



Cemla
BRASIL
COLÔMBIA
MÉXICO

CADERNOS

*do Centro de Estudos
Missionários Latino-Americano*

1

**A presença dos xaverianos
na América Latina
como animação missionária**

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CURITIBA — 2014

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 calendário 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

Alessandro Ferruglio – Colômbia

Carluccio Mongardi – México

Estêvão Raschietti – Brasil Sul

Geraldo López Custodio – México

Sávio Corinaldesi – Brasil Norte

Walter Taini – Brasil Norte

Edição brasileira

Revisão: Maria do Socorro Dias

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 (61) 3335.2166

MISSIONÁRIOS XAVERIANOS
CADERNOS do Centro de Estudos Missionários Latino-Americano



SUMÁRIO

Editorial	3
-----------------	---

PRESENÇA xaveriana na América Latina como animação missionária

Walter Taini, sx.

A animação da dimensão missionária da Igreja local realizada pelos xaverianos da pastoral indigenista	9
--	---

Gerardo Custódio López, sx.

A Pastoral Vocacional Xaveriana no México	27
---	----

CAMINHOS de missão e de animação missionária na América Latina

Estêvão Raschiatti, sx.

A proposta da Missão Continental e a missão <i>ad gentes</i>	45
--	----

Estêvão Raschiatti, sx.

A pastoral missionária e a animação missionária	60
---	----

DESAFIOS para a missão e para a animação missionária na América Latina hoje

Rafael Lopez Villaseñor, sx.

Os desafios da animação missionária vocacional no ciberespaço	77
--	----

Rafael Lopez Villaseñor, sx.

O desafio missionário perante o mundo pentecostal	89
---	----

EDITORIAL

A presença dos xaverianos na America Latina como animação missionária

Encontramo-nos em Zapopan (México), de 20 a 25 de janeiro de 2014, na sede da Região do Mexico, seis xaverianos vindos da Colômbia, do México, do Brasil Norte e do Brasil Sul para o segundo encontro do Centro de Estudos Missionários Latino-Americanos (CEMLA). Viemos trazendo os trabalhos que nos propomos fazer dentro da metodologia e da temática que fixamos no encontro de São Paulo, em março do ano passado. O caderno que estamos publicando é fruto das nossas reflexões e debates sobre a presença dos xaverianos na America Latina, depois de ter colocado em comum e avaliado as contribuições de cada um.

No primeiro encontro, vimos que o trabalho pastoral dos xaverianos na America Latina se distingue sempre mais por atividades de animação missionária (cf. XVI CG 44). Isso deve ser entendido *“como estilo e modalidade de presença que reaviva o espírito missionário das Igrejas locais e incentiva a animação vocacional”* (CEMLA, Mensagem de São Paulo). E não é para menos: a presença da Igreja católica na America Latina e Caribe é tão relevante que, se de um lado ainda precisa muito de missionários, por outros é chamada a *“dar de sua pobreza”* (Puebla 368), *“num compromisso mais significativo com a missão universal em todos os continentes”* (Dap 376).

Esse incessante apelo, porém, se mescla com um chamado ainda mais urgente para um maior protagonismo missionário das Igrejas locais dentro do Continente. Há um claro processo de introspecção que faz com que a missão ad gentes e ad extra se torne *“uma realidade diluída na missão global de todo o Povo de Deus, ficando desse modo descurada ou esquecida”* (RMi 34). Com efeito,

as preocupações se voltam decididamente para as realidades internas dos países, que evoluem rapidamente rumo a horizontes sempre mais secularizados, entorno de configurações familiares nucleares, de economias capitalistas e de contextos eminentemente urbanos. Novas situações de violência, de injustiça e de opressão perturbam de maneira exponencial a vida dos pobres, elevando além do tolerável níveis de insegurança e sensações de medo. Os contextos religiosos, já complexos, populares e plurais por natureza, são sempre mais marcados pelo surgimento de novas identidades sócio-religiosas de cunho neo-pentecostal.

Se alguns anos atrás a América Latina podia aparentar um catolicismo fervoroso e um terreno vocacional promissor, hoje podemos afirmar que em parte não é mais assim. A realidade mudou e está ainda num processo de profunda fragmentação e transformação. Isso requer mudanças expressivas nas práticas de animação missionária no continente. As Igrejas locais, em geral, se consolidaram com um crescimento significativo de presbíteros. Mas isso não garantiu o aumento das vocações missionárias, e nem mesmo a qualidade missionária do novo clero. Com efeito, o Documento de Aparecida denuncia uma *“falta de espírito missionário em membros do clero, inclusive em sua formação”*, e *“sua não equitativa distribuição impossibilita que muitíssimas comunidades possam participar regularmente da Eucaristia”* (DAp 100e).

Neste contexto de encolhimento das pessoas, das comunidades e das sociedades, de que maneira tornar mais significativas e proféticas nossas presenças xaverianas na América Latina? Estamos sempre mais convencidos de que a animação missionária é o eixo global em torno do qual articulamos as nossas inserções e os diversos projetos de atividades. Não é de hoje que somos chamados a assumir esse compromisso, pois a animação missionária e a formação foram desde o começo o motivo principal da nossa presença nesse Continente. Muito se fez e muito há que se aprender com nossa caminhada. Trata-se agora de retomar com renovada convicção, sabedoria, estratégia e articulação esse engajamento na nova conjuntura em que se encontram as sociedades e as Igrejas latino-americanas.

Neste caderno apresentamos parte do fruto de nossas reflexões, debates e estudos como contribuição para um debate muito mais amplo. Na primeira parte, apresentamos dois pequenos ensaios sobre duas atividades pastorais que nos remetem à memória e à problemática de nossa caminhada xaveriana: a animação missionária na pastoral indígenista da Região Brasil Norte e a realidade da pastoral vocacional xaveriana da Região México. Na segunda parte, tentamos uma reflexão sobre o chamado para a missão ad gentes e o atual momento histórico da Igreja latino-americana e caribenha depois da Conferência de Aparecida. Enfim, na terceira parte, lançamos o olhar sobre dois desafios que tocam de perto o mundo juvenil que pretendemos atingir com a nossa animação missionária: o ciberespaço e o mundo pentecostal (tanto evangélico como católico também).

Quais caminhos deve trilhar a presença xaveriana na América Latina como animação missionária? Antes de tudo, estar dentro de nossas realidades: mergulhar bem na caminhada da Igreja, escutar pacientemente todos os interlocutores, nunca desistir de oferecer contínuos estímulos, aceitando porém a *“difícil evolução dos processos”* (EG 82). A obsessão por resultados imediatos em temas de vocações só gera esgotamento, desânimo e frustração, além de manifestar um desmedido narcisismo institucional. Se o problema está nas nossas estruturas, então teremos que *“abandonar as estruturas caducas”* (DAp 365) e não vincular nossos projetos a modelos históricos ultrapassados. Se nossa sobrevivência desta maneira não está garantida, então teremos que oferecer de uma vez por todas a nossa vida para o fim último e exclusivo do nosso instituto: *“anunciar a Boa Nova do Reino de Deus aos não-cristãos”* (Constituições 2).

Contudo, nos parece que nada, absolutamente nada, está perdido se enveredarmos decididamente por sendas de renovação missionária junto com toda a Igreja latino-americana. Nesse caminhar temos apenas uma bússola constituída por quatro orientações teológicas e pastorais imprescindíveis. A primeira é a redescoberta da natureza da missão na missão de Deus (cf. AG 2), fonte contínua de inspiração, fundamento e alimento para a

nossa missão. A segunda é a adesão a um estado permanente de conversão missionária, na busca de uma autêntica missionariedade em tudo o que somos e em tudo o que fazemos, como nos convida Papa Francisco (cf. *EG* 25). A terceira é a participação na pastoral missionária das Igrejas locais, como presença e testemunho, procurando conjugar animação com ação missionária como apontam os *Documentos do XVI Capítulo Geral* (53.1). Finalmente, a quarta orientação é a elaboração de projetos de animação missionária integrados com a pastoral, não como atividade específica de alguns encarregados, mas como proposta articulada de uma comunidade missionária que impulsiona toda a Igreja a abrir os olhos e o coração para o mundo: desta maneira nós, junto a todo discípulo missionário, descobrimos e assumimos nossa verdadeira vocação.

Zapopan, 25 de janeiro de 2014



PRESENÇA XAVERIANA
NA AMÉRICA LATINA
COMO ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA

A ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA E PASTORAL INDIGENISTA

**A animação da dimensão missionária
da Igreja local desenvolvida pelos xaverianos
da Pastoral Indigenista no Brasil (1972-1999)**

Walter Taini, sx

RESUMO: O XVI capítulo geral da nossa congregação pede para que a dimensão da animação missionária caracterize sempre mais a presença e a atuação dos missionários xaverianos nos países onde a Igreja já tem uma presença relevante. A descrição de algumas etapas da atividade dos xaverianos junto ao povo indígena Kayapó na Prelazia do Xingu pretende ser uma concretização de animação da dimensão missionária da Igreja local. Nesta atuação detectam-se duas dimensões que a primeira vista parecem se contrapor, no entanto um olhar mais profundo mostra sua complementaridade. De um lado uma inserção na vida de uma comunidade indígena aproximou os xaverianos ao mundo dos Kayapó do outro, a dedicação para que a Igreja do Xingu vivesse sua dimensão missionária assumindo nas suas prioridades pastorais a atividade junto aos povos indígenas. Esta abertura pastoral trazia consigo os grandes desafios que nasciam do encontro com povos de outra cultura e religião morando no mesmo território.

ABSTRACT: The XVI General Chapter of our congregation asks the dimension of missionary animation to feature ever more the presence and action of the Xaverian Missionaries in countries where the Church already has a significant presence. The description of some steps of the activity of the Xaverian along the Kayapó indigenous people in the Prelature of Xingu intends to be an embodiment of animating the missionary dimension of the local Church. In this procedure, two dimensions are detected. At first sight they seem to oppose each other, but a deeper look shows their complementarity. On one side an insertion in the life of an indigenous community approached the Xaverian to the world of the Kayapó, and on the other side the dedication so that the Church of Xingu lived its missionary dimension, assuming in its pastoral priorities the activity with indigenous peoples. This pastoral opening brought with it major challenges that were born from the encounter with people from another culture and religion living in the same territory.

INTRODUÇÃO

O último Capítulo geral afirmou que a verdadeira animação missionária está no acompanhamento das comunidades cristãs para que sintam a urgência de tornarem-se missionárias (Cfr. “Il nostro oggi della missione”, n.38). Ademais, os padres capitulares exortaram-nos a animar as comunidades, que a Igreja local nos confia, para que vivam a dimensão missionária abrindo-se ao mundo das pessoas de outras religiões presentes no território (Cfr. “Il nostro oggi della missione”, n.39).

Este ensaio se propõe apresentar os passos dados pelos nossos confrades que atuaram junto aos povos indígenas, no caminho da animação da dimensão missionária da Igreja local. O período de tempo considerado compreende desde os primeiros anos da década de setenta, quando os primeiros xaverianos iam para o Xingu para ajudar no ministério durante os períodos mais significativos do ano litúrgico, e 1994, data da terceira assembleia do povo de Deus da Prelazia do Xingu.

1. LEMBRANDO ALGUNS EVENTOS NA HISTÓRIA DA IGREJA NO BRASIL

Para contextualizar o caminho dos xaverianos envolvidos na pastoral indigenista, precisa evidenciar alguns eventos que marcaram a história pós-conciliar da Igreja brasileira.

Recentemente várias publicações foram lançadas lembrando a celebração dos 50 anos do Concílio Vaticano II. A valorização da colegialidade dos bispos e a importância do planejamento de conjunto da atividade da Igreja foram duas temáticas que marcaram o espírito de renovação eclesial do Concílio. Estes dois aspectos eclesiais caracterizaram também a história da Igreja no Brasil.

Até a criação da CNBB (1952) foram várias as ocasiões em que o episcopado brasileiro se articulou para atuar de maneira colegial. Geralmente isso acontecia nos momentos de maior crise ou nos anos onde havia uma transição de uma situação a outra na vida sócio-política da sociedade brasileira. Mesmo que de ma-

neira episódica, essas articulações dos bispos não deixassem de constituir momentos importantes de comunhão e de corresponsabilidade pastoral.

Lembramos dois bispos que favoreceram este clima de colegialidade entre o bispado brasileiro.

Dom Antonio de Macedo Costa (1830-1891), Arcebispo de Belém de 1861 até 1890, ano em que foi nomeado Arcebispo da Bahia e primaz da Igreja no Brasil. Sua atuação se deu especialmente em três campos: A reforma da Igreja no Brasil; a defesa da liberdade da Igreja frente às intromissões do Governo na época do Império (1822-1889) e o empenho em construir uma sólida união e articulação do episcopado.

Outra figura eclesíastica que na sua época representou toda a Igreja brasileira foi dom Sebastião Leme (1882-1942), cardeal do Rio de Janeiro. Desde 1922 ele guiou a Igreja Católica no Brasil seguindo duas principais direções: primeiro, no sentido do fortalecimento da própria instituição católica mediante uma melhor organização dos seus quadros; segundo, procurando impor à sociedade brasileira, mediante a colaboração do poder político, os valores éticos e religiosos que haviam caracterizado os regimes de cristandade. Praticamente, ele representava a Igreja no Brasil e após sua morte, a Igreja católica experimentou um vazio de liderança e uma profunda descentralização na qual cada diocese seguia o seu próprio rumo.

Nos anos que precederam o Concílio Vaticano II, a Igreja no Brasil se caracterizava por certo imobilismo até a fundação da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB-1952) e dos Religiosos (CRB-1954).

A década de cinquenta começou no Brasil sob o impacto das grandes mudanças ocorridas a nível internacional depois da 2ª guerra Mundial. Surgiram novos desafios históricos: a luta pela independência de países que viviam ainda em regime de colônias, a aspiração das nações pobres ao desenvolvimento e a nova reorganização do mundo ao redor de dois blocos políticos (Estados Unidos e Rússia).

No Brasil acelerou-se o processo de democratização e o País se aproximou mais aos EUA. Na Igreja, os leigos se organizaram em grupos que se engajaram num compromisso de renovação da vida eclesial.

A colaboração dos leigos na assessoria dos bispos foi outro elemento importante da nova mentalidade que se formava com a fundação da CNBB. A Ação Católica, através da sua divisão em setores especializados, foi o movimento que contribuiu de forma relevante para romper com a rigidez da Igreja e favoreceu uma abertura de visão sobre as questões que afetavam a sociedade brasileira. Outro movimento de leigos que contribuiu para a preparação da Igreja do Brasil em acolher a planificação pastoral, foi o Movimento para um Mundo Melhor (MMM).

Naqueles anos, o anseio de renovação da Igreja do Brasil levou a uma percepção clara da necessidade de avançar no exercício da corresponsabilidade e da comunhão entre os bispos encontrando um sistema institucionalizado que favorecesse o processo de colegialidade do episcopado brasileiro.

Foi nesse contexto que se entende a persistente preocupação de alguns prelados, como dom Helder, de unir os bispos do Brasil numa Conferência Episcopal dotando a Igreja no Brasil de uma estrutura organizativa apta a enfrentar as mudadas situações sócio-eclesiais de âmbito nacional.

Ao lado da CNBB, também a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) teve um papel importante para a abertura da Igreja do Brasil. A fundação da CRB contribuiu para desencadear um processo de renovação dos institutos religiosos que levou a uma procura de uma colaboração com a própria CNBB nos projetos pastorais.

A repercussão do Concílio Vaticano II sobre a Igreja na América Latina foi profunda. Se de um lado não se pode dizer que os bispos latino-americanos foram “pais” do Concílio, do outro lado saíram de Roma como “filhos do Concílio”, isto é sintonizados com ele e dispostos a implementá-lo nas suas Igrejas locais. Na fidelidade às intuições e aos eixos fundamentais do

Concílio, com Medellín os bispos da América Latina operaram uma contextualização do Concílio Vaticano II. Em Medellín, a Igreja latino-americana desencadeou um processo de formação de um rosto e de uma palavra própria.

Esse novo espírito conciliar de renovação da Igreja perpassou todas as dimensões da Igreja deste continente. No Brasil, essa renovação afetou também a atividade pastoral junto às populações indígenas dando início a um processo de transformação da prática dos missionários envolvidos neste campo.

Até a década de 1970 a pastoral junto aos povos indígenas era exclusivamente uma responsabilidade relegada às ordens e congregações religiosas. Os planos de pastoral dos anos sessenta elaborados pela CNBB, que contribuíram para renovação da Igreja no Brasil, pouco influíram na pastoral dos missionários que atuavam junto aos povos indígenas.

As “missões” (aldeias indígenas com a presença dos missionários), localizadas especialmente nas Prelazias da região amazônica e administradas, na sua maioria, por um clero estrangeiro, mesmo crescendo em número, apresentavam pouca renovação na sua prática pastoral e nenhuma articulação entre elas. De modo geral, a atividade pastoral da Igreja junto aos índios denominava-se “catequese aos índios” e visava a integração dos povos indígenas na sociedade nacional.

No entanto, ao lado da prática missionária tradicional ocorreram experiências inovadoras até anteriores ao Concílio Vaticano II. Alguns missionários, mesmo orientados por uma teologia pastoral tradicional, mostraram mais cuidados nos contatos com os índios e com sua cultura. Por exemplo, os padres César Albisetti e Jaime Venturelli que na década dos anos sessenta elaboraram a Enciclopédia Bororo, relevante trabalho etnográfico. Na década dos anos cinquenta, na região do Alto Xingu, destacou-se a figura do padre Anton Lukesch pelos seus estudos sobre a mitologia do povo Kayapó. No sul do estado do Pará, o dominicano frei Raymond Caron atuou junto aos Kayapó-Xikrin do rio Cateté entre os anos 1965 e 1970. Em 1952, chegavam na aldeia Tapirapé, no Nordeste

do Mato Grosso, as irmãs de Jesus, congregação de fundação francesa e inspirada na espiritualidade de Charles de Foucauld.

Estas experiências missionárias constituíram uma exceção no quadro geral da presença da Igreja junto aos povos indígenas da América Latina. Obras de assistência, orfanatos, estruturas para a educação e a saúde caracterizaram as atividades dos missionários nas aldeias.

Esta postura provocou uma reação dos antropólogos que, reunidos para o Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul, em janeiro de 1971, em Barbados, redigiram uma declaração acusando a prática neo-colonizadora das Igrejas e pedindo para que as Igrejas parassem suas atividades e apoiassem o protagonismo dos povos indígenas na construção de sua história e suas organizações.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) e sua contextualização na América Latina operada na segunda Conferência Geral do Episcopado latino-americano em Medellín (1968) reforçaram o processo de reflexão das práticas missionárias.

Neste contexto de avaliação e renovação da pastoral da Igreja, realizaram-se vários encontros missionários na América Latina. Os missionários, respondendo às questões levantadas pelos antropólogos na Declaração de Barbados I, reconheceram que a Igreja na sua história foi conivente com práticas opressoras e que na questão étnica, em muitos casos a ação pastoral obedeceu mais a critérios raciais que aos do Evangelho. Nestes encontros afirmou-se a importância do apoio da Igreja às organizações indígenas que estavam articulando-se em vários países da América Latina.

No Brasil, a pastoral indigenista articulou-se a partir das experiências que aconteciam nos países latino-americanos onde os povos indígenas constituem uma porção expressiva da população nacional.

Em abril de 1972, em Brasília, a CNBB organizou o Terceiro Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indigenista. Dom Ivo Lorscheider, secretário-geral da CNBB, almejava que a Igreja assumisse uma posição definida especialmente a respeito da tra-

mitação, no Congresso, do projeto de Lei n.2328 referente ao Estatuto do Índio. Outras questões demandavam com urgência uma resposta da Igreja: as denúncias feitas pelos antropólogos na Declaração de Barbados I; a necessidade de uma assessoria teológica, jurídica e antropológica para os missionários que atuavam entre as populações indígenas e uma tomada de posição frente às denúncias de genocídio dos índios no País. Foi nesse encontro que se concretizou a proposta de criar um órgão para coordenar e assessorar a nível nacional a atividade missionária junto aos povos indígenas. Nasceu, assim, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), integrado por missionários e bispos, ligado oficiosamente à CNBB.

O envolvimento dos missionários xaverianos da Região da Amazônia na questão indígena deu-se neste contexto dos primeiros anos da fundação do Cimi. Com efeito, foi no começo dos anos setenta que alguns deles foram enviados para a paróquia de São Félix do Xingu onde se localizavam varias aldeias Kayapó.

2. OS MISSIONÁRIOS XAVERIANOS NA PASTORAL INDIGENISTA

Na Amazônia, a amizade entre os bispos xaverianos da Prelazia de Abaeté do Tocantins, dom João Gazza e depois dom Ângelo Frosi, com dom Eurico, bispo da Prelazia do Xingu, foi a base de uma cooperação que se reforçará em 1978, quando a recém-formada Região xaveriana da Amazônia no seu primeiro capítulo assumiu o compromisso do envio de missionários no Xingu. A responsabilidade pastoral da paróquia de São Félix e da capela do Perpétuo Socorro, na cidade de Altamira deram oportunidade aos xaverianos de aproximarem-se ao mundo dos povos indígenas estabelecidos no território que formava a Prelazia do Xingu, de uma maneira especial com os Kayapó.

A formação de agentes para a pastoral indigenista foi uma das preocupações pastorais da Prelazia do Xingu. Dom Eurico, numa reflexão, mesmo valorizando o entusiasmo dos missionários, questionava-se sobre o nível de preparação desses religiosos

e almejava que tivessem um profundo conhecimento das ciências sociais como a etnologia e a antropologia.

Os padres xaverianos que assumiram a responsabilidade da paróquia de São Felix mostraram um interesse especial pela pastoral indigenista no Alto Xingu. Eles perceberam logo a importância de uma preparação específica junto a um entrosamento com a caminhada do Cimi, seja a nível Nacional como Regional.

A participação em cursos para agentes de pastoral indigenista e a Assembleias do Cimi facilitaram o entrosamento dos xaverianos com a caminhada da Igreja no Brasil nesse campo pastoral.

Em 1979, a pastoral indigenista entrou no planejamento pastoral da paróquia de São Félix como prioridade. O estudo sistemático da língua e da cultura Kayapó junto a uma maior frequência das visitas nas aldeias foram os meios que os xaverianos programaram durante o planejamento pastoral para implementar esta prioridade.

A aproximação dos xaverianos do mundo Kayapó facilitou a sensibilização dos agentes de pastoral da Prelazia do Xingu a respeito da questão indígena. Em novembro de 1979, por exemplo, durante a assembleia anual de pastoral, foi redigida uma carta para o povo de Deus na qual a Igreja do Xingu manifestava publicamente a preocupação com a situação de marginalização dos povos indígenas da região. Era o ano em que os bispos da América Latina se reuniram em Puebla. O documento final de Puebla apontava as situações de extrema pobreza do povo no continente e exortava a Igreja a reconhecer nas pessoas vivendo naquelas condições as características do Cristo Sofredor (DP 31-39). A prioridade dada à pastoral indigenista representou um reconhecimento que na região do Alto Xingu “os mais pobres dentre os pobres” (DP 34) eram os índios.

Na conclusão do relatório das atividades desenvolvidas até o ano 1980 junto ao povo indígena Kayapó, os xaverianos reafirmaram ao bispo dom Eurico sua intenção de um envolvimento mais radical na pastoral indigenista. No entanto, enquanto o

missionário era bem acolhido pelos Kayapó, o povo de São Félix do Xingu tinha uma atitude não muito amigável para com os índios. Várias pessoas daquele povoado tiveram parentes mortos nos conflitos com os Kayapó num passado não muito distante e estas feridas provavelmente custavam a sarar. Os padres procuraram organizar encontros com as pessoas das comunidades cristãs para mostrar através de elaboração de subsídios audiovisuais os valores positivos da cultura Kayapó.

As mudanças da realidade social do Alto Xingu exigiam da Prelazia a formação de uma equipe liberada integralmente para acompanhar a questão indígena. Com efeito, em 1982 foi criada a equipe da pastoral indigenista da Prelazia do Xingu, sendo nomeado coordenador o padre xaveriano Renato Trevisan o qual era, contemporaneamente, vigário cooperador da paróquia de São Félix.

Em 1983, dom Erwin Krautler, eleito presidente do Cimi, redigiu o documento “Nosso compromisso com os povos indígenas da Prelazia do Xingu” onde delineou os critérios e os princípios que deviam nortear a pastoral indigenista na Igreja do Xingu. Neste escrito constou, também, a decisão de formar duas equipes liberadas em tempo integral para a pastoral indigenista. A primeira, formada por duas religiosas da congregação das irmãs de Jesus, continuava sua presença entre o povo Asurini da aldeia Koatinemo. A segunda, formada pelos padres xaverianos Renato Trevisan e Salvador Saiu, atendia prioritariamente o povo Kayapó no Alto Xingu. Uma terceira equipe, formada pelos padres dos missionários do Preciosíssimo Sangue Frederico Tschol e Lucas Rodriguez Fuertes mantinha contatos periódicos com os índios Xikrin e os Araweté.

As equipes totalmente liberadas para a pastoral indigenista foram um sinal que marcou o início de uma nova época da história da pastoral indigenista na Prelazia do Xingu. Essa atividade caracterizou-se pela tensão entre a dimensão da inserção dos missionários nas comunidades indígenas e a animação e conscientização das comunidades cristãs da Prelazia, sobre as questões que afetavam os índios do Xingu.

3. OS XAVERIANOS DA PASTORAL INDIGENISTA NA ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA DA IGREJA LOCAL

A necessidade da conscientização das comunidades cristãs a respeito da causa indígena acompanhou a história da Prelazia do Xingu desde sua fundação. Num primeiro momento, até os animadores de comunidades e catequistas da paróquia de São Félix encontraram dificuldades em entender a escolha pastoral de criar uma equipe de pastoral indigenista. Era difícil para o povo católico de São Félix aceitar que dois padres iam morar numa pequena aldeia de índios considerados “sem religião” deixando de cuidar das paróquias da região que estavam experimentando um notável e preocupante crescimento demográfico.

Dada a imensa extensão territorial da Prelazia do Xingu, tornava-se urgente articular atividades de formação para que as comunidades não ficassem alheias à caminhada da Igreja. Em 1981, o Centro de Pastoral da Prelazia publicou um subsídio para os agentes de pastoral, para facilitar o estudo dos documentos de Puebla. No mesmo ano, outro subsídio apresentou, em forma didática, as diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil. No ano seguinte, foi elaborada uma terceira cartilha que ilustrou as linhas da ação pastoral da Prelazia contextualizando as diretrizes da CNBB à realidade local. Este processo de formação favoreceu a participação mais ativa dos leigos na vida da Igreja do Xingu e teve seu ponto mais expressivo em 1984, na celebração da primeira Assembleia do Povo de Deus da Prelazia do Xingu (APDX). Este evento quinquenal tornou-se o foro no qual os representantes das comunidades da Prelazia refletiam, avaliavam e escolhiam as diretrizes pastorais.

As APDX registraram uma gradual participação dos povos indígenas e manifestaram a progressiva conscientização das comunidades cristãs da Igreja do Xingu a respeito das suas responsabilidades no campo da problemática indígena.

A primeira APDX (1984) aconteceu durante a celebração dos cinquenta anos de fundação da Prelazia. A assembleia contava com

a participação de 97 leigos, 31 irmãs, 2 irmãos e do presbitério. A equipe indigenista estava representada pelas duas religiosas das irmãs de Jesus e por quatro padres. A ausência dos representantes dos povos indígenas indicou que tinha ainda muito caminho a ser percorrido pela pastoral indigenista no rumo da animação missionária da Igreja do Xingu. No entanto, a pastoral indigenista foi uma das prioridades pastorais escolhida pela assembleia.

Dom Erwin apresentando a prioridade da pastoral indigenista apontou para dois aspectos da ação missionária junto aos povos indígenas: a dimensão da inserção dos missionários nas aldeias e a da conscientização:

A Igreja do Xingu olha hoje estes povos com muito carinho e reconhece neles os filhos queridos de Deus e, portanto nossos irmãos. Os nossos missionários se fazem presentes no meio deles numa dimensão de solidariedade evangélica. A pastoral indigenista, porém, destina-se também à sociedade envolvente que quer sensibilizar e conquistar pela causa indígena.

A Igreja do Xingu na primeira APDX não somente confirmou a linha pastoral assumida pela equipe indigenista, como também, manifestou seu apoio à ação de conscientização junto às paróquias do Xingu a respeito da questão indígena. Com efeito, nos anos seguintes registrou-se um multiplicar-se em toda a Prelazia de encontros de formação para as lideranças cristãs oferecidos pelos missionários da equipe indigenista.

Para facilitar a atividade de conscientização da igreja local sobre sua missionariedade e sua responsabilidade em assumir a pastoral indigenista, padre Renato Trevisan elaborou subsídios didáticos.

Em 1985, a comunidade dos xaverianos que vivia na aldeia Kayapó de Kikretum, definiu sua atividade pastoral junto com a sociedade envolvente nos seguintes termos: “Fora das aldeias, através da realização de encontros (Semana do Índio), publicação de cartilhas e slides, presença nas comunidades da Prelazia, nas escolas, tenta-se criar uma opinião crítica e um crescente interesse sobre a questão indígena brasileira e do Xingu em particular”.

A multiplicação dos pedidos para encontros e cursos a respeito da questão indígena despertou na Prelazia do Xingu a urgência de organizar uma secretaria que articulasse essas atividades. A partir do segundo semestre de 1988 um leigo tornou-se membro da equipe da pastoral indígenista e desenvolvendo atividades de apoio, especialmente acompanhando a presença dos índios na cidade de Altamira. A nova secretaria tinha como finalidade oferecer uma maior assistência e acompanhamento às CEBs e às paróquias a respeito da problemática indígena, além de providenciar material de arquivo, de divulgação e de formação.

Na segunda APDX, a participação de vinte índios, representantes de cinco povos indígenas (Kayapó, Arara, Asurini, Araweté e Parakanã) constituiu uma das características marcantes do evento. A presença dos povos indígenas sinalizou os passos do processo de amadurecimento e de abertura missionária da Igreja do Xingu:

A II Assembleia do Povo de Deus viu finalmente concretizada a presença dos índios nos seus trabalhos, não só porque se falou deles e de suas vitórias - na Assembleia Nacional Constituinte, encerrada em 5/10/1988; no primeiro Encontro dos Povos Indígenas do Xingu (Altamira 20-24/2/1989); na luta pela suspensão do financiamento internacional para a construção das barragens do Xingu - mas porque eles estavam presentes fisicamente com 20 (vinte) delegados de 5 (cinco) povos diferentes e tiveram oportunidade de falar às 500 pessoas da Assembleia do seu sofrimento, suas lutas e esperanças. A resposta da Assembleia se concretizou no compromisso assumido como destaque pastoral para os próximos 5 (cinco) anos, da pastoral indígenista.

Durante a segunda APDX, os xaverianos da Pastoral indígenista apresentaram alguns projetos para fortalecer a atuação da Igreja do Xingu junto aos povos indígenas. Entre eles, destacaram-se as propostas de aumentar o número das comunidades de missionários inseridas nas aldeias dando uma maior atenção aos povos Parakanã, Araweté e Arara, cujos territórios vinham sendo objetos de invasões pelas empresas madeireiras e de promover a participação das lideranças indígenas nas suas organizações.

O Conselho de Pastoral, responsável pelo encaminhamento das decisões tomadas na segunda APDX, reuniu-se em abril de 1990 e estudou a metodologia adequada para levar as instâncias da assembleia para as comunidades. A respeito da pastoral indigenista foi salientado que ela devia ser assumida como parte integrante do plano geral da Pastoral da Prelazia e que em cada paróquia tivesse uma equipe para articular as iniciativas neste campo pastoral.

Em 1994, em Altamira, no sexagésimo aniversário de fundação da Prelazia, quase quinhentas pessoas participaram da terceira APDX, entre elas estavam os representantes dos povos indígenas Arara, Araweté, Asurini, Kayapó e Parakanã.

Na avaliação das prioridades pastorais, foi salientado que as paróquias estavam incluindo no seu plano pastoral uma atividade de conscientização das comunidades à causa indígena como foi almejado na segunda APDX.

A terceira APDX reafirmou o compromisso da Igreja do Xingu com a defesa dos direitos dos povos indígenas. Na carta pastoral na qual o bispo do Xingu resumiu os trabalhos e as decisões da terceira APDX, foram apontados os avanços dados pela pastoral indigenista na Prelazia. No entanto, dom Erwin afirmou que nas suas visitas às comunidades cristãs percebeu ainda a presença de sinais de aversão aos povos indígenas. Nessa carta pastoral dom Erwin exortou as comunidades cristãs a solidarizar-se com os índios na defesa de sua vida e de seus direitos, manifestando concretamente a dedicação à causa indígena que caracterizou a prática missionária da Igreja do Xingu desde sua fundação.

4. OS XAVERIANOS NO CONTEXTO DA PASTORAL INDIGENISTA NO BRASIL E NA AMÉRICA LATINA

Os xaverianos, mesmo vivendo numa remota aldeia do Alto Xingu, não se isolaram, mas acompanharam a caminhada da pastoral indigenista da Igreja no Brasil como também da Igreja na América Latina.

Em 1986, Trevisan, representando a Prelazia do Xingu, participou do curso ecumênico de pastoral indigenista para os agentes dos países latino-americanos em Cayambe, perto de Quito (Equador). Cerca de sessenta pessoas provenientes de catorze países da América Latina se encontraram refletindo sobre as experiências pastorais colocadas em comum. No curso salientou-se a necessidade de encontrar uma orientação comum para a pastoral indigenista no continente, evitando o isolamento das experiências pastorais. Foi, também, avaliada a importância de uma assessoria no campo dos estudos teológicos e das ciências sociais para o enriquecimento da reflexão sobre as práticas missionárias nos países latino-americanos.

Os xaverianos acompanharam a caminhada da pastoral indigenista no Brasil através das Assembleias nacionais e regionais do Cimi, e participando do processo que levou o Cimi a articular o setor de pastoral que respondesse à exigência de uma reflexão e de um estudo aprofundado da questão do diálogo com as religiões indígenas.

Em 1992, os xaverianos e as professoras que ensinavam na escola da aldeia Kayapó de Kikretum, prepararam um relatório da avaliação da prática missionária do diálogo religioso e da inculturação onde colocaram uma nota a respeito da divergência que existia na equipe em considerar a oportunidade de iniciar uma evangelização explícita e interagir na esfera do mundo do sagrado do povo Kayapó. Com efeito, a tensão entre uma presença de inserção no mundo indígena e uma ação de evangelização explícita caracterizou a atuação pastoral dos missionários xaverianos nas aldeias.

CONCLUSÃO

Em Medellín os bispos da América Latina procuraram contextualizar os novos princípios teológicos e pastorais do Concílio Vaticano II. Esse clima de renovação eclesial teve suas repercussões também na ação pastoral junto às populações indígenas des-

te continente. No Brasil, a fundação do Cimi foi o marco da mudança da prática dos missionários junto aos índios e da reflexão teológica sobre o diálogo com as religiões dos povos indígenas e da inculturação do evangelho no mundo sagrado desses povos.

A década dos anos setenta foi o tempo em que os xaverianos chegaram à Prelazia do Xingu e envolveram-se na atividade pastoral indigenista. A atuação seguiu duas vertentes: um compromisso direto com os índios presentes no território e uma atividade de conscientização e animação missionária da Igreja local. Essa postura dos xaverianos de um lado reforçou a autoconsciência eclesial da Prelazia do Xingu a respeito da sua missionariedade abrindo-se sempre mais ao diálogo com as culturas indígenas, por outro, os mesmos xaverianos beneficiaram-se desta abertura missionária da Igreja do Xingu.

Percebeu-se claramente como o fortalecimento da equipe indigenista da Prelazia não provocou “uma pobreza pastoral”, mas foi um dos estímulos para a caminhada e o amadurecimento da fé das comunidades cristãs. Por isso que a presença permanente nas aldeias da comunidade das irmãs de Jesus (Assurini) e dos xaverianos (Kayapó) revelou-se uma fonte de crescimento eclesial do povo de Deus da Prelazia do Xingu.

A missão dos xaverianos na pastoral indigenista caracterizou-se por esta dupla dimensão: a local, processo pelo qual os missionários procuraram entrar em sintonia com o mundo cultural da comunidade Kayapó e a dimensão-macro da contextualização, na qual os missionários conheceram experiências pastorais no mundo indígena da América Latina partilhando uma espiritualidade que “pairava” na Igreja deste continente e que tinha sua inspiração e fundamentação no mistério da encarnação. Uma espiritualidade que tinha suas raízes no Concílio Vaticano II e que nas Conferências do episcopado latino-americano recebeu suas feições típicas deste continente.

No Brasil, no âmbito eclesial, eles acompanharam o caminho da pastoral indigenista da Igreja participando do Cimi. A obra de sensibilização da Igreja do Brasil à causa indígena conduzida pelo

Cimi, a eleição de dom Erwin Krautler, bispo do Xingu, ao cargo de presidente desta entidade e a consciência da necessidade de uma inserção numa comunidade indígena Kayapó, foram elementos que concorreram para o início da experiência xaveriana de vida inserida nas aldeias.

Na Prelazia do Xingu, os xaverianos procuraram viver a dimensão da encarnação procurando eles mesmos dar um testemunho de inserção no mundo indígena e ao mesmo tempo dedicando-se à animação missionária da Igreja local para que o diálogo com os povos indígenas, suas culturas e religiões fosse sempre uma das prioridades pastorais.

Nas aldeias Kayapó, os xaverianos começaram a inserir-se na vida cotidiana dos índios. Um processo que iniciou no microcosmo da comunidade, na partilha das tarefas comunitárias do dia a dia, na participação das festas, nas relações interpessoais marcadas pela gratuidade e pela acolhida do outro e, sobretudo pelo gradual conhecimento do mundo sagrado da cultura Kayapó.

A riqueza dessa cultura, aos poucos, desvelou-se diante dos olhos dos missionários. A convivência entre os índios os capacitou a ler os sinais da presença de Deus entre eles. Foi o tempo do “encantamento” do missionário para com o povo Kayapó.

No entanto, a proximidade existencial dos xaverianos com a comunidade indígena possibilitou um processo pelo qual a solidariedade tornava-se um apelo para que os missionários participassem da história dos Kayapó. Apesar de localizar-se longe dos centros de poder, foi nas aldeias que se manifestaram de maneira tangível os efeitos desastrosos das decisões políticas e econômicas: a poluição das águas dos rios, o desflorestamento descontrolado e, sobretudo a precariedade da saúde da população indígena Kayapó.

A luta pela defesa da vida ultrapassava os limites da Reserva Indígena Kayapó. Interesses nacionais e internacionais aliaram-se para a exploração das riquezas naturais da região. Somente uma solidariedade articulada com setores da sociedade nacional e internacional sensíveis à causa indígena podia enfrentar tal desafio.

A inserção na vida de uma aldeia Kayapò na remota região do Alto Xingu não relegou os missionários a uma vida isolada do mundo eclesial e dos acontecimentos da sociedade envolvente. Pelo contrário, acompanhando a vida dos Kayapò e compartilhando sua luta pela sobrevivência deste povo indígena participaram de momentos significativos da vida do povo brasileiro como foi o momento da participação dos índios à Constituinte de 1988 e ao Primeiro encontro dos povos indígenas do Xingu em Altamira em 1989.

A Igreja do Xingu, assumindo a pastoral indigenista, apoiou as organizações indígenas, cobrou do governo uma legislação indígena que preservasse os direitos desses povos, manteve informada a sociedade envolvente e a CNBB a respeito das invasões de terras indígenas e da dizimação de povos por causa do descaso das autoridades. Os xaverianos junto aos Kayapó facilitaram o encontro entre suas lideranças, como também, a participação delas nas organizações indígenas regionais e nacionais. Os Kayapó, conhecidos e temidos pela sua belicosidade, experimentaram que na luta pela vida era fundamental a organização e a articulação de alianças.

Hoje, será que tem ainda um sentido a presença missionária entre este povo indígena? As forças do poder econômico não desistirão facilmente de seus projetos de exploração selvagem dos recursos que se encontram nas terras dos Kayapó. Constantemente surgem novos desafios à sobrevivência deste povo indígena que exigem respostas novas a serem encontradas a partir da sua cultura. A experiência do período analisado neste trabalho aponta a importância da continuidade do processo de inculturação que se dá a partir da inserção na vida da comunidade indígena. Através da inserção nas aldeias indígenas e pelo envolvimento nas questões da terra, da cultura e do diálogo inter-religioso, os xaverianos tocaram em pontos nevrálgicos do sistema econômico, político e religioso da sociedade envolvente. Aparece no horizonte o desafio que diz a respeito da dimensão mais íntima de uma cultura: o mundo do sagrado. Será que chegou o momento dos missionários partilharem, além das lutas pela vida, também a fé de uma maneira explícita?

Este ensaio aponta a inserção dos xaverianos no microcosmo da vida de uma comunidade Kayapó como ponto de partida de uma prática missionária. Uma prática que visa seja o protagonismo de povo indígena na condução de sua história tornando-o parceiro responsável de um projeto alternativo de sociedade, seja a animação da Igreja para que viva a sua dimensão missionária através da pastoral indigenista engajando-se sempre mais no desafio do anúncio explícito aos índios do evento Jesus Cristo.

BIBLIOGRAFIA

KRAUTLER, Erwin. “Nosso compromisso com os povos indígenas da Prelazia do Xingu”. Altamira, 12 de setembro de 1983. Pasta: Histórico da Prelazia. Mimeo (Arquivo do Centro de Pastoral).

KRAUTLER, Erwin. “Avaliação da ação pastoral da Prelazia do Xingu (1983-1986) e previsão”. Altamira, 07 de outubro de 1986. Pasta: Assembleias. Mimeo. (Arquivo do Centro de Pastoral).

LEITE, Arlindo. *A mudança na linha missionária indigenista*. São Paulo, Paulinas, 1982.

PRELAZIA DO XINGU. “Índios nossos irmãos”. Em Prioridades de ação pastoral: 1984-1986. Altamira, 7 de abril de 1985, p. 35-45. Pasta: Cartilhas. (Arquivo do Centro de Pastoral).

PRELAZIA DO XINGU. “Segunda Assembleia do povo de Deus da Prelazia do Xingu: Histórico”. Altamira, 1989. Pasta: Assembleias. Mimeo. (Arquivo do Centro de Pastoral).

PREZIA, Benedito. “A história da missão junto aos povos indígenas: 1939-1995”. São Paulo, jul. 1995. Mimeo. [Ensaio apresentado em ocasião da IIª Conferência Geral da Cehila, São Paulo, jul. 1995].

SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989*. Petrópolis, Vozes, 1989.

TREVISAN, Renato. “Pastoral Indigenista na paróquia de São Félix do Xingu”. São Félix do Xingu, 29 de dezembro de 1985. Pasta: Cimi. Mimeo (Arquivo do Centro de Pastoral).

A PASTORAL VOCACIONAL NO MÉXICO

Gerardo Custódio López, sx

RESUMO: *Dentro da metodologia ver, julgar e agir, o texto apresenta a realidade social, política eclesial e religiosa dos jovens e das famílias no México, assim como o trabalho da Região dos Missionários Xaverianos no campo da Animação Vocacional. Na segunda parte vem a iluminação do acompanhamento vocacional através da pedagogia da vocação à luz do texto de Emaús. Finalmente são apresentadas algumas pistas e esperanças para a pastoral vocacional sublinhando a atuação da figura do papa Francisco.*

ABSTRACT: *Within the methodology “see, judge, act”, the text presents the social, ecclesial-political and religious reality of youth and families in Mexico, as well as the work of the Xaverian Missionaries’ Region in terms of Vocational Animation reality. After that, the illumination of the vocational guidance through the pedagogy of vocation is pointed out, under the light of the text of Emmaus. Finally some hints and hopes for vocational ministry are presented, underlining the role of pope Francis’ figure.*

I. VER

A REALIDADE DO MÉXICO

As mudanças que o mundo está experimentando são fortes e profundas. O México também está se perguntando, porque apesar de suas fortes raízes em suas tradições, valores que antes lhe davam segurança, hoje estão sendo abalados.

AMBIENTE SÓCIO-POLÍTICO

Nosso povo tem sido constante objeto de manipulações pelas forças políticas diante da procura do voto. Mais do que educar para uma consciência de direitos e deveres, continua-se a

promover o paternalismo através, inclusive, dos bens de origem ilegal. Além disso, a impunidade do sistema de justiça é óbvia. A corrupção e a infiltração da criminalidade surgiram em algumas esferas do governo. A sociedade vive momentos cada vez mais trágicos. O que antes era ocasional: roubo, assalto e sequestro, hoje tornou-se habitual e estrutural.

A frustração social cresceu em grupos que querem fazer ouvir a sua voz, especialmente porque não há resposta diante dos muitos crimes da delinquência organizada. O esforço é para que esses grupos busquem promover a vida e o bem comum, como fruto de que vai crescendo a consciência política e cidadã.¹

AMBIENTE SÓCIO-ECONÔMICO

O modelo econômico que prevalece é a globalização. Sistema que não tem levado a humanidade a uma melhor situação, mas a uma polarização na distribuição da riqueza. A situação atual do México tem piorado por causa da perda de poder de compra dos trabalhadores e a diminuição na qualidade de vida. Os jovens, mesmo com estudo, não conseguem emprego e são presas fáceis para a oferta de trabalho ilegal.

Diante disso têm surgido novas formas de inter-relação na sociedade, com maior liberdade e adaptando uma postura crítica diante da realidade social. Tenta-se uma economia alternativa, ao serviço da vida, da família, que questiona a cultura do fácil promovendo a comunhão.²

¹ Cf. CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO (CEM). *Que en Cristo nuestra paz, México tenga vida digna*. México, 2010, n. 43-45; DOCUMENTO DE APARECIDA (DAP), 78; II CONGRESO CONTINENTAL LATINOAMERICANO DE VOCACIONES. *Maestro, en tu Palabra, echaré las redes*. Cartago, Costa Rica, 2011, Documento final n. 34.

² Cf. CEM, n. 29; II CONGRESO CONTINENTAL LATINOAMERICANO DE VOCACIONES, n. 33, 34, 39.

AMBIENTE SÓCIO-CULTURAL

A cultura “light” invadiu nossos ambientes. A procura pelo fácil sem nenhum compromisso. É a cultura do descartável. Tudo isso afeta também a moral por negar o absoluto e põe-se ela mesma como modelo. O subjetivo enfraquece os vínculos interpessoais e comunitários, deixando de lado o bem comum.

O alcance dos meios de comunicação tem aspectos positivos e negativos. Comunica-nos em segundos, mas não criaram relações.³ Os meios criam falsos modelos de êxito pessoal, muitas vezes associados ao luxo. Tudo isso leva à frustração de muitas pessoas sem acesso a estes. Outros os querem obter de qualquer maneira sem muito esforço.⁴

Hoje se fala de ‘emergência educativa’. É uma visão reducionista que não leva a pessoa a uma formação sólida no sentido da vida, mas em função do que se pode produzir e ganhar. A ‘cultura da droga’ é o estímulo dos sentidos que leva ao prazer pelo prazer, o que conduz a problemas relacionados com a violência intrafamiliar.⁵

Um grande problema é a obesidade, o consumo de comida e bebida ruim. A promoção da saúde pública implica não só a prevenção e o tratamento da doença, mas também a saúde como não violência e a origem das causas que a originam.⁶

AMBIENTE SÓCIO-RELIGIOSO

O povo mexicano, em geral, é muito religioso. Há valores que o identificam e lhe dão identidade como um povo cristão. Mas a cada dia acrescentam-se outras propostas de fé, contribuindo

³ BENTO XVI. *Caritas in Veritate*, 19.

⁴ Cf. CEM, n. 90.

⁵ Cf. *ibid*, 86-87.

⁶ Cf. *ibid*, 101.

do para que se misturem ideologias que relativizam a profundidade e a experiência da fé mais autêntica. Na parte sul do país, especialmente, existe crenças mágico-religiosas carregadas de medo e manipulação.⁷ As culturas indígenas são formas de vida mais naturais, comunitárias, solidárias e formas de fé inculturadas e participativas.

O surgimento da cultura da morte é uma ameaça constante para os jovens, ao desconhecer o que promove a comunhão, o amor e a vida, são levados a uma estrutura de pecado que ataca os valores humanos e cristãos.

AMBIENTE SÓCIO-FAMILIAR

Tanto na América Latina como no México, nossos povos têm na família um valor inigualável. Ela tem sido formadora e educadora por muito tempo. Hoje em dia, porém, está tropeçando diante dos desafios que a sociedade lhe está ocasionando.

O relativismo ético, característico da sociedade atual, está levando a família a uma forte instabilidade. Modelos antifamiliares como o divórcio, o aborto, a convivência do mesmo sexo, são difundidos pelos meios e pela escola e são impostos pela lei e pelo direito. Novas leis de convivência vão diminuindo o ideal do homem e da mulher que no seu amor se doam e fundam o lar diante da espera dos filhos.⁸ A mentalidade machista segue afetando a família. O casal perdeu o desejo de assumir o compromisso civil e religioso. Prefere-se a estabilidade econômica antes da procriação. O papel dos avós, como educadores, voltou a ser valorizados.

AMBIENTE DOS ADOLESCENTES E JOVENS

Eles constituem uma grande riqueza para a sociedade, mas ao mesmo tempo são as vítimas mais vulneráveis do sistema, que

⁷ Cf. *ibid*, 65-66.

⁸ Cf. DAp 5.

os manipula para servir e sustentar as redes do crime organizado. A tudo isso, une-se o fenômeno das quadrilhas que não é outra coisa que uma forte dose de violência que os jovens recebem desde crianças e que se fomenta pelos meios de comunicação, assim como pela falta de oportunidades de emprego.

Os jovens, desse jeito, são levados para uma cultura do momento e do imediato, buscam sensações narcisistas, vivem no mundo imaginário do hedonismo e do consumismo tecnológico. Tudo isso provoca neles instabilidade, falta de compromisso, afetividade desequilibrada, incapacidade de conviver com os outros, dificuldade de doação para o bem de Deus e do próximo. Eles veem a vida e a história como um espetáculo onde a referência é o seu corpo. Aparecem novas formas de ser, de viver e de pensar que escureceu o brilho da juventude.⁹

No entanto, os jovens no México ainda são sensíveis à amizade e à solidariedade, estão entusiasmados com a justiça, a comunhão e a transparência, estão abertos às diferenças culturais e aplicados às novidades tecnológicas.¹⁰

A REALIDADE DA IGREJA NO MÉXICO

A CONCEPÇÃO DE DEUS

A fé cristã faz parte da cultura dos jovens de várias maneiras: festas, símbolos, valores, tradições, religiosidade, etc. Foi incentivada a leitura da bíblica e o conhecimento de Jesus. Alguns O veem como um líder, outros o seguem através da uma prática religiosa ou porque buscam um “milagre”, para outros ainda é uma razão profunda de vida que orienta para o bem. A devoção à Virgem de Guadalupe é uma parte essencial da história do país. Os jovens sentem a aproximação de sua proteção maternal.¹¹ A

⁹ Cf. DAp 51; I CONGRESO CONTINENTAL DE VOCACIONES. Itaící, n. 12.

¹⁰ Cf. II CONGRESO CONTINENTAL LATINOAMERICANO DE VOCACIONES, n. 48.

piedade popular não é apenas uma expressão de fé, mas também de valores, critérios e comportamentos originados no catolicismo, praticado pela maioria dos mexicanos.

A CONCEPÇÃO DA IGREJA

Existe um individualismo pastoral como estilo de vida desprovido de fraternidade e de comunhão. A incoerência entre fé e vida promove a indiferença e mediocridade que podem gerar mesquinhez. Há certa crise de fé e um conhecimento pobre de Jesus que não está resistindo aos tempos. Uma fé reduzida a regras, devoções e participações ocasionais não mais é suficiente.¹² A dessacralização está à espreita. A liturgia não comunica muito porque se centra sobre o rito e não faz sentir a necessidade de Deus. Os jovens pensam que a religião pode ser substituída com as novas tecnologias.¹³ A crise das vocações tem sua origem na escassez de autênticas comunidades de fé que celebram e assumem compromissos. O excesso de peso do funcionamento burocrático da Igreja corta na raiz o florescimento de vocações.

A juventude católica, apesar da complexidade do mundo de hoje, segue recebendo os valores familiares que os alimentam. Muitos querem conhecer Jesus e O seguem de coração. Por outro lado, os mais afastados são presas fáceis de novas maneiras ligeiras de viver a vida, buscam uma iniciação sexual em idade precoce e diante da proposta vocacional não estão dispostos a responder.¹⁴

CONCEPÇÕES DO SER HUMANO

O ser humano pode ser categorizado de diferentes maneiras. O homem sem sentido se torna uma pessoa vazia, sem conteúdos

¹¹ Cf. CEM, n. 48.

¹² Cf. CEM, *Plan nacional para la renovación de la Pastoral Vocacional*. México, 2013, p. 30

¹³ Cf. *ibid*, p. 31

¹⁴ Cf. *ibid*, p. 33

e sem saber como dar soluções. O *homem subjetivo* está mais interessado em expressões de comunhão, de serviço, de compromisso e de testemunho encarnado, com menos atenção para o aspecto institucional. O *homem de pensamento fraco* tem mais incidência nas imagens, na variedade de representações, na imaginação criativa, no uso de multimídia e nas expressões espontâneas, em detrimento das estruturas lógicas.

O *homem da micro linguagem*. O jovem vive a bagagem de seu ser, assimila um mundo fragmentado sem costura única e a oferta pastoral terá que ser proporcionada nessa linha. O *homem do protagonismo sedutor* é de convicções muito frágeis; precisa da música, poesia, cor e calor de afeto. A pastoral pode aproveitar esses elementos e com as experiências fortes do deserto, oração, expressão de seus sentimentos, contato com a natureza, etc.

O *homem.com*. Encontra-se imerso nas tecnologias da informação e vive a velocidade vertiginosa, entre a informação verídica e a falsa. O *homem do “estar” mais do que o ser*, sente prazer no mundo virtual, onde o barato é ter mais tempo para a vivência pessoal, a criatividade e a curtição da vida.

O *homem do presente*. Centra-se no aqui e agora, tira proveito do momento presente. O tradicional não forma parte de seu interesse, nem o normativo e nem as regras vão com ele. Inclusive renuncia facilmente à utopia do futuro porque gosta da gratificação imediata de seus prazeres e necessidades. As consequências são: impossibilidade de compromissos em longo prazo, inconstância nas decisões, subjeção aos desejos e enfraquecimento da personalidade.¹⁵

A CONCEPÇÃO DA VOCAÇÃO

A cultura das sensações provoca instabilidade, desestruturação interna, afetividade fragmentada, carência de sentido, demora em assumir responsabilidades e incapacidade para convi-

¹⁵ Cf. *ibid*, pp. 37-41

ver e doar-se de maneira estável, tanto a Deus como ao próximo. Este novo estilo juvenil encontra-se muito alheio às inquietações vocacionais. Alguns sofrem traumas familiares que têm deixado marcas de instabilidade. Os vínculos comunitários são fracos, com quadros de imaturidade, de inconsistência, de depressão ou de tendência narcisista que dificultam a escuta do chamado à autodoação. Supervalorizam o presente e a própria imagem; exaltam e diminuem a sexualidade, vendo a castidade como uma chamada utópica e culturalmente estranha ao jovem. Existe uma espécie de cultura antivocacional que produz jovens com uma identidade imperfeita e frágil com a consequente indecisão crônica diante da opção de vida.

Apesar de existirem grupos que promovem a oração, os encontros, os serviços à comunidade. É necessário o contato e acompanhamento destes grupos onde é possível fazer uma proposta direta pela vocação missionária.

A CONCEPÇÃO DA MISSÃO

Percorrendo a história, a Igreja do México viveu momentos de grande entusiasmo pela missão *ad gentes*, dando um passo muito importante com a criação da sociedade apostólica dos Missionários de Guadalupe (1949) para trabalhar exclusivamente em terras de missão. Também organizou congressos missionários locais, que culminaram com o surgimento dos Congressos Missionários Latino-Americanos (COMLAs) em Torreon, em 1977. Foram tempos de encantamento com as missões *ad extra*. A Conferência de Puebla em 1979, e as viagens do Papa João Paulo II, também ajudaram a ver a necessidade de abrir-se ao encontro dos povos não-cristãos.

Mais recentemente, os jovens criaram uma tradição de fazer também uma experiência de missão dentro do país, de maneira especial nas missões da Semana Santa. Eles vão como missionários e voltam evangelizados pelo povo. São jovens sem inquietações vocacionais, mas com vontade de partilhar a fé. O conceito

de missão vai-se reduzindo, apesar de vivermos tempos de melhores comunicações. O enorme peso da Igreja local, com toda sua estrutura, chama de “missões” a toda atividade que é realizada nas paróquias. Os grupos missionários são, inclusive hoje, os que ajudam trazer os jovens à Igreja.

Os institutos religiosos com finalidade missionária vivem momentos de crise vocacional. A sua presença não pesa em eventos e organizações missionárias em nível nacional. As POM (Pontifícias Obras Missionárias) são as que mais têm criado uma mentalidade de missão paroquial entre os jovens. É necessária a participação dos institutos missionários nos órgãos que tomam decisões em nível nacional nos lugares onde a perspectiva *ad gentes* não pode faltar. Os xaverianos estão fazendo parte neste nível há algum tempo.

A REALIDADE DA PASTORAL VOCACIONAL XAVERIANA

A região mexicana tem elaborado vários documentos de pastoral vocacional que tem guiado o trabalho por décadas. Hoje a situação tem mudado muito e diante desta realidade pede-se uma nova estratégia de trabalho. Perante este fato, não se pode falar mais de animação missionária e vocacional que reincide na responsabilidade de uma pessoa. Animação missionária e vocacional são duas áreas distintas. A animação missionária na Igreja local e no povo de Deus é assumida pela comunidade como um todo, nos diferentes setores de trabalho. A animação ou pastoral vocacional é assumida por uma pessoa da comunidade que, preparada para este serviço, faz a proposta direta da vocação missionária e o acompanhamento dos possíveis candidatos.¹⁶ Nosso trabalho na Região se divide em três áreas: Pastoral Vocacional com pré-adolescentes (ensino fundamental, 11-12 anos), com adolescentes (7^a - 8^a série, 12-15 anos - seminaristas missionários em família - SEMIF) e com os jovens (ensino médio e profissional, 15-25 anos).

PV COM PRÉ-ADOLESCENTES

A prática da PV nesta etapa tem sido posta em discussão por muitos anos. Continuamos optando, por seus resultados favoráveis, em continuar trabalhando com pré-adolescentes, no entanto, há alguns questionamentos.¹⁷

O promotor vocacional apresenta-se nas escolas, paróquias, grupos ou em qualquer ocasião onde é chamado, e apresenta a opção pela vida missionária de uma forma muito simples. Aqueles que se interessam são acompanhados durante o ano para pensar na possibilidade de entrar no seminário, tudo isso em diálogo com os pais os quais são visitados, na medida do possível.

Ao final do ano letivo, participam do pré-seminário, onde os meninos vivem uma experiência por vários dias, sobre o que representa a vida no seminário, com seus objetivos e métodos. Aqueles que são escolhidos, são visitados para um diálogo com os pais, de modo que o ingresso seja sempre consensual. Aqueles que não são escolhidos, mas gostariam de adiar a sua entrada ao seminário, são os que farão parte do grupo dos Seminaristas Missionários em Família (SEMIF).

PV COM ADOLESCENTES (SEMIF)

Nossa Região crê que nesta etapa existe um potencial forte à vida missionária. Os adolescentes que formam o grupo dos SEMIF provêm de alguma experiência de pré-seminário, são os que assiduamente participam dos convites do animador vocacional nos encontros que durante o ano são realizados.

Os meninos recebem uma formação seja nos encontros periódicos no seminário, seja na sua cidade, seja com folhetos de formação, onde se comunicam valores que os possam ajudar a fomentar seu desejo pela vida missionária. Uma parte muito im-

¹⁶ Cf. XIV Capítulo Regional, sección Animación Misionera. México, 2011.

¹⁷ Cf. XII Capítulo Regional. México, 2005.

portante nesta etapa é a visita à família. O Animador tenta estar perto da família para que em diálogo com os pais, a formação do adolescente seja a mais completa possível, convidando os pais a viver uma “espiritualidade de doação”, ou seja, que se sintam cooperadores da obra do Reino, ajudando os filhos a discernirem a vontade de Deus.

No final de cada ano avalia-se o caminho, especialmente na conclusão do ensino básico, onde se vê se é adequado para adolescente tomar uma decisão sobre a sua escolha por esta vida.¹⁸

PV COM JOVENS

A etapa da juventude é, possivelmente, a mais difícil e complicada. O ambiente descrito anteriormente em que os jovens vivem hoje, torna-se parte deles, de modo que a sua opção missionária se vê obscurecida pelas experiências que hoje oferece a ambiente juvenil. É verdade que a vida parece ser muito mais atraente em comparação à formação do seminário. É também por isso que o estilo de vida em nossas casas de formação deve adequar-se aos tempos que vivemos.

O animador vocacional mantém contatos com os SEMIF, visita os grupos paroquiais ou escolares, promove eventos de animação missionária para que os jovens conheçam o ideal que os pode levar a doarem-se a si mesmos por uma meta tão nobre que é o seguimento de Jesus na vida missionária.

Esta é a parte mais difícil para o animador, pois é necessário que se apresente encarnando o ideal dos quem tem deixado tudo para seguir Jesus. O primeiro impacto de alegria e de convicção de quem “tem escolhido a melhor parte” (Lc 10,42), deve semear nos jovens uma pista positiva do que é esta vocação. Por parte do jovem, porém, projetar-se numa vida missionária onde não se tem as comodidades que hoje todos desejam, põe em dúvida a própria idoneidade a servir a causa do Reino. Além disso, o in-

¹⁸ Cf. XIV Capítulo Regional, proyecto SEMIF México, 2011.

dividualismo que vivemos na sociedade, amplamente divulgado pelos meios de comunicação, dificulta a escolha para a vida missionária e em comunidade. Amedeo Cencini diz: “um homem sem relação é um homem sem vocação”.¹⁹

Podemos concluir afirmando que, diante da crise vocacional, não são apenas os jovens que não se sentem atraídos a doar sua vida no seguimento de Jesus, mas também os próprios animadores, com seu testemunho e a sua pedagogia formativa, não estão respondendo adequadamente ao que os jovens hoje esperam.

II. JULGAR

PARA UM SALTO DE QUALIDADE

Perante um ambiente que parece bastante hostil, os jovens que respondem positivamente a um seguimento em vista do ingresso ao seminário, devem contar com uma pedagogia formativa à altura dos tempos. É o momento da ligação da Pastoral Vocacional com a Formação. São os primeiros passos do que pode ser o início de um processo formativo. É aqui, especialmente, onde é necessário dar um salto em qualidade.

PEDAGOGIA DA VOCAÇÃO²⁰

“Não ardia nosso coração”? (Lc 24,32)

A pedagogia da vocação tem basicamente a origem na imitação do ministério de Jesus. Sua tarefa como enviado do Pai foi de convidar-chamar as pessoas para dar uma resposta e assim torná-las parte de um projeto. Esta é a vocação. Jesus dedica parte de seu tempo para “formar” os discípulos. Embora o Mestre apresenta mais o rosto de formador do que animador, Jesus é primeiro seme-

¹⁹ Cf. CENCINI, Amedeo. *La espiritualidad fuerza que da unidad a una comunidad*. Congreso de Espiritualidad xaveriana. Tavernerio, 2006, p. 33.

ador que põe a semente para obter uma resposta. A seguir, vem o acompanhamento do grupo em seus passos iniciais: educa os discípulos na fé, os instrui e lhes dá elementos para o discernimento.

Fala-se em crise vocacional. A crise não seria tanto a do chamado de Jesus aos jovens de hoje, mas do caminho pedagógico e da trajetória educativa. Por esta razão, é necessário considerar algumas características básicas nesta pedagogia da vocação:

SEMEAR (Mt 13,3-8)

A vocação é um diálogo entre Deus e a pessoa. Por um lado, Deus semeia, chama; mas, ao mesmo tempo, a pessoa tem a opção de responder. Quem responde se abre ao colóquio com quem chama. Jesus respeita o tempo da resposta alheia. O plantio pode se dar em todo tempo e lugar. Mas, como todo semeador, tem que saber o tempo mais propício para semear. A experiência pastoral mostra que o primeiro sinal de vocação aparece na infância e adolescência, tempo muito favorável para cuidar do seu crescimento, mas não está livre dos muitos obstáculos.

ACOMPANHAR (Lc 24,13-16)

Jesus se une aqueles que tentam encontrar uma resposta aos acontecimentos em Jerusalém (Emaús). Sua situação não lhes permite reconhecê-lo nem saber o que procuram. O acompanhante começa falando e o coração começa a entender e a recuperar a esperança. Os leva a dar uma resposta, para uma maturidade da proposta semeada. Sem o acompanhamento não há garantia de um bom resultado. No acompanhamento se propõe a grandeza do chamado, onde o testemunho pessoal é a chave desta etapa. Trata-se de contagiar a partir do que se vive, dando credibilidade à vocação proposta.

²⁰ OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES ECLESIASTICAS. *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Documento final. Roma, 5-10 mayo de 1997. Cuarta parte.

EDUCAR (Lc 24,17-29)

(*E-ducere*=tirar fora). Ajudar a descobrir a verdade que está no coração, inclusive o que a pessoa desconhece de si mesma: aspirações e fraquezas. “*Nós esperamos que ...*” (Emaús). A história parece não ter caminhado de acordo com os planos dos discípulos. Frase que hoje os jovens que tem interesse vocacional repetem, mas se bloqueiam na decisão. Jesus apresenta o plano de Deus e encoraja-os a confrontar as suas aspirações com o projeto de Deus. Muitos vivem desorientados, sem saber para onde ir, mas mostram condições para a semente germinar. Devem aprender a revelar o que está encoberto, saber o que fazer com a vida. Em meio a esses acontecimentos, o educador os ajuda a descobrir a voz de Deus que chama e convida a superar os medos. Trata-se de encontrar pela oração a confiança de pôr-se nas mãos de Deus.

FORMAR (Lc 24,30-32)

“*Eles abriram os olhos ... e o reconheceram.*” A formação é o momento culminante, porque se descobre a identidade daquele que acompanhou. É a etapa em que se dá a forma, um modo de ser no reconhecimento da própria identidade, da vocação, a sua meta a seguir. Agora se propõe alcançar a motivação por um grande ideal. Se Jesus é reconhecido no partir do pão, o pão partilhado é um meio adequado para se formar. Pão compartilhado, dádiva que sacia. É a parte alta da formação da pessoa e é alcançada quando o jovem descobre que foi chamado e escolhido para compartilhar sua vida gratuitamente para um grande projeto. A pessoa se descobre já em ação no projeto de Jesus que gratuitamente se oferece por amor.

DISCERNIR (Lc 24, 33-35)

“*Levantaram e retornaram para Jerusalém ...*” para fazer uma opção afetiva. Não duvidam duas vezes. Eles dão um rumo à vida. Este é um degrau difícil de superar nos jovens, por isso as etapas anteriores são necessárias. Ao tomar a decisão, transfor-

mam-se em testemunho para os outros. Para si mesmo, começa a realização da meta que é ideal no princípio, para se transformar em real ao longo do tempo. A vocação é descobrir-se no projeto de Deus, reconhecendo o passado e projetando-se ao futuro com uma meta clara. O ingresso para uma vida específica na Igreja leva a finalizar o processo pedagógico da Pastoral Vocacional, onde o jovem tem mostrado equilíbrio humano, ser dono de si mesmo nas relações com os outros e sendo pessoa de responsabilidade. Com a resposta de fé, a semente tem amadurecido.

III. AGIR

RUMO A NOVOS HORIZONTES

A Pastoral Vocacional no México vê com esperança o trabalho que está sendo feito. As vocações não se esgotaram. O material humano precisa ser trabalhado, tanto nas estratégias com os jovens, como nos animadores vocacionais. Um exemplo de onde devemos dirigir a nossa nova visão é o Papa Francisco.

Quais são as características que podemos aprender do Papa neste primeiro ano de pontificado, que tantos jovens atrai e convoca?

O Papa Francisco tem mostrado uma maneira de se aproximar tão humana, alegre, simples, próxima e comunicativa, onde interrompe o institucional para ser pessoa que ouve e fala com as pessoas. Sua linguagem é direta, prática comum ao que as pessoas falam hoje. Usa os meios recentes de comunicação ou o contato e discurso direto.

Ele apresenta a mensagem do Evangelho, especialmente naqueles aspectos que são comuns a toda a humanidade, à vida, à família, à solidariedade e à paz. Ele tem apresentado a Boa Nova e o convite a seguir a um Jesus sem milagres, nem exorcismos, sem imposições ou ameaças. Seguir Jesus no amor fraterno, solidário, vizinho aos pobres, aos doentes, aos jovens, aos pequenos, aos idosos, a homens e mulheres, e aos que sofrem.

Sua mensagem convida à alegria da festa, à companhia, à vida plena. Convida à oração, pessoal e comunitária, ao seguimento de Jesus no estado de vida de cada um, e à proclamação do Evangelho a todo o mundo.

Ele apresenta-se como homem de confiança, de respeito pelos outros, mostrando seu amor para com todos, em seus valores e não valores. Através de sua figura, pessoa não identificada com o papel, o poder, a estrutura, mas com a vitalidade, a bondade, muito livre de si mesmo e de muita paz.

CONCLUSÃO

Os tempos de rápidas mudanças que vivemos²² parecem não dar muito espaço para uma profunda e estável reflexão sobre o futuro da animação missionária e vocacional. Apesar disso, ainda há elementos positivos nas famílias e na sociedade que nos dão esperança neste campo. A matéria prima continua, mas é necessário o desenvolvimento de métodos adequados para encontrar a semente vocacional, e seu acompanhamento seja de acordo com as circunstâncias de como é o jovem de hoje.

Além disso, o chamado de Jesus permanece. Sua proposta de proclamar a todos os povos da terra não expirou. Dada a tendência de reduzir o espaço da missão *ad gentes*²³ naqueles buracos que as sociedades cristãs criaram, nossa proposta deve continuar a convidar os jovens a ouvir a voz de Jesus que segue dizendo: “vão por todo o mundo.”

Finalmente, estejamos atentos aos sinais dos tempos. O Papa Francisco está abrindo portas para algo novo. Esperamos que a igreja desperte de seu sono e a nova primavera venha a iluminar o futuro próximo.

²¹ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA EATWOT. Hacia un paradigma pos-religional. Madrid: *Misiones Extranjeras* 250, p. 620-632.

²² Cf. BUENO DE LA FUENTE, Eloy. Los jóvenes, nuevo ámbito de la misión ad gentes. Madrid: *Misiones Extranjeras* 244, p. 445-462.



**CAMINHOS DE MISSÃO
E DE ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA
NA AMÉRICA LATINA**

A PROPOSTA DA MISSÃO CONTINENTAL E A MISSÃO AD GENTES

de Estêvão Raschietti, *sc*

RESUMO: *para entender a caminhada da Igreja na América Latina e Caribe é preciso captar bem a proposta de renovação eclesial da Missão Continental, reconhecendo que o termo “missão” abrange hoje não apenas toda a atividade da Igreja, mas principalmente a sua própria essência estruturante. Necessitamos reconfigurar sistematicamente uma visão global de missão que articule corretamente as várias dimensões paradigmáticas e programáticas, as missões e as missionariedades. Neste quadro e neste contexto somos chamados a encontrar a contribuição referencial da missão ad gentes para a Nova Evangelização e para a pastoral missionária.*

ABSTRACT: *in order to understand the journey of the Church in Latin America and the Caribbean it is necessary to grasp well the proposal for ecclesial renewal of the Continental Mission, recognizing that the term “mission” now covers not only the entire activity of the Church, but mostly its own structuring essence. We need to reconfigure an overview of mission that articulates correctly the various paradigmatic and programmatic dimensions, missions and missionarities systematically. In this framework and in this context we are called to find referential contribution of the ad gentes mission to the New Evangelization and to the missionary apostolate.*

STATUS QUAESTIONIS

“Missão Continental” é o nome que se dá à Nova Evangelização na América Latina a partir da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho em Aparecida (2007). Aqui a Nova Evangelização é entendida não somente como ação específica dirigida aos cristãos culturais que “perderam o sentido vivo da fé” (*RMi* 33; cf. Proposta 7)¹, mas muito mais como profunda renovação missionária e na conversão pastoral do jeito de ser Igreja (cf. *Documento de Aparecida*, *DAp* 7.2; *Instrumentum Laboris* 83)², que inclui reforma das estruturas –

em primeiro lugar da paróquia –, transformação dos corações dos agentes, aprimoramento das relações de comunhão, mudança das práticas pastorais e projeção além fronteiras (cf. *DAp* 365 -379). Não resta dúvida que este é o “coração da Nova Evangelização” (*Instrumentum Laboris* 79).

Portanto, os elementos da Nova Evangelização, da Paróquia Missionária e da Igreja local protagonista da missão, estão todos incluídos na proposta da Missão Continental que toma uma configuração em torno de um projeto de redescoberta da essência missionária da Igreja, de conversão dos evangelizadores e de redefinição de linhas práticas ação. O Papa Francisco, em seu discurso aos bispos responsáveis pelo Conselho Episcopal Latino Americano (Celam) no Rio de Janeiro – que foi um verdadeiro prelúdio de sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) –, recorda que a Missão Continental não é nada mais nada menos que “o compromisso” da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano: “Aparecida não termina com um documento, mas prolonga-se na Missão Continental”.³

Ainda neste discurso, Francisco fala sobre uma distinção fundamental para entender corretamente a proposta da Missão Continental, delineando duas dimensões essenciais: uma programática e uma paradigmática:

¹ Com a abreviação *Proposta* entendemos a Lista final de Propostas da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizada em Roma, de 7 a 28 de outubro de 2012. Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã*. Brasília: CNBB, 2013.

² Com a abreviação *Instrumentum Laboris* se entende o documento de trabalho da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizada em Roma, de 7 a 28 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_po.html>. Acesso em: 28/10/2013.

³ FRANCISCO. Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano por ocasião da Reunião Geral de Coordenação. Rio de Janeiro, 27 de julho de 2013. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg_celam-rio_po.html>. Acesso em: 26/10/2013.

*A missão programática, como o próprio nome indica, consiste na realização de atos de índole missionária. A missão paradigmática, por sua vez, implica colocar em chave missionária a atividade habitual das Igrejas particulares. Em consequência disso, evidentemente, verifica-se toda uma dinâmica de reforma das estruturas eclesiais. A “mudança de estruturas” (de caducas a novas) não é fruto de um estudo de organização do sistema funcional eclesialístico, de que resultaria uma reorganização estática, mas é consequência da dinâmica da missão. O que derruba as estruturas caducas, o que leva a mudar os corações dos cristãos é justamente a missionariedade. Daqui a importância da missão paradigmática.*⁴

Missão e missionariedade, portanto: dimensão programática e dimensão paradigmática, projeto e dinâmica, ação e espírito. A dimensão paradigmática tem o papel de dar uma orientação fundamental à dimensão programática. Neste sentido, não devemos entender a Missão Continental como uma restrição do horizonte missionário, dos confins da terra ao redil geográfico do subcontinente, mas, muito pelo contrário, como um processo de profunda transformação das igrejas latino-americanas em todas as direções indicadas por Aparecida, à luz do paradigma de missão. O adjetivo “continental”, neste caso, não designa os horizontes da missão, e sim o sujeito: a missão das igrejas do Continente, no Continente, para o Continente e a partir do Continente. A seis anos da realização da V Conferência do Episcopado Latino Americano e Caribenho, essa proposta não foi ainda bem assimilada pelas comunidades cristãs e pelas igrejas locais, ao ponto do Papa afirmar “que estamos um pouco atrasados no que a conversão pastoral indica”.⁵

Da mesma forma, organismos e instituições missionárias chamadas a animar as comunidades cristãs para a missão *ad gentes*, ainda não estão bem alinhadas na perspectiva da Missão Continental. Esta é enxergada mais como um desvio da ótica missionária do que uma aliada necessária. Com efeito, a maioria das

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

práticas de animação missionária e vocacional na América Latina situam o apelo da missão *ad gentes* ainda dentro de um quadro de uma Igreja estabelecida, e não na dinâmica de uma Igreja em permanente estado de missão. Ainda se divide por demais o mundo em países cristãos e não-cristãos, buscando sentidos para a missão ad gentes a partir de uma típica visão de cristandade.

É preciso, portanto, captar bem a proposta de renovação eclesial da Missão Continental, trabalhando afincado por sua implementação em todos os seus aspectos, ampliando o leque das perspectivas e dos compromissos missionários. É preciso também reconhecer que o termo “missão” abrange hoje não apenas toda a atividade da Igreja, mas principalmente a sua própria essência estruturante. Por isso necessitamos reconfigurar sistematicamente uma visão global de missão que articule corretamente as várias dimensões paradigmáticas e programáticas, as missões e as missionariedades. Neste quadro e neste contexto somos chamados a encontrar a contribuição específica da animação missionária para a missão universal⁶, tendo presente o papel de referência da missão ad gentes para a Nova Evangelização e para a ação pastoral (cf. *RMi* 34).

O PROCESSO DE RECEPÇÃO DA MISSÃO CONTINENTAL

O atraso em assimilar e assumir a Missão Continental, apontado por Francisco, se deve em parte ao próprio processo de difícil recepção desta proposta, que deixava lugar a diversas perplexidades e resistências, exatamente porque entendida somente como proposta programática. Lançada pelo Celam em setembro de 2005, com a publicação do Documento de Participação “*Rumo à V Conferência do Episcopado da América Latina e do Caribe*”, a Missão Continental dava mostras de que se tornaria o assunto mais importante do evento a ser realizado em Aparecida:

⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. *Cooperatio missionalis*, 2. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/pont_soc/pospa/documents/rc_pospa_doc_10011998_cooperatio_sp.html>. Acesso em: 6/10/2013.

*Interessam também todas as experiências que nos possam ajudar a impulsionar uma Grande Missão continental, cujo tema seja o desta V Conferência Geral. Ela quer ser um passo decisivo de um processo de vivificação e de conversão, de comunhão fraterna e de um vigoroso despertar missionário.*⁷

Mas isso não surtiu grande entusiasmo por parte dos bispos. A V Conferência não tratou da Missão Continental, a não ser numa única passagem: *“Assumimos o compromisso de uma grande missão em todo o Continente, que de nós exigirá aprofundar e enriquecer todas as razões e motivações que permitam converter cada cristão em discípulo missionário”* (DAP 362). A operacionalização desse “compromisso” foi confiada inicialmente à Assembleia Plenária do Celam, que se reunia em Havana, Cuba, em julho de 2007 (cf. DAP 551). Sucessivamente, numa espécie de empurra-empurra, a Assembleia delegou o próprio Celam e seus departamentos a elaboração de um projeto. Em março de 2008, foi publicado um documento bem reduzido com o título *“A Missão Continental para uma Igreja Missionária”* (MC), aprovado pelos Presidentes das Conferências Episcopais. Enfim, a Missão Continental foi lançada oficialmente na conclusão do 3º Congresso Americano Missionário – 8º Congresso Missionário Latino-Americano (CAM 3 – Comla 8) em Quito, Equador, em 17 de agosto de 2008.

Um problema de fundo gerava muita perplexidade: o que se entendia por “Grande Missão”? Uma enorme operação continental no estilo das missões populares? Um projeto coletivo de Nova Evangelização pautado em algumas novas “receitas” ou programas evangelizadores de cunho proselitista? Uma força-tarefa de arrebanhamento jamais vista até então? Sem dúvida a proposta devia convidar a assumir com mais ardor a Nova Evangelização entre os cristãos culturais (cf. RMI 33, Santo Domingo 24) e a reevangelização entre os não-praticantes (cf. RMI 33, 37). O intuito

⁷ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de participação. Rumo à V Conferência do Episcopado da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulus, 2005, n. 173.

era colocar todo o continente em estado de missão porque “*temos uma alta porcentagem de católicos sem consciência de sua missão de ser sal e fermento no mundo, com uma identidade cristã débil e vulnerável*” (DAp 286).

Contudo, a insistência sobre uma Nova Evangelização concebida de maneira um tanto ingênua durante todos os anos '90, já tinha causado muita frustração nas igrejas locais. A perspectiva de reconquistar o “território perdido” pelo clima de pluralismo pós-moderno tinha fracassado. Os diagnósticos sobre a passagem de católicos latino-americanos para igrejas de outras denominações eram elaborados a partir de modelos saudosistas de cristandade: a perda de certas referências tradicionais e doutrinárias seria a causa do “afastamento” da Igreja por parte de muitas pessoas. Mas a convocação de movimentos de inspiração integralista numa empreitada reevangelizadora agressiva não deu os resultados esperados: não houve significativos avanços numéricos de católicos na América Latina. Parece ter havido em algum lugar um estancamento.⁸ Se isso for atribuído à atuação desses movimentos, o preço pago pelas comunidades católicas em todos os níveis foi demasiadamente alto em termos de divisões internas, de autonomias competitivas, de caminhos eclesiais paralelos e de expressões de fundamentalismo cristão.

Por esses e outros motivos, a recepção da proposta da Missão Continental não caminhou na direção de realizar uma gigantesca mobilização eclesial, tampouco de articular um projeto missionário em nível de toda Igreja do Continente. Pelo contrário, o Documento do Celam pós-Aparecida confere à Missão Continental um caráter de *animação missionária* – e não de ação missionária – em sentido analógico, querendo apostar muito mais numa dimensão paradigmática que em uma proposta programática: “*a missão*

⁸ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2008 – 2010*, n. 41. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/publicacoes/documentos-para-downloads/doc_download/150-87-diretrizes-gerais-da-acao-evangelizadora-da-igreja-no-brasil-2008-2010>. Acesso em: 26/10/2013.

que se realiza como fruto da Conferência de Aparecida deve, antes de tudo, animar a vocação missionária dos cristãos, fortalecer as raízes de sua fé e despertar a responsabilidade para que todas as comunidades cristãs ponham-se em estado de missão permanente” (MC 2).

Objetivo dessa Missão Continental tornou-se, portanto, uma animação articulada para implementar as prioridades e os caminhos propostos por Aparecida, promovendo um “plano mínimo” (MC, *apresentação*) que possa expressar uma comunhão entre as Igrejas latino-americanas e caribenhas. O acento do documento do Celam recai muito sobre o aprofundamento da fé por parte dos discípulos missionários. O Tríptico doado por Bento XVI à Conferência de Aparecida, tornou-se um ícone sugestivo e popular, símbolo da Missão Continental. Entretanto, apesar de afirmar que se trata de *“fortalecer a dimensão missionária da Igreja no Continente e desde o Continente”* (MC 3), a perspectiva do documento é fortemente introvertida, dando a impressão de não querer promover nenhuma reforma estrutural: o apelo é chamar de volta os católicos para a Igreja, mas sem mudar nada.

Um ponto em particular, porém, acena para uma significativa novidade paradigmática: passar de uma Nova Evangelização realizada prevalentemente com eventos esporádicos (ex. programas missionários, missões populares, lances midiáticos de massa, etc.), para uma Igreja em *estado de missão*. Isso equivale a reconhecer a missão como vocação *permanente* da Igreja, e não apenas uma eventualidade, uma provisoriedade ou um estado passageiro (cf. EG 127). Isso equivale também a reconhecer o contexto de pluralismo no qual se encontra o mundo de hoje. Esse contexto não representa uma situação excepcional de nomadismo das pessoas. Nossas ovelhas não se sentem desgarradas e perdidas fora do redil da cristandade. Aliás, esse “estar fora” representa muitas vezes um estado de liberdade e de emancipação. Esse pluralismo é a própria “casa” dos nossos povos na América e no mundo, onde temos que entrar tirando as sandálias, para anunciar *permanente*mente o Evangelho e fazer discípulos missionários. Uma mudança radical de visão da alteridade e da própria identidade.

Enfim, nem todas as igrejas do Continente tiveram a mesma recepção da proposta da Missão Continental, nem todas chamaram o processo de conversão pastoral e renovação missionária com esse nome, e nem todas colocaram em pauta num projeto os mesmos elementos, as mesmas prioridades, as mesmas visões e os mesmos propósitos. Contudo, o impulso dado pelo Papa Francisco à perspectiva da Missão Continental foi decisivo para alinhar eventuais confusões, perplexidades e resistências. Com a missão e a busca de uma missionariedade da Igreja trata-se de encarar os desafios de uma renovação interna e do diálogo com o mundo atual, na saída da auto-complacência, da auto-referencialidade e do narcisismo teológico, na proximidade às pessoas que “toma forma de diálogo e cria uma cultura de encontro”.⁹

MODELOS E CAMINHOS DE NOVA EVANGELIZAÇÃO

Também para o tema da Nova Evangelização podemos enxergar um processo de recepção análogo, porém mais amplo em termos de exposição e de consequências para a Igreja universal. Desde que foi concebida, a Nova Evangelização ganhou decisivo destaque com a instituição de um Conselho Pontifício *ad hoc*, em setembro de 2010, com a celebração da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos em Roma, em outubro de 2012, e por fim, com a publicação da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* de Papa Francisco, em dezembro de 2013.

Lançada com ênfase programática por João Paulo II, em ocasião da XIX Assembleia Ordinária do Celam no Haiti (1983)¹⁰, a Nova Evangelização deita raízes no Concílio Vaticano II e no

⁹ FRANCISCO. Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do CELAM. Rio de Janeiro, 27 de julho de 2013.

¹⁰ “A comemoração do meio milênio de evangelização alcançarão seu significado pleno se for um compromisso vosso como bispos, juntamente com o vosso Presbitério e com os vossos fiéis; compromisso não certamente de re-evangelização mas de uma nova evangelização. Nova em seu ardor, em seus métodos, em suas expressões”. João Paulo II, *Discurso à XIX Reunião do CELAM* (09 de março de 1983), 3: AAS 75 (1983), 778.

desejo da Igreja católica de encontrar um próprio reassentamento num contexto mundial globalizado, secularizado e multicultural, não mais compreensível dentro ou fora da categoria da cristandade (cf. *Instrumentum Laboris* 10). Com efeito, a questão da evangelização não apenas nos países não cristãos, mas também e principalmente no mundo contemporâneo como tal, é a razão mais profunda da convocação conciliar. Duas foram as linhas de trabalho apontadas pelo Vaticano II: o *aggiornamento* da Igreja e o diálogo com o mundo contemporâneo. Esses anseios marcaram o passo também de todo o caminho da Igreja pós-conciliar, que se debruçou quase que exclusivamente sobre âmbito indicado pela Nova Evangelização, ou seja, a descristianização do Ocidente colonial que ocorre numa mudança de época marcada pela “ruptura entre o Evangelho e a cultura” (EN 20).

Como deve ser entendida essa Nova Evangelização foi assunto de um profundo debate antes, durante e depois do último Sínodo dos Bispos em Roma. O *Lineamenta*¹¹ afirma que se recorre ao conceito de Nova Evangelização “para indicar o esforço de renovação que a Igreja é chamada a fazer para estar à altura dos desafios que o contexto social e cultural de hoje coloca à fé cristã, ao seu anúncio e ao seu testemunho, como consequência das profundas mudanças em curso” (5). Por sua vez, para o *Instrumentum Laboris* a Nova Evangelização “é a capacidade da Igreja em viver de modo renovado a própria experiência comunitária de fé e de anúncio num contexto de novas situações culturais que despontaram nestes últimos decénios” (47). Enfim, a Mensagem do XIII Sínodo dos Bispos ao Povo de Deus reitera que “os diversos cenários sociais, culturais, econômicos, políticos e religiosos chamam-nos a algo novo: a viver de modo renovado a nossa experiência comunitária de anúncio mediante uma evangelização como disse João Paulo II: ‘nova no seu fervor, nos seus métodos, nas suas expressões’” (2).¹²

¹¹ Com a abreviação *Lineamenta* se entende o documento em preparação da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizada em Roma, de 7 a 28 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_po.html>. Acesso em: 28/10/2013

Segundo Enzo Biemmi¹³, essas afirmações bastante genéricas, que apontam também – mas não necessariamente – para mudanças paradigmáticas, podem sustentar três representações diferentes de evangelização. A primeira seria uma evangelização entendida como testemunho alegre, confiante e entusiasta de uma forte experiência carismática *subjativa*, caracterizado por um intenso anseio de anunciar e chamar o mundo à conversão. Esse anúncio é realizado a prescindir das pessoas às quais se dirige: o que conta é o impacto testemunhal, porque o sujeito está totalmente implicado nas palavras que pronuncia.

A segunda representação estaria concentrada mais na comunicação *objetiva* da fé: a evangelização é entendida como transmissão do depósito da fé, na proclamação clara e decidida da verdade e dos valores conexos, sem se preocupar excessivamente com as exigências dos destinatários e nem com o testemunho pessoal que essa transmissão implica. O risco, como alerta Papa Francisco, é de ser fiéis a uma formulação sem transmitir a substância do Evangelho, oferecendo assim um falso deus (cf. EG 41).

Finalmente, a terceira poderia ser resumida com o termo *inculturação*: evangelização é um processo de comunicação que acontece na aproximação, no encontro, no diálogo com o outro, não considerado apenas como objeto de uma ação eclesial, mas como sujeito que contribui com a conversão também do evangelizador e com a ressignificação do conteúdo anunciado: *“neste sentido, todos devemos deixar que os outros nos evangelizem constantemente; isto não significa que devemos renunciar à missão evangelizadora, mas encontrar um modo de comunicar Jesus que corresponda à situação em que vivemos”* (EG 121).

¹² Com a abreviação *Mensagem* se entende a Mensagem ao Povo de Deus da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre “A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã”, realizada em Roma, de 7 a 28 de outubro de 2012. Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã*. Brasília: CNBB, 2013, p. 36-37.

¹³ Cf. BIEMMI, Enzo. Per una evangelizzazione davvero “nuova”. Disponível em: <<http://www.sedosmission.org/sedosarticles/documents/ebiemmi-2013-peruna-en.pdf>>. Acesso em: 28/10/2013.

De alguma forma, esses três modelos se implicam circularmente, pois não há anúncio sem experiência pessoal de Deus (cf. EG 266) e sem fidelidade “objetiva” ao Evangelho (cf. EG 39) e à tradição apostólica (cf. EG 43). Contudo, sem mediação cultural e sem o encontro com as pessoas não há evangelização possível (cf. EG 129). É claro que o terceiro modelo é o que mais se refaz à proposta da Missão Continental almejada por Aparecida e por Francisco, em sua ampla Exortação Apostólica. É claro também que cada um desses modelos encontra nos últimos três pontificados uma acentuação pontual.

Na esteira desta reflexão, outra questão que diz respeito à Nova Evangelização está também no uso do adjetivo “nova”: o que se entenderia exatamente por “nova”? O que tornaria verdadeiramente “nova” essa evangelização? Também aqui se percebe um processo de compreensão e de recepção, numa mudança progressiva de perspectiva. Com efeito, se passa de uma abordagem funcional – é preciso de “novos” métodos, estratégias e de um “novo” compromisso pessoal por parte dos evangelizadores –, à convicção de que precisa mesmo um retorno ao Evangelho por parte da própria Igreja (cf. EG 174): o anúncio não seria mais eficaz porque as palavras do Evangelho não falam mais à própria Igreja:

Nestes dias, várias vezes, entre nós, Bispos levantaram as suas vozes a fim de recordar que, para poder evangelizar o mundo, a Igreja deve antes de tudo pôr-se à escuta da Palavra. O convite a evangelizar traduz-se num apelo à conversão. Sentimos sinceramente que devemos converter, em primeiro lugar, a nós mesmos ao poder de Cristo, o único capaz de renovar todas as coisas, antes de tudo as nossas pobres existências (Mensagem 5).

Um segundo passo significativo que está sendo dado em direção a um amadurecimento da concepção da Nova Evangelização, é que não basta falar de conversão pessoal, própria e dos outros, sem estender com coragem essa conversão à dimensão estrutural da própria Igreja. O Sínodo se limitou a tratar da conversão na esfera pessoal e espiritual. O *Documento de Aparecida* já afirma que é preciso antes de tudo “abandonar as estruturas caducas que já não favorecem a transmissão da fé” (DAP 365), pois se faz

necessária “*uma renovação eclesial que implica reformas espirituais, pastorais e institucionais*” (DAP 367). O Vaticano II tinha declarado há cinco décadas: “*A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene. Como instituição humana e terrena, a Igreja necessita perpetuamente desta reforma*” (UR 6; EG 26). Uma Nova Evangelização, portanto, pressupõe uma nova Igreja local e uma nova paróquia.¹⁴ Não faz sentido nenhum continuar tudo como que está, porque o obstáculo maior vem das estruturas eclesiais que estão aí. Como também não faz sentido restaurar saudosamente o passado, porque pertence ao passado. Trata-se de buscar algo novo e inédito que faça sentido para hoje, na adesão a uma eclesiologia singelamente conciliar: porque no “hoje se joga a vida eterna”.¹⁵

Uma terceira decisiva mudança de conceito para uma Evangelização verdadeiramente “nova” está na superação da perspectiva de um anúncio do Evangelho de mão única: da Igreja para o mundo. Na realidade, se acreditarmos que Deus com seu Espírito age no mundo e antecede qualquer ação missionária (cf. EG 12), qualquer Evangelização se realiza num diálogo, numa relação de dar e receber, num processo de interação que comunica recíprocas experiências de Deus entre Igreja e mundo. Por ser diálogo, trata-se de um processo de produção e recepção de sentido entre as pessoas, superando a mera informação de dados: “a comunicação jamais pode ser vista como transmissão, deslocamento, transferência, como se fosse um objeto que eu pegasse de um lado e pusesse em outro”.¹⁶ Papa Francisco afirma: “*um diálogo é muito mais do que a comunicação de uma verdade*” (EG 142). Isso abre um “novo” horizonte de compreensão sobre o que é e o que deve ser Evangelização: esse horizonte deve pressupor, antes de tudo, um olhar sereno, conciliador e positivo sobre o mundo (cf. Mensagem 6).

¹⁴ Indicativo o documento de estudo 104 da CNBB: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

¹⁵ FRANCISCO. Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do CELAM. Rio de Janeiro, 27 de julho de 2013.

Essa metanoia que investe a Nova Evangelização é um câmbio paradigmático para toda ação eclesial. À insistente e angustiante demanda sobre “o que devemos fazer” (dimensão programática) para evangelizar, a resposta está numa outra pergunta mais profunda: “o que queremos ser?” (dimensão paradigmática). Então, a Nova Evangelização representa um motivo para repensar toda a missão da Igreja – também a *missio ad gentes* (!) – mais que uma ação especificamente dirigida aos cristãos culturais. Ela aponta para uma conversão missionária que consiste numa renovada escuta da Palavra de Deus, numa profunda reforma das estruturas eclesiais e numa busca de encontro e de diálogo com todos.

CONCLUSÃO: UMA RENOVAÇÃO MISSIONÁRIA DE TODA IGREJA

A recente Exortação Apostólica de Papa Francisco se insere exatamente nesta linha: fazer da ação missionária o paradigma de toda a obra da Igreja (cf. EG 15) para colocar a Igreja “*em todas as regiões da terra*”, e não apenas na América Latina, em estado permanente de missão (cf. EG 25). Para Francisco, a evangelização é sempre “nova” na medida em que “*procuramos voltar à fonte e recuperar o frescor original do Evangelho, despontam novas estradas, métodos criativos, outras formas de expressão, sinais mais eloquentes, palavras cheias de renovado significado para o mundo atual*” (EG 11).

Evangelii Gaudium entrelaça do começo ao fim os conceitos de “missão” e de “evangelização” nas suas dimensões de anúncio explícito, de diálogo e de serviço ao mundo. Frequentemente, na reflexão teológico-pastoral e nos documentos do magistério, os dois termos – missão e evangelização – são usados como sinônimos intercambiáveis. Mesmo tendo evidentes e profundas implicações, as duas palavras não significam a mesma coisa, e seu diferente emprego pode indicar nuances importantes como também sentidos específicos próprios.¹⁷

¹⁶ MARCONDES FILHO, Ciro. *Para entender a comunicação*. Contatos antecipados com a Nova Teoria. São Paulo: Paulus, 2008, p. 15.

O conceito de evangelização diz respeito à *comunicação* do Evangelho, no entanto aquele de missão se refere ao *envio*, à aproximação e ao encontro. Missão é, fundamentalmente, um deslocamento, um movimento que tem como origem a gratuidade e a compaixão do Deus Amor, enquanto evangelização tem a ver com a proclamação da mensagem e o apelo à conversão. A utilização desses dois termos indica aspectos e preocupações às vezes significativamente diferentes, embora intimamente vinculados um ao outro. Papa Francisco recorre frequentemente à palavra missão e seus derivados, para expressar a exigência da Igreja de “*sair da própria comodidade e ter coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho*” (EG 20).

O recado parece bastante claro: para poder evangelizar é preciso antes de mais nada se deslocar, sair, partir, ir às periferias. A primeira exigência da missão, como diz a própria etimologia, é o envio. Esta é a essência da missionariedade. Mas esse envio não é apenas *ad gentes* – *além-fronteiras*: é muito mais profundo e envolvente. Aparecida aponta para cinco envios – saídas estratégicas: a saída das estruturas caducas que já não favorecem a transmissão da fé (cf. *DAp* 365; EG 26); a saída de si das pessoas, na capacidade de se deixarem tocar e interpelar pelas situações de pobreza, sofrimento, injustiça (cf. *DAp* 366, 538; EG 272); a saída de relações excessivamente hierárquicas e institucionais para uma prática de autêntica fraternidade (cf. *DAp* 368; EG 87, 111); a saída de uma pastoral de mera manutenção para uma pastoral decididamente missionária (cf. *DAp* 370; EG 15); enfim, a saída das fronteiras como participação à dimensão universal da missão (cf. *DAp* 376; EG 181).¹⁸

Essa despedida das estruturas, de si, das relações hierarquizadas, das práticas corriqueiras e dos próprios quintais, de um lado chama a missão *ad gentes* a uma profunda reformulação de seu próprio modo de ser e de atuar, por outro a convoca tam-

¹⁸ Sem nos adentrar do detalhamento desta importante questão, remetemos aqui à ampla explicação de David Bosch: “Missão como Evangelização”. Cf. BOSCH, David. *A Missão transformadora*. São Leopoldo, RS: EST, Sinodal, 2002, p. 489 - 503.

bém a oferecer uma contribuição específica, pois “*sem a missão ad gentes, a própria dimensão missionária da Igreja ficaria privada do seu significado fundamental e do seu exemplo de atuação*” (RMI 34). Portanto, nesse esquema, a missão ad gentes não diz respeito somente a uma dimensão programática da missão, mas constitui um elemento essencial para a dimensão paradigmática, ou seja, para a missionariedade de toda Igreja, propriamente assinalada na necessária saída das igrejas locais de suas próprias fronteiras socioculturais para participar da missão mundial e para não cair na armadilha de fecharem-se em si mesmas (cf. *DAp* 376).

¹⁸ Cf. RASCHIETTI, Stefano. De la misión continental a la misión universal. La misión ad gente en el Documento de Aparecida. *Misiones Extranjeras*. Madrid, 236 – 237/2010. Disponível em: <<http://www.misionesextranjerias.org/-misiones/miex/documentos/236-237raschietti.html>>.

A PASTORAL MISSIONÁRIA E A ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA

Desafios e perspectivas para a caminhada das igrejas da América Latina e Caribe

de Estêvão Raschiatti, sx

RESUMO: *a animação missionária adquire sua relevância em relação à pastoral missionária através do testemunho dos missionários que atuam nas situações mais difíceis, da sabedoria experiencial no encontro com os povos, da reflexão missiológica para repensar uma Igreja toda missionária, da convocação de todos a participar da missão de Deus no mundo e do apelo à consagração para a missão ad gentes. São cinco elementos chave para repensar a missão como dinâmica de conversão ad intra da Igreja e como impulso projectual ad extra para todos os interlocutores do mundo de hoje.*

ABSTRACT: *The missionary animation becomes relevant to the missionary apostolate through the testimony of missionaries who work in the most difficult situations, through the experiential wisdom from meeting with the peoples, through the missiological reflection to rethink a whole missionary Church, through the calling of all to participate in God's mission in the world and through the call for consecration to the ad gentes mission. There are five key elements to rethink the mission as a dynamic of ad intra conversion of the Church and as ad extra projectual boost to all interlocutors in the world today.*

O impulso da renovação missionária quisto por Aparecida leva hoje as igrejas latino-americanas a buscar uma conversão pastoral concreta e significativa, assim como a *dimensão paradigmática* da Missão Continental gera necessariamente uma *dimensão programática* para uma “pastoral decididamente missionária” (DAp 370; EG 15). Em que consiste essa conversão para uma “pastoral decididamente missionária”? Quase nenhum documento do magistério, antes de Aparecida, fala especificamente de pastoral missionária.¹ Os conceitos de “pastoral” e de “missão” parece se cruzar com certa imprecisão, porque “pastoral” diz respeito ao

“*cuidado com os fiéis*” (RMI 34) e “missão” ao envio ao diferente que não pertence ao rebanho cristão.

A terminologia refletia a concepção de duas atividades eclesiais que desenvolviam-se em lugares e com métodos, conteúdos, objetivos e agentes distintos. A junção dos dois termos aconteceu, num primeiro tempo, com a constatação que também os “países cristãos” tinham-se tornado “países de missão” e precisavam de uma específica ação missionária, não sendo mais suficiente conservar e preservar a fé, como acontecia num regime de cristandade.²

Hoje usa-se habitualmente a expressão “pastoral missionária” para indicar a exigência de superar uma prática eclesial estática, repetitiva, conservadora e de promover uma prática dinâmica, que envolva toda a comunidade e que esteja orientada ao encontro com as pessoas, à solidariedade com as situações de necessidade e ao anúncio que suscite a adesão de fé.

Na nossa época, caracterizada por profundos câmbios eclesiais e socioculturais, não maravilha certa flutuação da terminologia, que poderá ser ultrapassada só com uma atenta redefinição da identidade específica e da recíproca interdependência das diferentes atividades que concretizam a única missão da Igreja.³

Mas, então, se debaixo desse guarda-chuva da missão cabe toda qualquer atividade da Igreja, a começar pela pastoral ordinária que se legitima como “missionária”, qual é o lugar específico da missão *ad gentes* e quais são as perspectivas da animação missionária que aponta para o compromisso de todas as comunidades com a missão universal da Igreja? Afinal, se já somos missionários por essência batismal e por serem engajados num contexto muitas vezes hostil, avesso e indiferente ao Evangelho, o que acrescentaria a missão *ad gentes* à pastoral missionária e à missionariedade da Igreja latino-americana e caribenha?

Para responder a essas perguntas, devemos antes analisar e compreender bem os caminhos que estão sendo propostos para a pastoral missionária hoje, assim como para a Nova Evangelização. Num segundo momento, tomaremos em consideração a animação missionária repensada numa Igreja em estado permanente de missão, seu papel e suas perspectivas.

ORIENTAÇÕES PARA UMA CONVERSÃO PASTORAL

Papa Francisco usa a referência missionária aplicada à pastoral no sentido de uma profunda conversão da Igreja como um todo (cf. EG 25), desde a mais simples comunidade eclesial (cf. EG 29) até o papado (cf. EG 32): *“fazer com que todas as estruturas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de ‘saída’”* (EG 27). Nesta tensão de buscar “uma pastoral em chave missionária” são necessárias duas condições: *“se concentrar no essencial”* (EG 35), no núcleo fundamental do Evangelho onde sobressai *“a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado”* (EG 36); privilegiar decididamente os pobres como destinatários: *“há que afirmar sem rodeios que existe um vínculo indissolúvel entre a nossa fé e os pobres”* (EG 48).

Por outro lado, a missionariedade não se deverá expressar automaticamente em tudo o que a Igreja faz, mas se traduz em como faz, quem faz, para quem faz e onde faz, numa prática eclesial focada no “primeiro anúncio” (cf. EG 164), realizada por todo Povo de Deus (cf. EG 114), na autêntica opção pelos pobres (cf. EG 198) e na constante saída para as periferias (cf. EG 30). Portanto, ao falar de missão devemos lembrar bem a tarefa que a motiva, os discípulos que são enviados, os interlocutores privilegiados e os lugares prioritários. Mas quem determina a qualidade profética dessa missão são os dois últimos critérios, os pobres e as periferias: *“a própria beleza do Evangelho nem sempre a conseguimos manifestar adequadamente, mas há um sinal que nunca deve faltar: a opção pelos últimos, por aqueles que a sociedade descarta e lança fora”* (EG 30). Isso diz respeito à essência da Nova Evangelização: *“a nova evangelização é um convite a reconhecer a força salvífica*

¹ A *Redemptoris Missio*, por exemplo, cita duas vezes a pastoral missionária (cf. RMi 65; 75), para referir-se porém aos “agentes” da atividade missionária *ad gentes* específica.

² COLOMBO, Giovanni. Pastorale Missionaria. In: PONTIFICIA UNIVERSITÀ URBANIANA. *Dizionario de missionologia*. Bologna: EDB, 1993, p. 393.

³ Ibid.

das suas vidas [dos pobres], e a colocá-los no centro do caminho da Igreja. Somos chamados a descobrir Cristo neles” (EG 198).

Apesar da *Evangelii Nuntiandi* ter involuntariamente “estigmatizado” a dimensão geográfica da missão⁴, esta continua a ter um valor fundamental porque diz respeito à realidade. Uma das primeiras tarefas que a comunidade eclesial é chamada a cumprir hoje, é mapear a própria realidade e detectar áreas, situações, lugares de prioridade missionária. As Galileias por onde andamos não são todas iguais e não estão todas no mesmo nível: a dinâmica missionária exige *posicionamento* e testemunho profético.

Se a Igreja inteira assume este dinamismo missionário, há de chegar a todos, sem exceção. Mas, a quem deveria privilegiar? Quando se lê o Evangelho, encontramos uma orientação muito clara: não tanto aos amigos e vizinhos ricos, mas sobretudo aos pobres e aos doentes, àqueles que muitas vezes são desprezados e esquecidos «àqueles que não têm com que te retribuir» (Lc 14, 14). Não devem subsistir dúvidas nem explicações que debilitem esta mensagem claríssima (EG 48).

Outro elemento que determina a dinâmica de uma pastoral missionária é a mudança de perspectiva: a tomada de consciência da missionariedade deve favorecer, por exemplo, a passagem de uma pastoral de socialização cristã espontânea a uma pastoral de iniciação cristã; de uma pastoral de acolhida daqueles que estão na Igreja a uma pastoral de ir ao encontro de quantos não conhecem, recusam ou são indiferentes à mensagem evangélica; de uma pastoral de afirmação da doutrina e da prática sacramental a uma pastoral inculturada capaz de resignificar e contextualizar os conteúdos da fé (cf. EG 116); de uma pastoral atenta à eficiência e à organização a uma pastoral de acompanhamento e de escuta das pessoas (cf. EG 46; 82; 171). Com efeito, não podemos esperar que as pessoas venham a nós, precisamos nós ir ao encontro delas e anunciar-lhes a Boa Nova ali mesmo onde se encontram. Esse princípio, que parece quase óbvio, é tão difícil de ser colocado em prática, porque a Igreja tem sempre a tentação de evangelizar os povos a partir de sua própria condição, de suas próprias programações, permanecendo em seu lugar, a partir de sua própria

cultura, enviando e delegando seus missionários, mas sem se envolver num movimento de saída e de inserção nas situações que desejam evangelizar.

Uma terceira orientação essencial para uma conversão pastoral diz respeito à formação do sujeito da ação missionária: a comunidade cristã. A comunidade representa a grande proposta que a Igreja faz ao mundo com sua missão. O próprio Evangelho chama à vida em comunidade. A salvação não passa pela simples distribuição de sacramentos, mas pela resposta a um chamado de discipulado missionário que se realiza numa intensa vida de fraternidade. A missão propriamente dita não se situa no âmbito da atividade, mas naquele das relações – promover novas relações –⁵, assim como o termo “irmão” é chave para compreender a toda essência do Evangelho e da *missio Dei*: Deus é Pai, todos nós somos seus filhos e filhas, irmãos e irmãs entre nós. É outra visão da humanidade, que leva a uma prática jesuana de proximidade, de atenção, de cuidado, de ternura para com todo ser humano:

O Evangelho convida-nos sempre a abraçar o risco do encontro com o rosto do outro, com a sua presença física que interpela, com os seus sofrimentos e suas reivindicações, com a sua alegria contagiosa permanecendo lado a lado. A verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros. Na sua encarnação, o Filho de Deus convidou-nos à revolução da ternura (EG 88).

Na nossa atividade pastoral, muitas vezes, a comunidade é o elo que falta na relação entre a vivência dos indivíduos e a instituição Igreja. Costumamos chamar de “comunidades” autênticas “quase paróquias”. No lugar de propor a comunidade como ideal de vida e de missão, acabamos repropondo a instituição e, conse-

⁴ “Para a Igreja não se trata tanto de pregar o Evangelho a espaços geográficos cada vez mais vastos ou populações maiores em dimensões de massa, mas de chegar a atingir e como que a modificar pela força do Evangelho os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, que se apresentam em contraste com a Palavra de Deus e com o desígnio da salvação” (EN 19; cf. DAp 375).

quentemente, a sacramentalização da pastoral: as pessoas vão ao templo, rezam, comungam, dão esmola e voltam para casa. A vida cristã deve, antes de tudo, ser saboreada na *participação* a pequenos núcleos fraternos que tenham como objetivo um compromisso missionário e que formam uma assembleia junto às outras comunidades na celebração da Eucaristia. Desta maneira a paróquia se torna “uma rede de comunidade” (*DAp* 172), que faz sentir a comunidade de base pertencente a uma comunidade maior.⁶

Uma quarta coordenada para a pastoral missionária é desenvolver a dimensão missionária de toda mediação eclesial por meio de projetos comunitários de missão, desde que estes não se tornem algo de desenraizado da realidade (cf. *EG* 82). Catequese, liturgia, pastorais sociais precisam repensar metodologicamente suas ações através de um planejamento participativo, tendo em conta o estatuto da ação, reunindo as condições necessárias, explicitando o marco referencial da realidade, elaborando um marco operacional e determinando um marco organizacional.⁷ O *Documento de Aparecida* pondera: “*não se trata só de estratégias para procurar êxitos pastorais, mas da fidelidade na imitação do Mestre*” (*DAp* 372). Ter um projeto missionário significa imitar Jesus, ser fiel a ele. Ele teve um projeto missionário? Sim, sem dúvida. O encontramos em *Mateus* 9,35-10,42. Aí podemos buscar linhas mestras para traçar os nossos caminhos: enxergar a realidade do mundo e das pessoas com os olhos de Deus, rezando para que o Dono da messe envie operários (cf. *Mt* 9,36-38); chamar pessoas para serem enviadas em missão em comunidade (dois a dois, cf. *Mt* 10,1-4); definir objetivos em torno do anúncio essencial e de destinatários específicos (cf. *Mt* 10,5-7); escolher linhas de ação de promoção da vida e de luta contra o mal (cf. *Mt* 10,8); determinar metodologias de aproximação às pessoas e atitudes básicas diante das inevitáveis perseguições (cf. *Mt* 10,11-20); procurar os meios necessários (cf. *Mt* 10,9-10).

⁵ Cf. BRADANINI, S. A urgência da missão. In: CNBB. *Memória, projeto, seguimento. Missões Populares da Igreja no Brasil*. Brasília: Edições CNBB, 2007, p.114.

Enfim, a conversão pastoral precisa também e necessariamente promover a projeção da comunidade cristã para a missão universal da Igreja: “*o Evangelho possui um critério de totalidade que lhe é intrínseco: não cessa de ser Boa Nova enquanto não for anunciado a todos*” (EG 237). De forma alguma a missão e a pertença eclesial podem ser pensadas somente dentro de perímetros paroquiais, diocesanos e nacionais: “*seria um erro deixar de promover a atividade evangelizadora fora do Continente com o pretexto de que ainda há muito para fazer na América*” (Ecclesia in America 74). A universalidade é a alma da missão e do seguimento discipular, pois “a existência do cristianismo parece ser sempre ligada à expansão além de si próprio”.⁸ O Vaticano II adverte a conversão pastoral que “*a graça da renovação não pode crescer nas comunidades, a não ser que cada uma dilate o campo da sua caridade até os confins da terra e tenha igual solicitude pelos que são de longe como pelos que são seus próprios membros*” (AG 37). Numa época de globalização como a nossa, não é mais possível pensarmos em nós mesmos. Hoje, o cristão é chamado, por vocação, mais do que qualquer outra pessoa, a ser universal, ou seja, uma 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.

ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA A SERVIÇO DA PASTORAL MISSIONÁRIA

Em toda essa busca global de renovação missionária da Igreja latino-americana e caribenha, um papel especial é exercido pela animação missionária propriamente dita, “*entendida como um espírito e uma vitalidade que impele os fiéis, as instituições e as comunidades a uma responsabilidade universal, formando uma consciência e uma mentalidade missionária orientada ad gentes*”

⁶ Esse assunto foi largamente tratado pelo documento da CNBB: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

⁷ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensara inteligência da prática transformadora da fé*. São Paulo: Paulinas, 2006, 201 – 223.

(*Cooperatio Missionalis* 2). Deve-se fazer isso de maneira encarnada e articulada, participando ativamente do processo de renovação missionária de nossas Igrejas, mas ao mesmo tempo tendo bem firme e claros certos objetivos programáticos, de modo que o aspecto fundamental de extensão ad extra e a tarefa primordial da missão ad gentes não “se torne numa realidade diluída na missão global de todo o Povo de Deus, ficando desse modo descurada ou esquecida” (RMI 34).

Na eleição da Igreja local como sujeito da missão (cf. LG 26), o Vaticano II se refere a ela não apenas como protagonista da missão contextual, mas também da missão universal. O adjetivo local não significa uma restrição da universalidade e da projetualidade: ao contrário, indica o lugar no qual a universalidade e a projetualidade devem concretamente mostrar-se. Há, portanto, uma mútua inclusão entre Igreja local e Igreja universal.⁹ A Igreja universal não é a soma das Igrejas locais, e nem é identificável com a Igreja de Roma. Trata-se de uma dimensão essencial da Igreja que se expressa na comunhão entre as Igrejas locais. Se a Igreja é plenamente Igreja num contexto histórico definido, pelo princípio da encarnação, a mútua reciprocidade com as outras Igrejas é “a garantia que essa concretude da Igreja local não se resolva no particularismo étnico e cultural, incapaz de amor católico, e que, por outro lado, a abertura da Igreja universal não desvaneça em generalidades ou em monolitismos”.¹⁰

Contudo, a tentação é sempre aquela da comunidade local esquecer esses compromissos e pensar somente em si. É impressionante ver a introversão de nossas Igrejas em buscar uma renovação missionária dispensando o princípio da universalidade e da comunhão com outras igrejas. É a negação de toda missão. Aparecida não foi muito brilhante neste aspecto. No documento de síntese dos aportes para a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano nunca se fala de missão *ad gentes*. No documento final há uma sessão dedicada à missão *ad gentes*, mas

⁸ BEVANS, p. 70.

pouco contundente se a compararmos com Santo Domingo e, sobretudo, com Puebla (cf. *DAP* 373 – 379). Poucas outras vezes encontra-se no documento a dimensão universal da missão (cf. *DAP* 99d; 380; 474a; 548). Nunca se fala do compromisso da América Latina com os outros continentes. Por sua vez, também na *Evangelii Gaudium* do Papa Bergoglio, apesar do conjunto da obra oferecer inúmeras inspirações, não encontramos significativas afirmações sobre a missão *ad gentes* e *ad extra*, a não ser em algumas passagens em que a referência é mais que evidente.¹¹ Em suma: o tema da Nova Evangelização chega como paradigma descolonizado para repensar toda a missão Igreja, mas se repensa essa globalidade da missão da Igreja quase que marginalizando a perspectiva *ad gentes*. Isso é extremamente perigoso!

A tensão problemática entre Nova Evangelização e missão *ad gentes* é uma tensão real e preocupante que remonta ao Vaticano II, particularmente, na elaboração do Decreto *Ad Gentes*¹², e se intensificou progressivamente em todo o período pós-conciliar até o atual pontificado. A afirmação que a renovação missionária proposta tem como finalidade a revitalização do espírito missionário na Igreja, não é absolutamente garantia da salvaguarda da especificidade profética da missão *ad gentes*. Afinal de contas, se tudo é missão e se a missão está aqui, porque consagrar a vida para ir longe a outros países, povos e culturas? O próprio *Instrumentum Laboris* do XIII Sínodo dos Bispos despacha de maneira imprudente a validade da missão *ad gentes* para os dias de hoje (cf. *Instrumentum Laboris* 76). Parece que se quer arquivar a missão *ad gentes* promovendo a missionariedade de toda a Igreja: isso seria um erro desastroso. A solução mais sensata é encontrar uma mútua relação entre Nova Evangelização e missão *ad gentes*, pois essa última deve aparecer com toda nitidez como dimensão e alento para a primeira, e a primeira (missão *ad intra*) como “*sinale de autenticidade e estímulo para realizar a outra, missão ad extra, e vice-versa*” (RMi 34; cf. Puebla 363).

⁹ Cf. MIRANDA, Mário de França. *Igreja e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 24.

¹⁰ Cf. COLZANI, Gianni. *Teologia della Missione*. Padova: Messaggero, 1996, p. 127.

Na busca desta mútua relação, a animação missionária assume seu papel fundamental em ajudar a encontrar o sentido, o fundamento e as direções para uma autêntica missionariedade de toda Igreja, exatamente a partir de seu propósito peculiar: *“formar o povo de Deus para a missão universal ‘específica’, suscitar boas e numerosas vocações missionárias, promovendo toda forma de cooperação na evangelização”* (*Cooperatio Missionalis* 2). “Animação” significa comunicar ânimo, vida, espírito; “animação missionária” é aquela ação pastoral que quer tornar efetivamente missionárias as pessoas, as comunidades, as igrejas, que quer fazer brotar a vocação cristã em toda sua maturidade, pois: *“a maturidade eclesial é consequência e não apenas condição de abertura missionária”*.¹³ Sinal de vitalidade e maturidade de uma comunidade eclesial está em assumir a vocação missionária universal, até contribuir com o bem de toda Igreja e de toda humanidade e assim se tornar uma verdadeira “igreja católica” (cf. LG 13). Essa abertura universal é essencial, pena trair o próprio espírito evangélico de um Deus que se deu para todos, e enviou seus discípulos a todos os povos (cf. Mt 28,19), mandato do qual nenhum cristão pode se subtrair (cf. RMI 3).

O maior recurso que animação missionária tem nesse serviço à Igreja é a comunicação da beleza do *testemunho* da missão *ad gentes*. Histórias de missionários e missionárias que dão a vida em situações limites de pobreza, de perseguição, de dedicação, de diálogo e de encontro com os outros, é patrimônio que tem que ser divulgado, conhecido, admirado, e que gera atração, inspiração, vontade de entrega. Não se ama o que não se conhece, e o que não se conhece não desperta nenhum estímulo para uma conversão pessoal e pastoral. Precisa somente prestar atenção em não cair na tentação de representar super-heróis, mitos, salvadores da pátria. A animação missionária deve continuamente ter uma atitude humilde e corajosa de discernimento em mostrar

¹¹ Cf. EG 14; 115-117; 181; 194; 234-237; 261.

¹² Cf. RASCHIETTI, Estêvão. *Ad Gentes*. Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 14 – 17.

a missão de Deus em nós, a nossa missão como participação na ação divina, antes de tudo com o testemunho, o despojamento, a alegria e o compromisso com a verdade do próprio animador missionário e de sua instituição.

Outro grande aporte que a animação missionária traz à pastoral missionária é a *sabedoria* da missão *ad gentes*. No encontro com os povos a Igreja encontra e amadurece sua vocação e sua fé, descobrindo facetas do mistério do Deus que anuncia na experiência religiosa dos outros, abrindo caminhos de aproximação e de encontro, aprimorando metodologias e disposições nas situações mais difíceis, esmerando sua capacidade de adaptação na inserção em outras culturas. O Pe. Comblin afirmava que a evangelização radical é obra do estrangeiro, porque os interlocutores são convidados a se abrir a uma novidade que vem de fora, e assim romper com seus hábitos mentais e vivenciais: “a missão é movimento que parte de um ponto anterior a qualquer cultura – o amor do Pai –, e chega a um ponto ulterior a qualquer cultura – o ser humano situado além de todos os seus sistemas de proteção e defesa, a pessoa desarmada e aberta à pessoa”.¹⁴ A missão *ad gentes* constitui um aprendizado fundamental e insubstituível no qual a Igreja aprende a ser Igreja.

Também essa sabedoria necessita ser sistematizada num pensamento e numa *reflexão* de caráter bíblico, teológico e espiritual. Essa contribuição que a animação missionária oferece à pastoral missionária é um serviço que tem como objetivo aprofundar, delinear, clarear os eixos fundamentais da dimensão paradigmática da missão, como também se propõe a apontar pistas e critérios de ação para a dimensão programática. Contudo, a experiência missionária oferece elementos para o discernimento e formação dos agentes não apenas no campo missiológico. Pensamos ao âmbito antropológico e etnológico, ao diálogo inter-religioso e intercultural, à promoção dos direitos humanos e ao cuidado com a

¹⁴ CNBB. *Igreja: comunhão e missão*. 26ª Assembléia Geral – Itaiç, 13 a 22 de abril de 1988, n. 119.

criação, ao conhecimento linguístico e artístico dos povos, etc. A epopeia missionária *ad gentes* sempre foi de imensurável estímulo para ter acesso a conhecimentos, produzir pesquisas de campo, realizar estudos e oferecer sínteses criativas à Igreja e à sociedade.

Vocação da animação missionária é ser ponte entre mundos, como também diminuir toda distância entre a missão *ad gentes* e a pastoral missionária, promovendo a *participação* efetiva de todo Povo de Deus na missão universal. O que normalmente se entende com cooperação missionária vem da convicção que a missão *ad gentes* é essencialmente uma ação eclesial, um mutirão onde todos são convidados a participar. Caso contrário, sem apoios de variada natureza, ela não seria viável: missão é sempre uma tarefa compartilhada, é um verdadeiro exercício de comunhão intereclesial. O olhar realista sobre a humanidade de hoje em sua dimensão planetária e interconexa, leva a entender a urgência de uma concreta solidariedade entre igrejas, culturas e povos, que se expressa com a comunhão espiritual, com a comunhão de vida, com a comunhão de bens materiais, com o engajamento em projetos missionários além-fronteiras, de maneira que nessa projeção todo sujeito eclesial pode se sentir contemplado.

Particularmente, a cooperação missionária deve levar a promover a *consagração* à missão através uma específica animação vocacional e formação missionária. Essa consagração é a participação mais ousada à causa do Reino. Com efeito, o dom total *ad vitam* expressa o sentido fundamental e profético de um engajamento na missão *ad gentes*. O Papa Bento XVI reconhece que:

*A vida consagrada resplandece, em toda a história da Igreja, pela sua capacidade de assumir explicitamente o dever do anúncio e da pregação da Palavra de Deus na missio ad gentes e nas situações mais difíceis, mostrando-se disponível também para as novas condições de evangelização, empreendendo com coragem e audácia novos percursos e novos desafios para o anúncio eficaz da Palavra de Deus.*¹⁵

¹⁴ COMBLIN, José. *Jesus enviado do Pai*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 20.

Este testemunho não deverá desaparecer, porque sem missionários consagrados não há missão (cf. *Rm* 10,15): “quanto mais a missão é proposta em sua autêntica radicalidade, tanto mais será afirmado seu significado e seu valor para toda vida cristã”.¹⁶ A figura do missionário *ad gentes* e *ad extra* precisa ser apresentada como uma realização paradigmática da vida cristã e como modelo de realização humana.

CONCLUSÃO

A palavra “missão”, hoje em dia, não pode mais ser utilizada de maneira exclusiva para se referir a um imaginário ou a uma atividade de evangelização entre os não-cristãos. Ela diz respeito a uma mudança radical da Igreja em todo seu ser e em todo seu agir, tão profunda que investe também a própria missão *ad gentes* numa transformação significativa. Contudo, essa última não é apenas uma das tantas ações programáticas gerada por uma conversão paradigmática: diz respeito a algo essencial e referencial para a renovação missionária da Igreja. Talvez esteja na origem de uma inspiração e de um modelo de mudança paradigmática. A dimensão universal que ela carrega é uma dimensão indeclinável de fé, a ser vivida pelos discípulos missionários onde estiverem, de diferentes maneiras contextualizadas, mundialmente solidárias, na contínua doação pessoal de si aos pobres e aos outros, em comunhão com todas as igrejas espalhadas pelos seis continentes.

Sem dúvida essa dimensão não poderá ser desvinculada de um longo processo de amadurecimento e de personalização de nossas comunidades locais. Abre-se *ad gentes* uma Igreja que está consciente de sua própria identidade e dos valores que pode entregar aos outros como contribuição própria. Enquanto uma Igreja não atinge esta experiência personalizante de seu próprio ser e dos conteúdos que pode transmitir, acompanhada necessariamente de uma sua própria autonomia administrativa e institucional, delega seu compromisso *ad gentes* à esfera das coisas que se aceitam, mas não se vivem. Mas é verdade também o

contrário: uma conversão e uma maturidade pessoal e comunitária podem ser ocasionadas pelo desejo de uma abertura a essa dimensão e a esse chamado. A missão é parte essencial de um caminho discipular: não é uma meta (cf. *Dap* 278e).

É exatamente por este motivo que não podemos esquecer esse compromisso: sem fazer humildemente sua memória, nunca a Igreja latino-americana chegará a cumpri-lo. E se não cumprir esta evangelização aos outros povos nunca será verdadeiramente Igreja, pois o âmago do Evangelho é um anúncio de um Reino que não têm confins, para todos: não só continental, mas universal:

*A Igreja particular não pode fechar-se em si mesma, mas, como parte viva da Igreja universal, deve abrir-se às necessidades das outras Igrejas. Portanto a sua participação à missão evangelizadora universal não é deixada ao seu arbítrio, mesmo se generoso, mas deve ser considerada como uma lei fundamental de vida; o seu impulso vital diminuiria, com efeito, se ela se fechasse às necessidades das outras Igrejas, concentrando-se unicamente sobre seus próprios problemas.*¹⁷

A animação missionária adquire aqui sua relevância em relação à Missão Continental e à Nova Evangelização através do testemunho dos missionários que atuam nas situações mais difíceis, da sabedoria experiencial no encontro com as pessoas e com os povos, da reflexão missiológica para repensar uma pastoral missionária, da convocação de todos a participar da missão de Deus no mundo e do apelo à consagração para a missão *ad gentes*. São cinco elementos chave para repensar a missão como dinâmica de conversão *ad intra* da Igreja e como impulso projetual *ad extra* para todos os interlocutores do mundo de hoje. Não é acaso que o leque da missão *ad gentes* se abre para as frentes mais diversificadas entre desafios religiosos, sociais e culturais. (cf. *RMi* 37).

¹⁵ BENTO XVI. Exortação pós-sinodal *Verbum Domini*, 94c.

¹⁶ MISSIONARI SAVERIANI. *Documenti capitolari. XVI Capitolo Generale*. iSaveriani, 75, setembro 2013, p. 14.

Mas o imperativo maior está no verbo “sair”. É preciso sair já e de qualquer jeito! Esse sair não tem fronteiras: representa um chamado surpreendente que nos convida a deixar tudo e a seguir Jesus pelas estradas do mundo, no encontro com os outros e na ternura com os mais pobres. Isso é missão, isso é viver plenamente, isso é recompensa a si próprio:

A intimidade da Igreja com Jesus é uma intimidade itinerante, e a comunhão “reveste essencialmente a forma de comunhão missionária” (ChL 32). Fiel ao modelo do Mestre, é vital que hoje a Igreja saia para anunciar o Evangelho a todos, em todos os lugares, em todas as ocasiões, sem demora, sem repugnâncias e sem medo (EG 23).

¹⁷ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Notas diretivas Postquam Apostoli*, 14.



**DESAFIOS PARA A MISSÃO
E PARA A ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA
NA AMÉRICA LATINA HOJE**

OS DESAFIOS DA ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA VOCACIONAL NO CIBERESPAÇO

Rafael Lopez Villaseñor, sx

RESUMO: O artigo pretende responder à questão fundamental: Como usar o ciberespaço para a Animação Missionária e Vocacional? Para dar conta do assunto, em uma primeira parte apresenta-se a inserção das práticas religiosas no ciberespaço como nova fronteira. Finalmente entramos no mundo virtual da juventude como desafio para AM e V, sabendo que os jovens atualmente estão mais ligados com o virtual de que com o real, sendo agentes ativos de comunicação.

ABSTRACT: This article aims to answer the fundamental question: How to use cyberspace for Missionary and Vocation Animation? To manage the matter, in the first part the insertion of religious practices in cyberspace as a new boundary is shown. Finally, the virtual world of the youth as a challenge for Missionary and Vocation Animation is highlighted, knowing that young people nowadays are more connected to the virtual than to the real world, being active communication agents.

1. INTRODUÇÃO

O presente texto é uma reflexão a partir do olhar sociológico e antropológico, sobre as práticas religiosas da juventude no ciberespaço, pensando esta nova realidade como parte do desafio da animação missionária vocacional (AMV) como “dois aspectos diferentes de uma mesma realidade e, portanto devem estar intimamente unidos entre si” (RMX 82). O artigo tem duas partes, a primeira enfoca as práticas religiosas realizadas online, apresentando o fato da inserção religiosa virtual e a segunda pretende pensar caminhos para AMV. O tema é de grande importância e atualidade, porque a juventude que queremos atingir com a Ani-

mação Missionária e Vocacional está, muitas vezes, mais ligado com o mundo virtual do que com o mundo real.

Antes de entrar no tema esclarecemos que, por ciberespaço entendemos a plataforma ou espaço existente no mundo de comunicação em que não precisa-se da presença física para constituir o diálogo como fonte de relacionamento, dando ênfase ao ato da imaginação necessária para a criação de uma imagem anônima, que terá comunhão com os demais. É o espaço virtual para a comunicação organizada pelo ambiente da tecnologia.

Ao fazer uma simples pesquisa no **Google** ou em outra ferramenta de busca, encontraremos uma variedade de opções religiosas, desde as religiões mais tradicionais e estruturadas, até os novos movimentos religiosos, os ateus e as mais variadas formas de proselitismo religioso ou vocacional. Esta variedade religiosa na *internet* aponta para a configuração do religioso, que opera segundo uma lógica de deslocamento de fronteiras e ressignificação de práticas no ciberespaço como nova realidade que até poucos anos não existia, desse jeito são reconstruídas e ressignificadas as práticas religiosas tradicionais de acordo com os protocolos da *internet*. Com efeito, nós não podemos abrir mão desta ferramenta para AMV porque a juventude recebe continuamente influências da cultura tecnológica. De fato a *internet* veio para ficar e é usada por milhões de internautas na sua maioria jovens. Neste sentido, o XVI Capítulo Geral recomenda que, as circunscrições favoreçam o uso da mídia e dos meios de comunicação social no campo da AMV (Cf. XVICG, 72).

2. NOVA FRONTEIRA DA RELIGIOSIDADE(S) POPULAR(ES) ONLINE

A nova realidade religiosa no ciberespaço aparece como desterritorializada, individualizada, subjetivada e fragmentada, exposta ao embate técnico com uma modernidade em crise, vive o ambiente propício para o surgimento de uma imensa variedade de respostas individualistas, institucionalizadas e desinstitucionalizadas.

Deus se faz digital, a religiosidade passa a ser vivida popularmente de modo online, o fiel se conecta com o sagrado mediado pela *internet*: a religião praticada nos ambientes digitais aponta para uma mudança na experiência religiosa do fiel e da manifestação do religioso. (SBARDELOTTO, 2012, p. 5). Não temos como negar que a religião migrou para o espaço virtual, criando a ciberreligiosidade, fora do tempo e do espaço geográfico, que atua como igreja doméstica online. Neste sentido, os pedidos não precisam ser levados até a igreja. Basta clicar no computador e se pode mandar todas as preces que se queira, há espaços para fazer pedidos, deixar testemunhos ou graças alcançadas.

A **ciberreligiosidade** deve ser entendida como um neologismo para designar as manifestações religiosas que são nativamente constituídas no ciberespaço. Sua definição ainda é pouco consolidada principalmente pelas divergências enquanto as definições dos termos que fazem parte de sua construção epistemológica, como religião e o caráter funcional ou não das mídias. A ciberreligiosidade é uma das inúmeras maneiras de presença do sagrado nas redes, e por isso, pode ser facilmente confundida com conceitos de Sacralidade Digital que se difere de sua essência.

A ciberreligiosidade não é o deslocamento de representações do sagrado previamente existentes para as redes, ou seja, manifestações religiosas que apenas passam por certas modificações para estarem presentes na *internet*. No entanto, esta deve ser tomada como uma Sacralidade Digital nativa, ou seja, teve seu surgimento e é experimentada nas arquiteturas informativas digitais. A religião está sendo reformulada e reconstruída coletivamente pelos indivíduos que participam das manifestações da religião digital. A religião no mundo virtual funciona como espaço de culto digital subjetivo, que apresentam os próprios sistemas de crenças, as próprias explicações a respeito do funcionamento do universo e seus receituários éticos para os possíveis fiéis.

As devoções populares têm ganhado força pela sua capacidade performática de produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas. Essas “novas devoções” in-

introduzem novas práticas, linguagens, gestos e rituais, além de espaços novos para mediações devocionais. A Igreja Católica, como as demais instituições religiosas e não religiosas estão inseridas no mundo digital. Os dispositivos móveis também já têm espaço para os religiosos.

Um exemplo muito concreto é a **capela virtual** com seus recursos digitais¹ utilizados para práticas religiosas populares católicas. Neste sentido, são inúmeros os sites que disponibilizam velas virtuais, terços virtuais, Bíblias virtuais, novenas virtuais, além de vídeos com celebrações litúrgicas, homilias, músicas religiosas, intenções de missa, entre outras práticas que fazem parte da chamada “ciberreligião”. A capela virtual se volta para uma comunidade formada por fiéis internautas que podem frequentá-la e acessá-la de onde quer que estejam desde que esteja conectado à *internet*. Portanto, trata-se de uma comunidade que já não é constituída de indivíduos que pertencem a uma mesma cultura regional, mas que fazem parte da chamada cibercultura.

O **altar virtual**, que tenta aliar o digital e o espiritual em busca de espaços, em que as expressões religiosas não atuem apenas no campo simbólico e ritualístico como nas igrejas, mas como poderoso coadjuvante no dia a dia do crente, atuando como um lenitivo nas horas onde não se pode contatar um adjunto real

¹ Alguns dos muitos sites em que é possível praticar a religiosidade, tanto no campo católico, evangélico ou nas outras religiões: Capela Virtual para a oração: <http://www.capelavirtual.com/>; Santuário de Aparecida do Norte: <http://www.a12.com/santuuario-nacional/santuuario-virtual/vela-virtual>; Apostolas do Sagrado Coração: <http://www.apostolas-pr.org.br/capela/capela.htm>; Santuário virtual Jesus Misericordioso: http://www.padrereginaldomanzotti.org.br/capela_virtual; Altar virtual: <http://www.anafavia.com.br/altarvirtual/altarvirtual/index.php>; Portal dos batistas: <http://www.baptist.org>; o Budismo no Brasil: <http://www.budismo.com.br>; Candomblé, tudo sobre orixás: <http://www4.sul.com.br/orixaxa>; Federação Espírita do Paraná: <http://www.feparana.com.br/>; Catolicismo sobre a TFP: <http://www.catolicismo.com.br>; Guruweb mapa astral e numerologia: <http://www.guruweb.com.br>; Hinduísmo, introdução e história: <http://www.sepoangol.org/hindu.htm>; Igreja Universal, história e links: <http://www.igrejauniversal.org.br>; IPB presbiterianos, notícias e fórum: <http://www.ipb.org.br>; cultura e religião islâmica: <http://www.islam.com.br>; Judaísmo história, cultura, culinária e informações de sinagogas: <http://www.judaismo.com.br>; Sara Nossa Terra orações: <http://www.saranossaterra.org.br>; Umbanda história e cultura: <http://www.umbanda.com.br>.

(LOPES, 2009, p. 235). O altar virtual, desenvolvido para as pessoas que necessitam de ajuda espiritual e não são integrantes de uma instituição religiosa, mas que cultivam uma religiosidade, ou não podem ter acesso direto à instituição religiosa naquele momento. Acreditam que o universo espiritual é transcendental e que Deus encontra-Se em todos os lugares e a qualquer instante, mesmo que seja através de um “clique do mouse”. Afinal, de certa forma, Deus, também, pode ser encontrado num universo paralelo, virtual, em múltiplas dimensões, onde todos podem senti-Lo ao mesmo tempo (LOPES, 2009). Jungblut (2010) afirma que, “tudo é tão efêmero no ciberespaço porque tudo é provisório, tudo está ali precariamente disposto ou instalado à espera de um substituto de superior qualidade, e essa dinâmica é, certamente, a única coisa não cambiável nesse espaço mutante”.

As **velas virtuais** são uma prática muito comum e popular, que dura uma semana, o internauta pode colocar quantas quiser e receberá um código para acompanhá-las e identificá-las. Quando uma vela estiver no fim, receberá um e-mail avisando que precisa acender outra. O altar virtual não pode ficar sem velas ou será respeitosamente retirado após uma semana. É a religião na *internet* e a *internet* a serviço da religião² (Cf. CARRANZA, 2011, p. 230). Tudo isto, nos leva a perceber que a “emergência de novas formas, contextos e experiências de rituais religiosos, muitos dos quais são possíveis apenas porque vivemos em um tempo em que a mídia desempenha um papel tão importante” (SBARDELOTTO, 2012, p. 21).

Na verdade, há muito pouco no mundo real que não esteja virtualmente reproduzido, e a muito pouco do universo online que não tenha fundamento ou referente off-line. Em geral, por-

² João Paulo II na mensagem para o 36º dia mundial das comunicações sociais, afirma que, embora a internet nunca substitui a “profunda experiência de Deus, que só a vida concreta, litúrgica e sacramental da Igreja pode oferecer”, ela certamente pode contribuir “com um suplemento e um apoio singulares, tanto preparando para o encontro com Cristo na comunidade como ajudando o novo crente na caminhada de fé, que então tem início”. Também fala da “oferta de um fluxo quase infinito de informação” na internet que, assim, “volta a definir a relação psicológica da pessoa com o tempo e o espaço”.

tanto, as pessoas usam a *internet* em continuidade com suas vidas off-line, ou mesmo ampliando-as (SBARDELOTTO, 2012, p. 21). Neste sentido, antes da era digital, os pedidos eram privados, restritos à sua intimidade com Deus. Hoje, são públicos, são compartilhados com todos, e seu conteúdo é de livre acesso. Também, o sujeito pode clicar e aceitar Jesus sem sair de casa e nem frequentar igreja, sem necessidade da instituição religiosa; em outras palavras, no ciberespaço religioso pode transcender para facilitar o encontro com o infinito, o crente acende velas, escuta músicas e vê imagens pias que servem como ponte de inspiração religiosa.

Uma grande polêmica dos estudos sobre religião no ciberespaço é a questão da autenticidade das experiências religiosas nas redes digitais³. Será possível praticarmos religião virtualmente, no sentido de uma experiência profunda? O Papa João Paulo II afirmou que a “*internet* não pode substituir aquela profunda experiência de Deus”. Isto é, não é reconhecida pela Igreja, propriamente, como meio de exercício das práticas religiosas, que possa substituir as práticas presenciais. O ciberespaço pode ser inadequado para a mediação da experiência religiosa, por ser uma mídia exclusivamente ocular, magnética, textual, orientada a mudanças, individualista, independente e desencantada. Quando acompanhamos o ciberespaço para fins religiosos e espirituais devemos pensar essas preocupações. Alguns diriam que tais experiências alcançam o cerne da experiência religiosa, porém a questão é complexa (Cf. AGUIAR, 2010, p. 117-118).

³ Pesquisa de levantamento de dados feita por FÁVERI (2001) com 30 internautas por meio de um formulário eletrônico (www.cfb.ufs.br) entre 18 de novembro e 08 de dezembro de 2000, revelou que a maioria dos participantes (83%) diz que seria possível sim a realização de práticas religiosas pela Internet. Sobre a participação nessas práticas, 57% disseram que participariam, 36,7% disseram talvez e apenas 6,7% se recusariam a exercer alguma prática religiosa via *internet*. Em relação à eficácia desse tipo de prática, 63,3% acreditam que os objetivos poderiam ser alcançados enquanto que 10% mostram-se descrentes. Por fim, 76% dos participantes acreditam que a Internet facilitaria o acesso às práticas religiosas. Apenas 13,3% dos participantes dessa pesquisa tinham idade superior aos 45 anos havendo maior concentração nas idades entre 22 e 37 anos, segundo dados informados na pesquisa. Quanto ao gênero, mais de 83% dos participantes são do sexo masculino.

Embora seja questionada a prática religiosa pela instituição no ciberespaço, continua sendo possível assistir às missas, pedir consultas espirituais, acender velas virtuais, encomendar e fazer orações, e até pedir aconselhamento religioso. As opções são variadas e mobilizam internautas religiosos de todas as crenças, ampliando as ofertas religiosas e a competição entre as diferentes religiões, fenômeno que gera uma busca para assegurar os espaços de representação no ciberespaço.

Dentro da ampliação da oferta religiosa, é difícil determinar se acender uma vela virtual ou tradicional é uma experiência religiosa autêntica. Autenticidade parece estar na ação e na interpretação do próprio participante. Mesmo que se possa pressupor que exista a experiência religiosa virtual, esta pode ser muito bem questionada por ser subjetivada, desterritorializada e individualizada.

As novas tecnologias abrem novas possibilidades para que os indivíduos encontrem no ciberespaço uma nova maneira de relacionamento com o transcendente e divino, sendo suficiente apenas à visitação virtual de espaços sagrados. As barreiras geográficas ou institucionais são praticamente eliminadas e anuladas. O efeito mais marcante é o de que o aprofundamento da experiência religiosa como algo pessoal, individual, íntimo se dá a par com uma desprivatização do religioso no uso do ciberespaço como nova fronteira para manifestar a própria religiosidade desligada das instituições religiosas (Cf. BURITY, 2001). É importante destacar que há uma ampla circulação do mundo religioso virtual em busca de eficácia, que gera condensações em discursos religiosos em diversos contextos e temas, que podem e devem ser usados também para o campo da AMV.

3. O DESAFIO DO CIBERESPAÇO PARA ANIMAÇÃO MISSIONÁRIA

Como vimos anteriormente, existe interesse, inserção e a prática da religiosidade e da espiritualidade no ciberespaço. Diante da nova realidade virtual, podemos nos perguntar: como usar o ciberespaço para fins da AMV? O seu uso precisa de discernimento,

sem abrir mão desta ferramenta, sabendo que a juventude recebe continuamente influências da cultura tecnológica, especialmente da *internet*. Para a juventude se sentir ser famosa é necessário ser vista. Afinal, a maior necessidade da pós-modernidade é aparecer. O que explica o sucesso das redes sociais de relacionamento como *Orkut*, *Facebook*, *Twitter*, *MySpace*. Estar na rede significa existir e ser “reconhecido”. Inclusive, nos parece que alguns jovens estão mais ligados no mundo virtual do que no mundo real.

A cultura cibernética levou os jovens a serem agentes ativos de comunicação. O ciberespaço criou a chamada “aldeia global”. Os jovens não vivem mais sem os novos instrumentos de comunicação *online*, estão sempre conectados e dominam esse novo mundo da informática criando novas relações virtuais. A educação da juventude tem um papel partilhado com a interação do ciberespaço e dos meios de comunicação social. Esta nova realidade levou os jovens a terem uma abertura maior ao mundo e aos problemas globais que afetam a vida e o planeta. Estão mais abertas às questões ecológicas, sociais e planetárias. Eles se organizam de diferentes maneiras por meio das redes sociais, comunidades virtuais, *blogs*, *chats*, *fóruns*, entre outras.

A análise das redes sociais e sites de acompanhamento de conteúdos da *internet* têm provado se um instrumento particularmente capaz para promover a compreensão de uma sociedade que se encontra cada vez mais estruturada com uma rede e que utiliza novas interfaces e recursos de rede. A sociedade em rede nos força trabalhar de novas maneiras e a estudar a sociedade de maneiras novas (RECUERO, 2009). Mudaram os tempos, mudaram os paradigmas. É no ciberespaço que convivem milhões de destinatários das nossas propostas da AMV. A partir do mundo virtual nasceu um novo modo de pensar, uma nova cultura digital que nos desafia.

Acreditamos que como acontece há muito tempo com a rádio e a televisão; as mídias eletrônicas se tornaram fonte, onde se pode fazer AMV, também o ciberespaço é o novo campo de atuação. No dia Mundial das comunicações em 2002 o Papa

João Paulo II nos dizia que “a *internet* pode oferecer magníficas oportunidades de evangelização, se for usada com competência” de maneira especial entre os jovens que, cada vez mais, consideram o ciberespaço como uma janela para o mundo. Portanto, é necessário que descubramos as formas adequadas para o uso do ciberespaço no campo da AMV.

As opções ao acesso da *internet* são bem amplas, é um espaço infinito, que está a nossa disposição com rapidez, onde se pode manifestar a opinião e o pensamento de maneira instantânea. O ciberespaço pode ser a melhor maneira para potencializar, divulgar informações e opções religiosas vocacionais. A nossa presença neste campo não deve apresentar-se, apenas como proposta de proselitismo vocacional, mas como participação na produção, reprodução e distribuição da mundialidade utilizando-se dele para alcançar o mundo juvenil.

O ciberespaço pode ser usado de forma mais intensiva, com o objetivo de fazer chegar à mensagem missionária vocacional. É um veículo de difusão que pode ajudar a visar e ampliar os desafios missionários. Várias congregações religiosas vêm priorizando e se dedicando intensamente no desenvolvimento de estratégias virtuais, que passam pelo uso de ferramentas *web* até mesmo a criação de novas plataformas ou de ambientes virtuais de convivência. Podemos inserir artigos missionários, vídeos, dar a conhecer o ideal missionário, entre muitas outras possibilidades.

Atualmente, dentro da grande proliferação de *chats*, *blogs* e *fóruns* de debates de assuntos religiosos, vocacionais missionários em várias comunidades virtuais, em vários portais de conteúdo que antes não atendiam a essa demanda. No espaço virtual, também o internauta tem a possibilidade de ter direção espiritual por meio do *skype*, de participar da catequese, conhecer avisos paroquiais, participar das celebrações, ouvir os testemunhos, entre outros serviços religiosos (CARRANZA, 2011, p. 231), sem a necessidade de sair de casa, apenas é necessário estar ligado *online*. Tudo isso é possível porque no ciberespaço os laços sociais juvenis são constituídos virtualmente, mas também podem ter sido estruturados em relações

anteriores ao contexto virtual. A *internet* é o espaço virtual onde os jovens atuam, se locomovem, conhecem pessoas ou/e mantém os laços sociais constituídos fora ou dentro da rede.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a chegada das novas tecnologias de comunicação, houve a reconfiguração das relações sociais estabelecendo um novo tipo de vínculo, mediado pela comunicação à distância. A *internet* ajuda no processo de reconfiguração, organizando a juventude em torno de comunidades virtuais que obedecem aos interesses individuais que se encontram com as aspirações coletivas. No ciberespaço os jovens discutem as temáticas relacionadas com o seu universo social. A *internet* trouxe novas implicações para a vida social da juventude.

É preciso dialogar com as novas realidades virtuais de nosso tempo. A adesão às novas tecnologias no ciberespaço não descartam as antigas no campo da Animação Missionária Vocacional. Devemos ter presentes os “novos areópagos” as novas tecnologias, como mencionou o papa João Paulo II em que, naturalmente, os meios de comunicação estão criando novas atitudes, por isso, “é preciso integrar à mensagem nesta nova cultura” (RM, 37), onde sagrado e profano convivem. Mas não podemos esquecer o contato humano e a presença física real.

O ciberespaço é um grande potencial para a AMV e para o debate de temas religiosos, pois reúne condições que favorecem os objetivos das instituições que podem agregar simpatizantes com a causa missionária, reunindo internautas em torno das questões sociais e econômicas no contexto da universalidade.

Nossa época marcada por intensas, velozes e profundas mudanças nos levam a pensar que após a “época de mudanças” entramos na “mudança de época”, que enfraquece e altera muito dos paradigmas tradicionais que sustentava uma visão de mundo que geram instabilidade, incertezas, inseguranças e até desorientações. O papa Francisco diz que “esta mudança de época foi

causada pelos enormes saltos qualitativos, velozes e acumulados que se verificam no progresso científico, nas inovações tecnológicas e nas suas rápidas aplicações em diversos âmbitos da vida” (EG, 52). Em outras palavras, as novas visões do mundo, da vida, da sociedade e do sagrado como fruto do mundo globalizado e tecnológico. As mudanças estão em todos os campos e em todas as atividades humanas, que devem ser acompanhadas para uma melhor eficácia no nosso trabalho de AMV.

O ciberespaço não é “deus”, mas se apresenta como **onipresente** por estar de maneira imediata em todos os lugares e momentos com bilhões de páginas; **onisciente** por pretender saber e conhecer tudo e distribuir informações; **onipotente** por ambicionar encontrar e responder a tudo. A *internet* está globalizada, tem todo tipo de conhecimento, alcança mais da metade da população mundial, é um meio cada dia mais indispensável na comunicação, da qual não se pode abrir mão, mas há que ter bom discernimento para poder usar esta ferramenta, com liberdade e responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFIAS

AGUIAR, Carlos Eduardo Souza (2010). *A sacralidade digital: mística tecnologia e a presença do sagrado na rede*. Dissertação em Ciências da Comunicação. São Paulo: USP.

BURITTY, Joanildo A (2001). Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista REVER*. Nº. 4 de 2001. Disponível: http://www.pucsP.br/rever/rv4_2001/idx. P. 27-45. Acesso: 31/03/2012.

CARRANZA, Brenda (2011). *Catolicismo mediático*. Aparecida: Ideias & Letras.

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

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

----- (2002). *Internet , um novo foro para a proclamação do Evangelho*. Mensagem do papa João Paulo II para a celebração do 36º dia mundial das comunicações sociais: Cidade do Vaticano, Janeiro, 2002.

JUNGBLUT, Anton Luiz (2010). O uso religioso da *internet* no Brasil. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, vol. 1, nº 1, 2010, p. 202-212. Disponível: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/index>. Acesso 22/09/2010.

LOPES, José Rogério (2009). Devoções, ciberespaço e imaginário religioso: Uma análise dos altares virtuais. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, P. 224-242, maio-agosto. 2009.

MISSIONARI SAVERIANI (2013) *Documenti Capitulari XVI Capitolo Generale*.

----- (2001) *Ratio Formationis Xaverianae*. La missione dei saveriani all'inizio del terzo millennio.

RECUERO, Raquel (2009). Redes sociais na *internet*. Porto Alegre: Sulina.

SBARDELOTTO, Moisés (2012). Deus digital, religiosidade *online*, fiel conectado: Estudos sobre religião e *internet*. *Revista Unisinos*. Ano IX. número 70. Disponível: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/070cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso 28/11/2012.

O DESAFIO MISSIONÁRIO PERANTE O MUNDO PENTECOSTAL

Rafael Lopez Villasenor, sx

RESUMO: *O pentecostalismo tanto evangélico como católica, é atraente, não se limita a pregar a salvação no sentido escatológico, oferece soluções imediatas para todo tipo de dificuldade por meio da fé, gerando aumento da auto-estima e da subjetividade. Este fenômeno aparece como continuador de certa religiosidade popular católica. Diante deste desafio, como dialogar com o mundo pentecostal e com as grandes religiões presentes no continente? De fato, o pentecostalismo está presente no mundo juvenil e desafia a AM e V.*

ABSTRACT: *Both Evangelical and Catholic Pentecostalism are attractive, are not limited to preach salvation in the eschatological sense, offer instant solutions to all kinds of difficulties through faith, generating increased self-esteem and subjectivity. This phenomenon appears as a continuator of some catholic popular religiosity. Given this challenge, how to dialogue with the Pentecostal world and with the major religions in the continent? Indeed, Pentecostalism is present in the world of youth and defies Missionary and Vocational Animation.*

1. INTRODUÇÃO

O campo religioso no Brasil e na América Latina vem acompanhando o fenômeno do crescimento dos movimentos pentecostais. Surgem um sem-número de igrejas autônomas, organizadas entorno de líderes, baseadas nas propostas de cura, de exorcismo e de prosperidade, sem enfatizar a necessidade de restrições de cunho moral e cultural para se alcançar a bênção divina. Tais Igrejas baseiam-se também no reprocessamento de traços da religiosidade popular, da valorização do emprego de símbolos e de representações icônicas. Na Igreja Católica o fenômeno do pentecostalismo aparece através da Renovação Católica Cristã (RCC). O tema é muito pertinente para nós, porque a juventude que queremos atingir com a Animação Missionária e Vocacional está, muitas vezes, presente no mundo pentecostal, com o qual temos que saber dialogar.

O artigo apresenta a necessidade do diálogo com o pentecostalismo dentro da perspectiva da missão universal. Também aborda, de maneira breve o Budismo, o Hinduísmo, o Judaísmo e Islamismo como minoria no Continente. Porém, há o aumento da indiferença e da descrença religiosa no Brasil e nos parece que esse fenômeno se dá também na América Latina e o diálogo com o mundo pentecostal é desafiador, na realidade acontece apenas individualmente com algumas Igrejas pentecostais ou/e pastores. Os desafios do diálogo ecumênico e inter-religioso são fundamentais para a constituição da paróquia missionária.

2. O FENÔMENO DO MUNDO PENTECOSTAL

Ao fazer referência ao mundo pentecostal, não estamos ponderando apenas o pentecostalismo evangélico, mas também pentecostalismo católico presente através da RCC, que enfatiza as práticas subjetivistas cheias de emoção e que podem incorporar a subjetividade e o individualismo no discurso e na prática como o das Igrejas evangélicas pentecostais. Muitas vezes a diferença entre católicos da RCC e evangélicos pentecostais é tão pequena que parece quase a mesma coisa, só se marca a diferença por três aspectos: a piedade a Maria, a devoção à Eucaristia e a obediência ao Papa. Nos grupos da RCC e nas Igrejas Pentecostais os corpos movem-se, a emoção aflora, as lágrimas não se deixam reprimir. O temor à conquista das igrejas evangélicas pentecostais gera um sentimento de urgência. Para lutar contra um adversário, recorre-se às armas dele. A Igreja católica é aspirada para o lado das igrejas pentecostais. Lutando contra um inimigo, torna-se semelhante a ele. Neste sentido a RCC aparece como um movimento com características ambivalentes. Apresenta-se como conservador, místico, desligado dos problemas sócioeconômicos e políticos. Sua mística embasada na valorização dos carismas, o que atrai o povo movimentando as massas, enche as igrejas, cria uma euforia espiritual, por isso sempre a Igreja viu a RCC com entusiasmo e preocupação. Este movimento é formado por pessoas que fizeram opção pelo engajamento e militância católica, tanto quanto as que optaram pelo pentecostalismo evangélico.

O pentecostalismo oferece a busca do “sagrado” e faz a oposição entre os “salvos” que pertencem à Igreja e os do “mundo” aqueles que não são membros da instituição religiosa, os que “aceitam Jesus” em oposição “aos que não aceitam”. Estas oposições são verificadas nos discursos e pregações de todos os pentecostais. Os convertidos sempre sublinham que ao “aceitar Jesus e abandonar as coisas mundanas” entrando para a Igreja a vida mudou em todos os sentidos. Nas praças públicas, nos meios de transporte público sempre há o apelo à conversão e a afirmação que a causa de todos os males é a falta de Jesus. Jesus é a solução para todos os problemas. O “homem velho” morre, fica para trás no processo de conversão e dá lugar ao nascimento de um “novo ser regenerado”, a uma nova criatura, com uma mudança radical de vida. (Cf. ELIADE, 2001 p. 163).

O pentecostalismo evangélico aparece como continuador de certas características matriciais da religiosidade popular católica. Na condição de religião cristã, a principal continuidade do pentecostalismo com a religiosidade popular consiste na crença em Jesus, nos demônios, em milagres, no pecado, nas curas e intervenções sobrenaturais, nas feitiçarias, na concepções escatológicas e na leitura literal da Bíblia. Décio Passos (2001 p. 230-232) vê no pentecostalismo um discurso desconstrutivo, das devoções dos santos católicos tradicionais populares. A ideia principal, segundo o autor, seria que o santo não tivesse poder nenhum e não pudesse atuar. A afirmação principal seria que existisse uma exclusividade de Jesus e de seu poder, o qual vem cumprir no pentecostalismo a mesma função dos santos populares católicos. Jesus tem poder para solucionar todos os problemas! Se o santo não tem poder deve ser considerado um ídolo, sem forças e abandonado. O santo é imediatamente substituído, afirmando que “Jesus tem todo o poder”. No catolicismo o milagre acontece pela interseção do santo, no pentecostalismo pela presença operante do pastor, Jesus realiza milagres. Também, a Palavra de Deus, a Bíblia, emana força e proteção, protege o fiel do mal, a Palavra de Deus tem poder e autoridade sobre as pessoas que tem fé! Ela é um amuleto para o crente! A Bíblia no pentecostalismo evangélico pode equivaler ao santo popular católico, ela é a mediação visí-

vel e sensível. A Bíblia é o livro santo que acompanha o fiel e seus percursos da grande metrópole, na Palavra de Deus se manifesta o poder e as maravilhas de Deus, hoje. Assim como não há catolicismo popular sem a imagem do santo, não há pentecostalismo evangélico sem Bíblia; a Bíblia sofre manipulação semelhante do fiel, como o santo no catolicismo. A mediação concreta exercida pela Bíblia que, ao ser lida, provoca efeitos imediatos de proteção. Os fiéis pentecostais passam por um processo e conversão às novas condições urbanas, sem perderem suas referências religiosas fundamentais e tradicionais. “A conversão vai adaptando as massas dentro do espaço e do tempo da grande cidade e atingindo o velho estilo de leitura do mundo e da vida”. Tudo indica que há uma nova ressignificação da cultura tradicional e do sagrado com a chegada na grande metrópole.

Ainda, segundo João Décio Passos (2001, p. 317), o pentecostalismo evangélico desenvolveu-se com as promessas de salvação, adaptando-se ao ritmo e ao jeito da modernidade. Este tem sido a recriação mais expressiva do cristianismo nos tempos modernos. O pentecostalismo em suas diversas expressões, tem construído a coesão, a identidade ausente da metrópole. O pentecostalismo é um tipo de religião popular que tem sua identidade na cidade e que tem um paralelismo direto com o catolicismo popular tradicional e, talvez, conserve alguns elementos adaptados e dando-lhes um novo significado. O pentecostalismo evangélico se aproxima do catolicismo para crescer e o catolicismo se faz pentecostal através da RCC para não perder espaço.

A dinâmica e militância missionária das igrejas pentecostais são constantes na procura de novos fiéis. Uma das causas do crescimento dos evangélicos pentecostais se mostra nas dinâmicas agressivas na procura de novos fiéis, enquanto a organização da Igreja Católica parece agir com bastante lentidão diante das mudanças sócio culturais. A organização católica está muito dependente do padre e da paróquia. Ora, o número dos padres não tem crescido com o mesmo ritmo da população. As paróquias das grandes cidades têm, geralmente, um número exagerado de habitantes, de católicos não praticantes e afastados, ao qual o único

pároco não pode oferecer o cuidado pastoral desejável. As paróquias não são missionárias e aparecem apenas como prestadoras de serviços burocráticos, onde o indivíduo vai buscar apenas os sacramentos, sem nenhum compromisso concreto com a comunidade e muitas vezes as pessoas não se sentem em casa; enquanto que nas pequenas comunidades de grupos pentecostais os indivíduos são bem acolhidos. É verdade que há carência de padres e não é possível multiplicar pequenas paróquias, mas é possível subdividir as vastas estruturas fazendo da paróquia uma rede de comunidades e formar os leigos com disposição missionária e preparo, mas o catolicismo é muito centralizador e hierárquico, o que pode impossibilitar alternativas missionárias diferentes.

Ainda sobre a missão universal, o pentecostalismo evangélico, a partir da texto *“Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura”* (Mc 16,16), vem motivando a missão de maneira muito clara, os deslocamentos geográficos e de missionários, tanto de longa como de curta distância são evidentes no zelo de evangelizar os cinco continentes. A missão sem fronteiras pentecostal em pouco tempo fez com que muitas igrejas estejam presentes em vários países do mundo, de maneira especial na América Latina como na África. Por outro lado a Igreja Católica tem dificuldades para assumir o compromisso missionário, tanto no sentido local como universal. Portanto, o catolicismo deixa a desejar na missão evangelizadora universal.

3. A (IN)POSSIBILIDADE DO DIÁLOGO CATÓLICO-PENTECOSTAL

O diálogo católico-pentecostal parece ser bastante incipiente e precário, porém iniciou-se desde 1972, pelo Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos (CPPUC). Sempre foi difícil e desafiador, tanto pelas diferenças históricas, como teológicas ou doutrinárias, assim como pela falta de representatividade de parte do pentecostalismo, sem deixar de lado que ele se dá em uma relação de maioria e minoria religiosa. Apenas com as Comunidades Batistas, Evangélicas e Pentecostais com as quais a Igreja Católica mantém um diálogo teológico oficial e

relacionamentos internacionais. Por outro lado, e especialmente na América Latina, frequentemente há um não-reconhecimento do caráter cristão dos católicos por parte de alguns grupos evangélicos e pentecostais.

O diálogo com o pentecostalismo sempre foi complicado, sobretudo diante da diversidade do movimento pentecostal e das diferentes posições teológicas, sem uma doutrina que ampare uma posição comum. Por isso, o diálogo católico-pentecostal não toma decisões perante as diferentes posições pentecostais e “as Igrejas são livres para aceitar ou rejeitar os relatórios por inteiro ou parcialmente” (CPPUC, 1999 p. 7). Os participantes católicos e pentecostais do diálogo tomaram consciência do escândalo que existe por causa da divisão, pois muitas vezes, acentua-se mais o que divide e as diferenças em vez de procurar as semelhanças e a unidade.

As dificuldades para o diálogo católico-pentecostal, no caso do Brasil e da América Latina, além das óbvias diferenças históricas e teológicas, devem ser entendidas em um contexto de tensões que emergem por causa da relação de minoria e maioria religiosa. No caso do Chile, por exemplo, constituiu-se a “Fraternidade Ecumênica” com a participação de algumas Igrejas pentecostais. Existe, hoje, uma longa tradição de oração comum e de participação em várias atividades de interesse público.

Concretamente, embora exista uma aproximação com o pentecostalismo, este diálogo se dá apenas entre pessoas das diferentes igrejas pentecostais e representantes católicos. Para o cardeal Walter Kasper (2005 p. 69-70), em algumas situações “as comunidades evangélicas e pentecostais mais recentes costumam ser consideradas sem legitimidade eclesial”. Além disso, “o uso indiscriminado do termo ‘seita’ não ajuda, e continua a criar problemas”. O que mostra que muitos católicos não reconhecem o caráter cristão de alguns grupos evangélicos e pentecostais. Além dos velhos problemas e preconceitos que existem, como o proselitismo e as acusações mútuas entre católicos e pentecostais. O diálogo católico-pentecostal é um caminho difícil e árduo. “Simplemen-

te condenar as atividades proselitistas desses grupos” ou referir-se a eles como “seitas” “pode ser uma postura contraproducente. A nossa resposta não deve ficar apenas na crítica polêmica com os grupos pentecostais” (KASPER, 2005 p. 83).

A entrada e a força do movimento carismático, como sequência prática, levou a uma “pentecostalização” da Igreja Católica. Talvez a partir daí possa haver um diálogo católico-pentecostal¹ como partilha de dons e com momentos de oração. Esse encontro poderá ser algo possível, positivo e útil para o futuro da Igreja e do diálogo católico-pentecostal. (Cf. KASPER, 2005 p. 86-87). Para Edgar Moros Ruano (1996 p. 219), “A Igreja Católica está procurando respostas e alternativas ao desafio” através do diálogo. No caso do Brasil, esta realidade é difícil, as iniciativas são tímidas, e as dificuldades se intensificam, pelo fato de que poucas denominações pentecostais estão dispostas a dialogar com a Igreja Católica (WOLFF, 2002 p. 65). Embora, alguns líderes pentecostais mostrem disposição.

O desafio maior para o catolicismo é o pentecostalismo junto com seu proselitismo. Este parece preencher necessidades e satisfazer aspirações profundas do ser humano que o catolicismo não atinge e com o ele parece não existir diálogo. O desafio pentecostal leva o catolicismo a mudar de postura perante o pluralismo religioso de abertura, de diálogo, de acolhida e de aprofundamento da realidade religiosa. O proselitismo é um dos elementos mais conflitivos.

Na América Latina, o ecumenismo vai além das Igrejas que professam o credo niceno-constantinopolitano, pois o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), órgão que tem como objetivo a promoção da unidade entre as igrejas; apoiar a tarefa evange-

¹ O primeiro encontro Católico-Pentecostal no Brasil aconteceu os dias 30 de abril a 1º de maio de 2008, na Canção Nova, Lavrinhas, SP. Por parte da Igreja Católica Romana com a presença da Renovação Católica Cristã (RCC) e por parte Pentecostal, as Igrejas: Evangelho Pleno, Assembléia de Deus, Batista, Quadrangular e Anglicana Carismática. Foi um encontro de ecumenismo espiritual através de oração, louvação e testemunho ecumênico.

lizadora de seus membros; promoção da reflexão e diálogo sobre a missão e testemunho cristãos no Continente. O CLAI criado provisoriamente em 1978, em Oaxtepec (México), e definitivamente em 1982, em Huampani (Peru), atualmente com sede em Quito (Equador), vem realizando assembleias gerais periodicamente entre as Igrejas participantes. Participam do CLAI mais de 150 membros que pertencem às igrejas evangélicas, ortodoxas e também pentecostais que não professam o credo de Niceia, bem como organismos cristãos dedicados ao trabalho com a juventude, a reflexão teológica e à educação cristã. Seus membros abrangem 21 países da América Latina e Caribe (BEOZZO, 2007).

Os bispos reunidos na V Conferência do CELAM em Aparecida ressaltam que “onde se estabelece o diálogo, diminui o proselitismo, cresce o conhecimento recíproco e o respeito e se abrem possibilidades de testemunho comum” (*DAp* 233). O ecumenismo e o diálogo não são estratégias perante o pentecostalismo; tampouco significa proselitismo, nem relativismo da própria fé, logo, não tem como finalidade a diminuição do proselitismo por parte das Igrejas Evangélicas pentecostais. Embora isso aconteça, trata-se de uma tentativa de aproximação entre Cristãos que professam a mesma fé em Jesus Cristo, de crescer no conhecimento recíproco e no respeito abrindo possibilidades de testemunho comum.

A compreensão e a prática da eclesiologia de comunhão nos conduzem ao diálogo ecumênico (cf. *EG* 246 e 247). A relação com os irmãos e irmãs batizados em outras Igrejas e comunidades eclesiais é um caminho irrenunciável para o discípulo e missionário (*DAp* 227). Para os bispos, o ecumenismo não se justifica por uma exigência simplesmente sociológica, mas evangélica, trinitária e batismal, “expressa a comunhão real, ainda que imperfeita” que já existe entre “os que foram regenerados pelo batismo”. O Magistério insiste no caráter Trinitário e batismal do esforço ecumênico, onde o diálogo emerge como atitude espiritual e prática, em um caminho de conversão e reconciliação. Só assim chegará “o dia em que poderemos celebrar, junto com todos os que creem em Cristo, a divina Eucaristia”. Uma via fecunda para avançar para a comunhão é recuperar em nossas comunidades o sentido

do compromisso do Batismo. (DAP 228). Há casos em que é possível apenas o ecumenismo espiritual através de momentos de oração juntos com irmãos batizados (cf. DAP 230). A partir da experiência de oração, vem se desenvolvendo a espiritualidade ecumênica de cooperação a favor da vida, da justiça, dos direitos do homem e da paz. Neste sentido o papa Francisco afirma:

O compromisso ecumênico corresponde à oração do Senhor Jesus pedindo «que todos sejam um só» (Jo 17,21). A credibilidade do anúncio cristão seria muito maior, se os cristãos superassem as suas divisões e a Igreja realizasse «a plenitude da catolicidade que lhe é própria naqueles filhos que, embora incorporados pelo Batismo, estão separados da sua plena comunhão». Devemos sempre lembrar-nos de que somos peregrinos, e peregrinamos juntos. Para isso, devemos abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus. O abrir-se ao outro tem algo de artesanal, a paz é artesanal. Jesus disse-nos: «Felizes os pacificadores» (Mt 5,9). Neste esforço, mesmo entre nós, cumpre-se a antiga profecia: «Transformarão as suas espadas em relhas de arado» (Is 2,4) (EG 244).

Em época de pluralismo religioso pentecostal, as diferentes ofertas dividem as pessoas, põem em crise a fé. Os indivíduos podem se encontrar desorientados por tantas ofertas, que vagam de religião em religião, de Igreja em Igreja ou criam um sincretismo próprio. Atualmente, as religiões e as igrejas deveriam se preocupar menos com a dinâmica proselitista e estar mais atentas à conversão em favor de um trabalho comum na luta contra os sofrimentos que abalam os seres humanos.

Dentro do novo pluralismo religioso em nosso continente, não se tem diferenciado suficientemente os cristãos que pertencem a outras igrejas ou comunidades eclesiais, tanto por sua doutrina como por suas atitudes, dos que fazem parte da grande diversidade de grupos cristãos (inclusive pseudo-cristãos) que se tem instalado entre nós. Isto porque não é adequado englobar a todos em uma só categoria de análise. Muitas vezes não é fácil o diálogo ecumênico com grupos cristãos que atacam a Igreja Católica com insistência. (DAP 100g).

É possível considerar o pluralismo religioso como um desafio positivo, mesmo com o avanço das Igrejas pentecostais, embora haja dificuldades de diálogo com algumas Igrejas e grupos. Também é possível reconhecer que o pentecostalismo evangélico pode exercer uma determinada função na salvação, enquanto portador da presença do mistério de Cristo, do qual a Igreja visível não possui monopólio. Por isso, é necessário intensificar o diálogo, embora não seja fácil, com grupos religiosos que atacam a Igreja Católica.

O diálogo parece ser tão desafiador e tão importante para nós missionários, sobretudo com o mundo das igrejas pentecostais, que o Papa Francisco nos diz, “dada a gravidade do contratestemunho da divisão entre cristãos, sobretudo na Ásia e na África, torna-se urgente a busca de caminhos de unidade. Os missionários, nesses continentes, referem repetidamente as críticas, queixas e sarcasmos que recebem por causa do escândalo dos cristãos divididos” (*EG* 246). Por isso, é necessário o nosso engajamento ecumênico como parte integrante da Animação Missionária nas realidades da América Latina em que desenvolvemos nossa ação missionária.

4. DIÁLOGO COM AS GRANDES RELIGIÕES NA AMÉRICA LATINA

Embora América Latina seja considerado o continente católico, existe a presença, mesmo que seja mínima, das grandes religiões, o que nos pede o diálogo para descobrir as diversas manifestações libertadoras de Deus na história e na natureza, a busca da pluralidade dos caminhos de salvação, a libertação e a pluralidade de respostas da humanidade e suas manifestações. Perante o pluralismo religioso é necessária a abertura para o diálogo cultural e inter-religioso que nos aproxime das religiões não cristãs na busca da construção do Reino de Deus. Neste sentido o papa Francisco nos recorda que: “o diálogo inter-religioso é uma condição para a paz do mundo” (*EG* 250).

O mundo pluralista da América Latina e Caribe deve inserir em seu contexto o diálogo inter-religioso, sobretudo com as

grandes religiões presentes no continente como os judeus², os muçulmanos³ e os budistas. O diálogo inter-religioso acontece especialmente com as religiões monoteístas (*DAp* 237) 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 (Cf. *EG* 249).

Dialogar com as religiões monoteístas “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). 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. O diálogo é também um componente essencial para garantir a paz e o respeito mútuo.

No processo de Animação Missionária, além do pentecostalismo e das grandes religiões presentes no Continente, também devemos ter presentes os indígenas e afro-americanos, que exigem respeito, reconhecimento (Cf. *DAP*, 89) e diálogo na inculturação, nas traduções da Bíblia e dos textos litúrgicos aos idiomas desses povos (*DAP*, 94. Devemos trabalhar na defesa dos autênticos valores culturais, especialmente dos oprimidos, indefesos e marginalizados, diante da força dominadora das estruturas ma-

² A Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico (DCJ) no Brasil é mista e permanente criada pela CNBB, no dia 27 de fevereiro de 1981, para articular em nível nacional o diálogo religioso entre católicos e judeus do Brasil. Integra a Comissão pessoas pertencentes a comunidades católicas e judaicas, interligando-as a partir de seus objetivos a serem alcançados em quatro níveis: institucional, teológico, de ação conjunta e de contato pessoal (BEOZZO, 2007).

³ Dados de 2002 afirmam que, nos últimos dois anos, o número de muçulmanos na América Latina cresceu 20 por cento, passando de cerca de 1,3 para 1,6 milhões, o que corresponde a 0,4 por cento da população. A maioria provém de outras religiões, sobretudo de várias confissões cristãs, e o crescimento do islamismo não tem portanto a ver com a chegada de imigrantes oriundos de países muçulmanos (BEOZZO, 2007).

nifestas na sociedade moderna. “Conhecer os valores culturais, a história e as tradições dos afro-americanos, entrar em diálogo fraterno e respeitoso com eles, é um passo importante na missão evangelizadora da Igreja” (*Dap* 532).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pentecostalismo no Continente Latino-americano é atraente e não se limita a pregar a salvação no sentido escatológico, mas seus serviços religiosos se apresentam também para as questões financeiras como elementos essenciais da fé. As Igrejas pentecostais trabalham em favor da valorização das relações pessoais, gerando aumento de autoestima, de subjetividade e aumentando o impulso empreendedor, além de ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança e fidelidade. Dentro dessa realidade é cada vez mais vital para a credibilidade da Igreja e da Animação Missionária o testemunho de diálogo com o mundo pentecostal, como com as religiões não cristãs.

Entre outros aspectos, podemos aprender na nossa metodologia no campo da AM e V das Igrejas Pentecostais, o zelo pela dimensão Universal e local do anúncio do Evangelho, a presença nos meios de comunicação social, a utilização de uma linguagem utópica, que provoque e chame a responder aos desafios da vivência da fé na sua situação concreta.

Como discípulos missionários temos a tarefa que todas as Igrejas locais se conscientizem da missão universal, como horizonte constante de todo o trabalho pastoral e não apenas com a preocupação da diminuição dos católicos. Trata-se de envolver pessoas numa prática ética, feita de amor radical gratuito universal, fundamentada na ótica de fé em Deus Pai. Sua dimensão existencial é a fraternidade, essência da missão. A missão, não é fechada em si mesma, aos adeptos, mas é aberta ao mundo, no envio além-fronteiras. “Aqui descobrimos outra profunda lei da realidade: Que a vida se alcança e amadurece à medida que é entregue para dar vida aos outros. Isso é definitivamente a missão” (*Dap* 360).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEOZZO, José Oscar. (1994) *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes.

----- (2007) *O Ecumenismo na V Celam. Religião & Cultura. O futuro do Catolicismo Latino-americano*. Nº. 12 V. 6. Julho/Dezembro. PUC-SP. São Paulo: Paulinas. p 31-70.

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

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS (1999) *Diálogo Católico-pentecostal, evangelização, proselitismo e testemunho comum*. N. 162, São Paulo: Paulinas.

ELIADE, Mircea. (2001) *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes.

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

KASPER, Walter. (2005) As novas fronteiras ecumênicas. *Teologia em Questão, Igrejas em Concílio*. Faculdade Dehoniana. Ano IV, 2005/1. Taubaté, SP. p 63-88.

PASSOS, João Décio. (2001) *Teogonias urbanas: o re-nascimento dos velhos deuses*. Uma abordagem sobre a representação religiosa pentecostal. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo. PUC.

RUANO, Edgar Moros. (1996) A Igreja Católica e o Desafio Pentecostal. In GUTIERREZ, Benjamim & CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na força do Espírito, os pentecostais na América - Latina: Um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Aipral. p. 213-225.

WOLFF, Elias. (2002) *Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia e pastoral*. São Paulo: Paulus.

VILLASENOR, Rafael Lopez (2009). *O avanço pentecostal e a crise demográfica católica nos documentos da Igreja: preocupações, estratégias, diálogo e posturas frente ao pluralismo*. Dissertação em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP.

