. Acesso: 27/09/2015.

do valor, o mercado, o capital, o interesse, o preço, a moeda, etc., até chegar a instituir os Monti di Pietà, primeiras formas de microcrédito da história que representaram o confluir de uma ética econômica baseada na produtividade e no uso social da riqueza.⁸

O comércio e os bens estáveis

A VRA, particularmente na tradição missionária, manteve esse espírito de laboriosidade e de engenhosidade de maneira exemplar. É edificante ver consagrados e consagradas colocar as mãos na massa em todas as tarefas ordinárias da vida, assim como em profissões e ofícios peculiares, como testemunho de simplicidade de vida, inserção solidária na existência concreta dos pobres, sustentabilidade e produtividade a ser partilhada, transformação da realidade e de todas as suas dimensões para colocá-las a serviço da humanidade e do Reino de Deus. Todavia, é esquisito encontrar nos documentos xaverianos a exclusão de “toda forma de atividade puramente comercial” (DGBT 3) quando também essa maneira de gerar riqueza deve ser resgatada a partir do Evangelho. Parece uma maneira puritana de se distanciar do âmbito do mercado, quase fosse uma dimensão diabólica que não nos deve contaminar. Existe de fato uma “atividade puramente comercial” no mundo dos negócios? Toda empresa comercial não conseguiria um significativo desempenho econômico se não se focasse nos benefícios que seus produtos trazem aos consumidores: caso contrário estaria fadada à falência. A desconsideração irracional por certas realidades seculares, que contudo devem ser abordadas com criterioso discernimento, acaba muitas vezes por aderir ingenuamente às mais ambíguas formas de comércio, como a espórtula pela reza das missas.

⁸ As primeiras reflexões sistemáticas sobre a economia de mercado encontram-se nas obras de Guilherme de Ockam, Pedro Olivi, Duns Scotus, pensadores franciscanos. Cf. BRUNO, Luigino; SMERILLI, Alessandra. *Benedetta economia*. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica contemporanea. Roma: Città Nuova, 2008; BAZZICHI, Oreste. *Dall'economia franciscana all'economia capitalista moderna*. Una via all'umano e al civile nell'economia. Roma: Armando, 2015; TODESCHINI, Giacomo. *Ricchezza francescana*. Dalla povertà volontaria alla società di mercato. Bologna: il Mulino, 2004.

Outra incongruência que se encontra nos documentos xaverianos é a interdição sobre a posse de “bens estáveis de qualquer natureza” (C 29). Se considerarmos a missão *ad gentes* na sua expressão mais pioneira, dificilmente poderemos pensar em sua sustentabilidade imediata: pelo contrário, esta exige investimentos em longo prazo, antes de poder se tornar uma realidade autônoma. Missão, do ponto de vista estritamente administrativo, é “custo” para uma organização. Não se entendem porque bens estáveis não poderiam gerar recursos para viabilizar aqueles projetos que necessitam de investimentos, assim como para assegurar o bem-estar dos missionários que não são remunerados pelas precárias condições em que são acolhidos. Onde estaria a “pobreza radical” entre a comunidade religiosa acomodada que vive à custa do povo de Deus, e o bispo amazonense obrigado a alugar a casa episcopal para tirar seu sustento?⁹

A participação do Povo de Deus

A missão é por sua natureza participativa. Da mesma forma que o Pai nos chama a participar de sua missão (cf. AG 2), assim todo Povo de Deus é convocado a cooperar com a missão universal da Igreja, concretamente e ativamente, nos diversos projetos missionários pelo mundo afora (cf. Cooperatio Missionalis 1). A esse dever de participação que convida a alargar os horizontes da caridade até os confins da terra, corresponde o também dever, por parte dos missionários, de convocar e de animar para que “todos os filhos da Igreja tenham consciência viva das suas res-

⁹ Em *iSaveriani* 82 de 9/2014, à página 33, encontramos uma carta do subsecretário da Congregação para a Vida Consagrada, Pe. Sebastiano Paciolla, em resposta a uma solicitação do Pe. Luigi Menegazzo, sobre a norma xaveriana que proíbe a posse de bens estáveis (cf. C 29). O prelado procura uma justificativa: “a razão, pode-se supor, tem que ser procurada na liberdade e na disposição que a Sociedade precisa para poder realizar sua missão, sem que esta seja freada, em sua dinamicidade e resposta, pelas propriedades a ser administradas”. A pergunta é: quando o impulso da missão é freado justamente por esta norma, que acaba impedindo a realização de projetos apostólicos ousados, sua observância tem ainda sentido? Quando a missão se torna inviável por falta de recursos, valer-se de fundos alimentados por pequenos investimentos imobiliários, criteriosamente escolhidos, significa mesmo faltar de coerência com as opções fundamentais?

ponsabilidades para com o mundo, fomentem em si um espírito verdadeiramente católico” (AG 36), pois “a participação na missão universal é o sinal da maturidade da fé e de uma vida cristã que dá fruto” (RMi 77).

Quando, porém, a participação do Povo de Deus e das pessoas de boa vontade é direcionada prevalentemente a manter a vida ordinária de uma instituição, por mais santa e iluminada ela seja, alguma coisa de errado está acontecendo. Evidentemente, qualquer organização tira das arrecadações uma porcentagem “administrativa” para seu sustento¹⁰, caso contrário não teria como articular um trabalho de mobilização e animação. Mas quando as ofertas são destinadas quase que exclusivamente ao caixa da comunidade e não ao projeto missionário, isso revela graves falhas de gestão que acabam prevaricando as intenções dos próprios doadores. É verdade que os institutos de VRA têm como tradição terem seus benfeitores que ajudam a sustentar principalmente a vida interna da organização: essa prática, porém, tem suas profundas ambiguidades e deveria ser empregada em casos emergenciais ou extraordinários. Recorrer a pessoas amigas para resolver problemas pontuais, é absolutamente necessário (cf. Fl 4,10-20); recorrer às mesmas pessoas para resolver problemas do dia a dia, significa dependência doentia e utilitarista que faz do beneficiário um sujeito totalmente submisso às circunstâncias históricas, definitivamente inapto a anunciar o Evangelho.

A esse respeito a VRA hoje deve fazer um profundo exame de consciência sobre sua relação com os benfeitores: certas alianças duvidosas com ricos e poderosos, que implicam compromettimentos avessos à gratuidade evangélica, não expressam por um

¹⁰ Com isso não podemos justificar totalmente a sustentabilidade de uma instituição à custa de projetos missionários de evangelização ou de desenvolvimento. Esta fonte de recurso tem suas dramáticas e paradoxais ambiguidades: praticamente, as necessidades dos pobres acabam atraindo recursos sem que se tenha a obrigação de produzir respostas sustentáveis e apropriadas a essas necessidades. Intervenções de cunho assistencialista se tornam, por demais vezes, um meio de sustento das organizações mais que uma resposta eficaz, pontual e articulada aos problemas das pessoas, além de gerar um *status* assimétrico de poder econômico entre os agentes missionários e seus interlocutores locais (cf. RMX 51.1).

acaso um mundanismo espiritual (cf. EG 95) que, por perseguir orgulhosamente um caminho de radicalidade cristã, acaba caindo numa “tremenda corrupção com aparência de bem” (EG 97)?

3. GESTÃO

Não há a menor dúvida que a sustentabilidade de uma instituição está estritamente relacionada à sua gestão organizacional. Luzes e sombras caracterizam elementos que recorrem na estruturação da vida e da missão das congregações de vida apostólica. Esses elementos são relacionados com os votos de pobreza e de obediência, conectando princípios não negociáveis com linhas de ação concretas e disposições organizacionais.

A primeira dessas disposições é o apelo à vida sóbria e a um estilo de vida simples, que tem como premissa a renúncia a qualquer bem pessoal ou de uso exclusivo (cf. C 28; 30; CT 4; RF 33; RMX 37.1; DGBT 27; 62; XVICG 112c; 112d). Uma segunda disposição está relacionada à comunhão plena e à partilha dos bens na comunidade, com consequente compromisso à transparência, à prestação de conta, à dependência e à participação na gestão (cf. C 28.1; RF 34-35; RMX 37.1; DGBT 30; 33-35; 59-61; XVICG 107; 112). Enfim, uma terceira linha de ação é a solidariedade e o engajamento no contexto sócio-cultural no qual se vive e se trabalha, com a escolha de meios simples e compartilhados com a comunidade local, no processo inculturado de operacionalização do projeto missionário (cf. C 26-27; RMX 51.1; 78-79; DGBT 65; 100). Desta maneira, essas orientações dizem respeito à gestão das três dimensões essenciais da vida consagrada: o caminho discipular, a vida fraterna e a missão. Cada uma delas merece uma análise e um aprofundamento.

Estilo de vida efetivamente pobre

Não há como duvidar que uma vida efetivamente sóbria, evangelicamente pobre, desprendida de qualquer apego, seja o traço mais característico de uma consagração a Deus. Esse desa-

pego não se limita aos bens materiais, mas se estende também aos bens temporais em todas suas dimensões e aos bens de significado, como a cultura, o sucesso, etc. (cf. C 25).

Todavia, até onde pode ir o desapego sem que ele prejudique a vida e torne inviável qualquer projeto missionário? Ao lermos algumas passagens dos documentos xaverianos, deparamo-nos com afirmações intrigantes um tanto distantes da realidade: “na comunidade local existe a plena comunhão dos bens: não existem, portanto, bens pessoais ou de uso exclusivo” (DGBT 62).¹¹ O que isso significa? Que os óculos que estou usando para escrever este artigo não são de uso exclusivo? A comunidade não me garante esse direito essencial à minha sobrevivência e dignidade? Isso, diga-se de passagem, vale com inúmeros outros objetos de uso pessoal pouco “imprestáveis” ou necessários para o dia a dia.

O não-reconhecimento da “indispensável esfera de autonomia pessoal” (GS 71), em todo seu sentido mais positivo de emancipação e maioridade, leva hoje a questionar a dimensão humana e humanizadora de qualquer projeto de vida. A debandada generalizada do ponto de vista da gestão institucional é mais do que evidente. De fato, a subjetividade expulsa pela porta da frente pelas congregações religiosas, entra de maneira selvagem pelos fundos como reivindicação inalienável da pessoa humana: toda dimensão antropológicamente essencial que se tenta negar, inevitavelmente retorna como *boomerang* de maneira descontrolada. Manifestações de individualismo exacerbado, de expedientes dissimulados, de conflitos comunitários, estão na ordem do dia: as pessoas não cabem mais dentro das prescrições normativas da vida consagrada. É bem verdade que tais atitudes dependem,

¹¹ No entanto, as Constituições xaverianas, seguindo o Direito Canônico, falam mais cuidadosamente de “limitação” no uso dos bens: supõe-se tanto em nível pessoal como comunitário (cf. C 30; CIC 600). Contudo, a *Regra Fundamental* de 1931 ia implacavelmente mais a fundo: “Pelo voto de pobreza o missionário renuncia ao direito de dispor livremente de qualquer coisa temporal digna de preço, sem a permissão dos superiores. A ele é proibido administrar por si seus bens. Ele deve considerar as coisas que lhe servem ao alimento, ao vestuário e aos outros usos da vida, não como próprias, mas do Instituto, ao qual deu o nome, ou da Missão à qual pertence, e dar-se por satisfeito com tudo o que lhe for designado para as suas necessidades pessoais” (RF 33).

pela maioria das vezes, da pouca maturidade dos indivíduos: mas essa pouca maturidade é fruto de processos formativos, sistêmicos e ideológicos gerados pela própria VRA.

Educar à liberdade no Espírito (cf. Gl 5) é sempre um tremendo desafio, particularmente hoje, diante da sedução de um mundo que cultua o ego como valor maior.¹² Propor um comunitarismo controlador e moralista como remédio a essa patologia contemporânea é propor um entorpecente para perigosos e insustentáveis fundamentalismos. O desapego evangélico aponta para algo muito mais centrado do que o renúncia das “coisas” de fora (cf. Mc 7,14): é o desapego mais radical e interior de si mesmo, o afastamento da tentação do “ego” auto-referencial e dominador. Trata-se de uma saída de si que parte do reconhecimento da pessoa como gestora da própria existência e desprendida de enquadramentos sistêmicos (cf. Lc 6,6-9), que canaliza aos poucos seu ser para um “ser em relação”.

Tudo em comum

É por esses motivos que a vida em comum torna-se eixo constitutivo da VRA. A essência do Evangelho se situa eminentemente no âmbito das relações renovadas pelo perdão e pela misericórdia (cf. Mt 18,21-35), assim como o termo “irmão” é chave para compreender toda a dimensão paradigmática do Reino: Deus é Pai, nós somos seus filhos e filhas, irmãos e irmãs entre nós. A fraternidade é tudo: expressa concretamente a nossa fé e a nossa consagração a Deus. O que é a fé, afinal, senão um enredo de relações que aponta para uma comunhão?

No entanto, muitas vezes estas asserções não passam de bons propósitos. O principal problema da VRA hoje não são os números, nem as obras caducas e nem a idade dos seus membros: ao contrário, é a vida quotidiana em comunidade marcada muitas vezes

¹² Para um breve ensaio sobre a “crise do individualismo” no mundo de hoje leia-se: NOLAN, Albert. *Jesus hoje*. Uma espiritualidade de liberdade radical. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 41-53.

por mesquinhas picuinhas, conflitos mal resolvidos, sorrisos azedos, expressões tristes, olhares frios, gestos de conveniência, etc. “As enfermidades da fraternidade possuem forças que a destrói” sentencia Papa Francisco.¹³ Os religiosos e as religiosas não podem ficar sem uma comunidade que os humanize. Entretanto, assistimos a uma fragmentação melancólica desta instância comparável à desagregação familiar na sociedade contemporânea. Algumas estruturas precisam urgentemente ser revistas e re-significadas. Entre elas, uma que fundamenta a vida em comum no aspecto econômico – princípio e fim de muitas desavenças – que é a partilha dos bens.

“Colocamos em comum tudo o que temos” (C 28), se declara solenemente. O alicerce desta afirmação está na passagem de At 2,44 que retrata a comunidade primitiva organizada exatamente em torno desse modelo. Mas no mesmo instante em que a comunidade de Jerusalém recorreu a uma gestão centralizada, começaram surgir a hipocrisia, a falsidade (cf. At 5,1-11) e as injustiças (cf. At 6,1).¹⁴ A comunidade judeu-cristã, que se vangloriava de que entre eles ninguém passava necessidade (cf. At 4,34), de fato precisou de uma coleta para enfrentar a fome que sobreveio sobre toda a terra (cf. At 11,27-28). Ou seja, a carestia atingiu a todos, mas só Jerusalém precisou da ajuda dos outros (cf. Rm 15,26).

Essa coleta foi articulada entre as comunidades que não adotavam o mesmo modelo de comunhão dos bens, pois “os discípulos decidiram mandar uma ajuda cada qual segundo suas possibilidades” (At 11,19; cf. 2Cor 9,7). Em outras palavras, cada um administrava seus bens e os colocava em comum como quem “conhece a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo” (2Cor 8,9), “para que haja igualdade entre os irmãos” (2Cor 8,13).

¹³ SPADARO, p. 9. Também as palavras do Papa Francisco na Evangelii Gaudium são particularmente contundentes a respeito: “Por isso me dói muito comprovar como nalgumas comunidades cristãs, e mesmo entre pessoas consagradas, se dá espaço a várias formas de ódio, divisão, calúnia, difamação, vingança, ciúme, a desejos de impor as próprias ideias a todo o custo, e até perseguições que parecem uma implacável caça às bruxas. Quem queremos evangelizar com estes comportamentos?” (EG 100).

¹⁴ Cf. MAGGI, Alberto. Fede e economia. Disponível em: <<http://www.studibiblici.it/>>. Acesso: 15/12/2015.

Colabora com a comunidade somente quem tem alguma coisa de “seu” pra dar. Quem não tem e só recebe, depende dos outros como uma criança. *Dependência*, infelizmente, é ainda uma palavra bastante recorrente nas normas das congregações de VRA (cf. C 30; DGBT 30; XVICG 112.a; CIC 600). Por esse caminho, porém, não podemos pensar em contar com sujeitos que cultivam um verdadeiro dom de si. Recentes documentos do magistério começam substituir *dependência* pelo termo *interdependência*, apontando para uma participação na gestão mais circular que vertical.¹⁵

Na realidade, nenhuma organização poderá renunciar a uma gestão orgânica de conjunto, menos ainda a uma liderança referencial. Quando, porém, se insiste em enfatizar “permissões”, “proibições”, “concessões”, se afirma de fato uma estrutura de poder patriarcal ou matriarcal de controle e de submissão, que nada tem a ver com a perspectiva do Reino anunciado por Jesus. Falar de fraternidade e comunhão no século XXI é falar de inclusão, de participação, de valorização dos diversos sujeitos, de organização distribuída mais que centralizada, de estrutura em redes mais que de hierarquia. Para VRA isso constitui um desafio e um chamado a articular suas relações não em base à coerção e sim em base à confiança e ao reconhecimento. A transparência, a comunicação intensa e espontânea na gestão só é possível nos dias de hoje quando existem relações de extrema confiança: o preceito em si é absolutamente incapaz de transmitir valor.

Projeto missionário

A obra apostólica de muitos institutos missionários sempre foi animada por um dedicado ardor em favor dos pobres. A mobilização de esforços, de pessoas e de meios foi extraordinária e os benefícios inegáveis. Todavia, como sabemos, o modelo de cooperação missionária dos últimos dois séculos não foi isento de

¹⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA E AS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. *O serviço da autoridade e a obediência*, n. 25.

fortes ambiguidades e contradições. Alguns estudiosos não deixaram de ressaltar que com a chegada do capitalismo no começo do século XIX, o cristianismo, e em particular o mundo católico, desarmou sua capacidade empresarial deixando a economia nas mãos dos homens de negócios.¹⁶ A vida religiosa, primeira promotora de empreendimentos junto aos pobres, reduziu-se agora a ser cuidadora de obras de caridade, dependentes de subsídios externos incapazes de gerar riqueza, em detrimento do avanço das políticas públicas e exercendo um papel sistêmico dentro da economia liberal. Foi assim que a solidariedade sem subsidiariedade tornou-se inevitavelmente puro voluntarismo à mercê da esmola de quem detinha o controle social.

Hoje as congregações religiosas e suas comunidades precisam redescobrir a urgência de redefinir sua missão, talvez – e porque não – inspirando-se ao mundo corporativo das empresas que prezam por adotar programas bem objetivos na captação e na gestão dos recursos. Para a VRA não basta apenas ter um projeto comunitário de vida: é preciso, antes de tudo, configurar a comunidade apostólica a partir de um “Projeto Comunitário de Missão”, porque a comunidade se define a partir da missão, na missão e em vista da missão, e não antes e quase que independente da missão.¹⁷

Aonde se chega a uma formulação clara e a uma adesão consensual a um projeto comunitário de missão, determinando metas, orientações, opções, vínculos, contratos, sustentabilidade, etc., consegue-se alcançar de fato um “pacto social” entre os membros de uma organização. Onde isso não acontece, alimenta-se a proliferação dos projetos pessoais, os conflitos associados a gestões personalistas e esclerosadas, o desânimo com a perspectiva de um definhamento a curto prazo. Seriedade, profissionali-

¹⁶ Cf. DE PAOLIS, Velasio. La rilevanza dell'economia nella vita religiosa. Disponível em: <<http://www.usminazionale.it/convegni/2007/depaolis.pdf>>. Acesso em: 15/12/2015.

¹⁷ Cf. RASCHIETTI, Estêvão. O núcleo identitário e a dimensão profético-missionária da VRC. In: CRB Nacional. *Seminário Nacional para a VRC. Texto Base*. Brasília: CRB, 2014, p. 41.

dade, qualificação são condições essenciais que desafiam gestões ordinárias condicionadas pelo clericalismo conformista ou pelo genericismo anêmico e amadorial.

Não basta apelar-se ao carisma e à regra de vida, se estas instâncias não estiverem encarnadas num projeto concreto que tem começo, meio e fim. Por ter um fim, as diversas organizações precisam sempre inovar os projetos respondendo a novas demandas, novos desafios, novos desejos que emergem das novas conjunturas históricas. O carisma vivo tem a capacidade dinâmica de perceber os anseios concretos da realidade (marketing)¹⁸, e de abrir caminhos originais, brilhantes e atrativos de solução (inovação). As grandes inovações são fruto de um magis antropológico que fazem progredir a humanidade na busca de um mundo melhor para todos. Junto às inovações chegam também as “imitações” que se apropriam das novidades e as espalham, tornando-as patrimônio público para a sociedade e para a Igreja.

Nesse processo de inovação-imitação cria-se um círculo virtuoso que gera avanço e bem comum em termos de serviços. Uma sábia gestão profissional sabe perfeitamente que não pode parar na imitação, na repetição e na cristalização de suas ações: tem sempre que inovar, arriscar, desbravar novos caminhos, sem comparar, num primeiro momento, os resultados alcançados com o retorno do capital investido. “A missão é um problema de fé” (RMi 11), dizia João Paulo II, e a fé move montanhas (cf. Mt 17,20): cada instituição é chamada hoje a mobilizar e capacitar com ousadia e sem medo todos os recursos possíveis pela causa em que verdadeiramente acredita.

CONCLUSÃO

A VRA foi celeiro de grandes inovações na história da humanidade desde o movimento monástico do primeiro milênio, às ordens mendicantes e às congregações missionárias do segundo milênio. Seus visionários fundadores e fundadoras conseguiram ver oportunidades onde os outros viram apenas

problemas: tinham olhos para ver nos pobres, nos marginalizados, nos jovens, nos sofredores, nos deficientes, nos migrantes, nas mulheres, nos negros, nos indígenas, nos povos do mundo, algo de grandioso e de bonito, um potencial, uma “grande colheita” (Mt 9,37) pela qual valia a pena investir. Conseguiram transmitir essa paixão a outros e outras que seguiram o mesmo caminho, atraídos e inspirados por seus carismas. Desta maneira, as organizações que surgiram podem ser consideradas como experiências de inovação e de elevação espiritual, social, política e econômica da humanidade.

Por todo esse legado hoje é preciso avançar: de um lado redescobrimos a evolução da tradição da VRA e a ambivalência foi conferida à questão econômica; por outro enfrentando os desafios atuais com criatividade e ousadia. O Documento de Aparecida convida toda e qualquer comunidade eclesial a não se instalar na comodidade (Dap 362), a entrar decididamente nos processos de renovação missionária, abandonando as estruturas caducas (Dap 365), a sair de uma consciência isolada e a lançar-se, com ousadia e confiança, à missão de toda a Igreja (Dap 363). Assim como a igreja apostólica, inspirada pelo Espírito, teve que romper com tradições, convicções e paradigmas para se abrir aos gentios – inclusive com orientações que não encontravam respaldo no ministério histórico de Jesus¹⁹ – assim as congregações religiosas devem hoje ir além de suas realizações, de sua história, de suas tradições, até de suas constituições para abrir novos caminhos.²⁰ Cristalizações preceptivas conduzem inevitavelmente a uma reedição contemporânea do farisaísmo asséptico e farsante.

¹⁹ É o caso da abolição da circuncisão não prevista por Jesus e nem deduzível dos seus ensinamentos. Cf. RAHNER, Karl. Toward a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II. In: *Theological Studies* 40 (1979) 716-727;..

²⁰ O Decreto *Ad Gentes* convida as congregações de vida apostólica a “alargar mais a sua atividade em ordem à expansão do reino de Deus (...) adaptando, se for preciso, as suas Constituições” (AG 40).

Particularmente, neste ensaio abordamos a possibilidade de rever alguns conceitos sobre economia e missão na VRA. Em primeiro lugar, o testemunho fundamental não deveria estar baseado simplesmente no despojamento das coisas exteriores, mas no mais profundo despojamento de si; não no desprezo dos bens temporais, mas na promoção da partilha desses bens; não na renúncia castigada dos prazeres, mas na liberdade e na alegria em relação a todas as coisas com que o Pai nos presenteia. Com certeza, existem conexões delicadas e complementares nestes enfoques. Contudo, não só do ponto de vista disciplinar, mas também teológico fundamental, algo precisa ser repensado, à luz do Evangelho, em muitas regras e práticas de vida.

Em segundo lugar, argumentamos que não existem formas de sustentabilidade que estão perfeitamente em conformidade com o voto de pobreza. Todas elas são ambivalentes. Por isso, o apelo à Providência não deve absolutamente impedir a cooperação sensata e programada de todos possíveis recursos econômicos laboriosamente procurados e sabiamente ponderados. Sem subsidiariedade não há missão, e a busca de subsídios pode acontecer de muitas maneiras e sem impedimentos, desde que sejam coerentes com o Reino a ser proclamado, o discernimento comunitário e o contexto sócio-cultural no qual se atua.

Enfim, constatamos que hoje a gestão centralizada e despersonalizada da VRA deve fazer obrigatoriamente as contas com a reivindicação da autonomia pessoal, com a participação efetiva de todos e com a organização planificada, transparente, profissional. Gratuidade no livre dom de si, reciprocidade participativa e profissionalidade projetual, são três dimensões que precisam se articular para operacionalizar a missão. Sem a gratuidade pessoal toda gestão falta de paixão; sem participação comunitária todo projeto falta de adesão; sem profissionalidade gerencial todo empreendimento falta de rumo, qualificação, capacitação e direção.

Opções fundamentais, sustentabilidade e gestão são para a missão da VRA três âmbitos essenciais e interligados a partir dos

quais estruturar toda questão econômica. Estes precisam continuamente ser repensados, de maneira que a utopia não desmanche no desencanto. Resistências de mudança e de avanço são determinadas muitas vezes por visões ultrapassadas que não abrem espaço ao novo e que geram frustração. Hoje se necessita urgentemente não apenas de um *reposicionamento* como pressuposto, mas de uma *reforma* profunda da vida religiosa missionária. Papa Francisco não tem medo de usar esta palavra para a Igreja toda: porque deveríamos tê-lo nós?

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CADERNOS do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano

