

## MEMÓRIAS DA CAMINHADA MISSIOLÓGICA NO CONTEXTO PÓS-CONCILIAR LATINO-AMERICANO

*Melgar (1968), Iquitos (1971), Assunção (1972), Manaus (1977), São Paulo (1980),  
Brasília (1983), São Paulo (1993), Simpósio Missiológico Internacional (1999)*

Roberto Marinucci

### Resumo:

O artigo busca compreender o caminho pastoral, teológico e eclesial da vida missionária da Igreja na América Latina a partir dos *Documentos Finais* de oito eventos ou encontros no arco de tempo de 30 anos, no final do Século XX. Ainda que o autor deixe fora as Conferências Episcopais, é através destes documentos que se percebe a caminhada teológica e pastoral da Igreja – e das pessoas diretamente envolvidas na atividade missionária – nas primeiras décadas pós-conciliares. Por isso, são realçados aqui os principais temas que mostram os avanços, limites e ambiguidades das atividades missionárias ao longo da história.

**Palavras-chaves:** Missão; História; Igreja; América Latina; Teologia da Missão; Atividade Missionária; Povos Indígenas.

### Abstract:

The article travels all over the *Final Documents* of eight events or meetings of the Latin American Church in order to understand the pastoral, theological path of missionary life of the Church in 30 years time, in the late 20th century. Although the author overleaps the Episcopal Conferences Documents, it is actually through these *Final* documents that he looks for an understanding of the Church theological and pastoral walk – and, of course, people directly involved in mission's activities – in the first post-Conciliar decades. So are highlighted here the main issues that show the advances, limitations and ambiguities of missionary activities throughout the Latin American history of the relationship Church and aboriginal peoples.

**Key Words:** Mission; History; Church; Latin America; Mission Theology; Missionary Activities; American Aboriginal People.

O Concílio Vaticano II foi um evento epocal, que gerou inúmeras mudanças na autocompreensão e na prática evangelizadora da Igreja Católica. Uma das áreas mais afetadas pelo *aggiornamento* conciliar foi, com certeza, a teologia e a prática da missão. A visão da missionariedade enquanto dilatação e transposição da Igreja católica nas *terras de missão* mediante a conversão de *infiéis* e implantação da estrutura eclesiástica, realizadas por um específico grupo de pessoas – os assim chamados missionários – entra em crise, gerando dúvidas e perplexidades.

O Concílio provocou, nas palavras de Giancarlo Collet, a passagem da teologia das *missões* à teologia da *missão*, uma passagem inevitável – em decorrência das novas orientações conciliares – mas, ao mesmo tempo, sofrida e complexa: sofrida por questionar a prática de milhares de missionários que, em boa fé, até então, deram a vida seguindo as orientações missiológicas pré-conciliares; complexa por não ter um rosto bem definido após a conclusão do

Concílio; em outros termos, a reflexão conciliar questionou o modelo missiológico tradicional, mas ofereceu apenas algumas orientações para a estruturação de um novo modelo. Desta maneira, a teologia da missão se configura, no imediato pós-Concílio, como um canteiro em construção, cujos engenheiros, mestres de obras e pedreiros são, agora, muito mais numerosos – não apenas os tradicionais Institutos Missionários – e, sobretudo, espalhados por todos os cantos do planeta. Numa *Ecclesia semper reformanda* a teologia da missão torna-se, necessariamente, uma reflexão *in fieri*, modificada contextualmente pelos variegados e mutáveis sinais dos tempos.<sup>1</sup>

Neste artigo vamos abordar o desenvolvimento da reflexão missiológica na América Latina tendo como referência alguns eventos que marcaram essa caminhada: o Encontro de Melgar (1968), o 1º Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas, em Iquitos (1971), a Consulta Missionária de Assunção (1972), o 1º Encontro Panamazônico de Pastoral Indigenista, em Manaus (1977), o 1º Encontro Ecumênico de Pastoral Indigenista do Cone Sul da América Latina, em Manaus (1980), a 1ª Consulta Ecumênica sobre Pastoral Indigenista na América Latina, em Brasília (1983), os eventos dos 500 anos de evangelização das América (1992) e o Seminário Missiológico Internacional, em São Paulo (2003).

Embora muitos desses encontros tenham focado, predominantemente, a atividade missionária junto aos povos indígenas, as reflexões contidas, em nossa opinião, possuem uma abrangência mais ampla, sendo ponto de referência para uma teologia missionária a partir da América Latina. Longe de pretender uma abordagem exaustiva ao tema – numerosos eventos importantes não são levados em conta, como, por exemplo, as Conferências Gerais do CELAM ou os COMLAs - objetivo do artigo é apontar alguns tópicos relevantes da caminhada missiológica do continente numa abordagem hermenêutica dos documentos finais dos supracitados eventos.

#### O ENCONTRO DE MELGAR, 1968

Não cabe neste texto aprofundar o modelo de missão presente no continente às vésperas do Vaticano II. Será suficiente citar um breve trecho da *Declaração* dos bispos latino-americanos durante a Primeira Conferência Geral do CELAM, que ocorreu em Rio de Janeiro, em 1955: *La obra de las Misiones entre los infieles llena las páginas más bellas de la historia de la Iglesia en América. Que esta obra continúe gloriosa, gracias al espíritu apostólico que, hoy como antaño, tan poderosamente anima a nuestros misioneros.*<sup>2</sup> O Documento final da Conferência manifesta preocupações com a defesa dos direitos dos povos indígenas e denuncia as discriminações a que são submetidos. Mesmo assim, como mostra claramente o texto supracitado, não há questionamentos em relação ao modelo missiológico tradicional. Pelo contrário, anela-se dar continuidade à obra *gloriosa* das missões. Essas afirmações são suficientes para evidenciar, como veremos a seguir, a radical mudança de paradigma missiológico que ocorreu no período pós-conciliar.

Em primeiro lugar é importante sinalizar que a Igreja latino-americana manifestou imediatamente, após o Concílio, uma clara preocupação com a questão missiológica. Em 1966 é fundado o Departamento de Missões do CELAM (DMC, hoje DEMIS-CELAM) numa assembleia em Mar del Plata.<sup>3</sup> O DMC organizou logo dois encontros com vistas a promover a recepção do Concílio Vaticano II na América Latina: o primeiro encontro ocorreu na cidade de Ambato,

no Equador, em 1967, e o segundo, que se tornou uma referência continental, em Melgar, na Colômbia, em 1968, poucos meses antes da Conferência de Medellín.<sup>4</sup>

Na cidade colombiana estiveram reunidos 18 bispos e prelados missionários, além de mais de 40 especialistas em áreas específicas da teologia e das ciências sociais. O grupo dos participantes já revela algumas importantes características da abordagem missiológica latino-americana: antes de tudo, diferentemente da missiologia europeia, que se desenvolveu principalmente em âmbito universitário,<sup>5</sup> na América Latina os idealizadores da caminhada missiológica são principalmente bispos e missionários, com o assessoramento de teólogos. Além disso, como consequência do método indutivo da *Gaudium et Spes*, que exige, em primeiro lugar, perscrutar os sinais dos tempos, o *Encontro de Melgar* conta com a presença de cientistas sociais, a fim de analisar e compreender melhor a realidade em questão. Fica evidente, nesta perspectiva, a superação do paradigma da *Igreja e o mundo* e a recepção do paradigma conciliar da *Igreja no mundo*.<sup>6</sup>

O *Documento Final* de Melgar é elaborado com uma dupla finalidade: auxiliar na formação dos missionários e, ao mesmo tempo, contribuir para a Conferência de Medellín. Dividido em quatro partes, o texto de Melgar, em nossa avaliação, apresenta as seguintes importantes contribuições.

Em primeiro lugar, a partir de um método indutivo, o documento busca evidenciar algumas das problemáticas da missão na América Latina. Entre elas, insiste-se muito no desafio do *pluralismo cultural*. Esta afirmação pode parecer óbvia, mas, na realidade, denota a tomada de consciência de uma heterogeneidade étnico-cultural até então não suficientemente destacada. Da constatação do pluralismo cultural segue um desdobramento quase que lógico: o questionamento da *uniformidade eclesial* que constitui um empecilho para uma presença missionária adequada aos diferentes contextos. Assim, por exemplo, o *Documento Final* afirma com coragem que *el tipo de ministros, su formación y estilo de vida uniformes no tienen suficientemente en cuenta la peculiar configuración social de las diferentes comunidades, y dificultan la promoción de vocaciones autóctonas*.

A constatação do pluralismo cultural *de facto* é acompanhada por uma avaliação substancialmente positiva das diferentes culturas, onde é possível reconhecer a presença do Espírito de Deus, pois a energia salvadora da morte e ressurreição de Cristo gera uma história da salvação na qual *se insertan, en forma diversa, los diferentes grupos religiosos de la humanidad*. Do pluralismo *de facto* passa-se ao pluralismo *de iure*. Se Deus está presente na história, o diálogo com as culturas não é uma mera estratégia para tornar mais eficaz a missão, mas configura-se como prerrogativa do seguimento de Jesus e reconhecimento da presença universal do Espírito de Deus na história. Percebe-se, nesta abordagem, a recepção das categorias conciliares dos *semina Verbi* (*Ad Gentes*, n. 11), bem como da eclesiologia do *subsistit in* (*Lumen Gentium*, n. 8).

Um terceiro aspecto é a importância do *desenvolvimento integral* do ser humano. A ação eclesial, sustenta o documento de Melgar, deve evitar que o missionário se transforme em um mero agente de transformação social ou, então, que assuma uma função puramente espiritualista. Na realidade, a salvação oferecida pela Igreja abrange também *la superación de las desigualdades sociales, los esfuerzos de liberar al hombre de todo aquello que lo despersonaliza, la*

*creación de un mundo más justo y fraterno*. Tudo isso encontra sua perfeição na obra salvífica de Cristo (*Gaudium et Spes*, n. 22). O Documento Final, em outros termos, evita o dualismo entre promoção humana e ação missionária, fundamentando cristologicamente toda obra de transformação social.

Finalmente, o *Encontro de Melgar* supera a abordagem meramente jurídico/territorial da missão – territórios de missão *versus* territórios de cristandade ou, nas palavras do *Documento Final*, Igreja missionária *versus* Igreja não-missionária – mediante o recurso à categoria de *situaciones misioneras*,<sup>7</sup> ou seja, aquelas realidades que, embora juridicamente não missionárias, exigem uma genuína ação missionária. Nesta perspectiva, o documento reconhece que os âmbitos missionários nem sempre são geograficamente circunscritos e que, dependendo das circunstâncias, podem ser encontrados nas diferentes realidades sociais.<sup>8</sup>

Enfim, o *Encontro de Melgar* pode ser interpretado como uma recepção criativa do Vaticano II. Os participantes buscaram dialogar com os documentos conciliares a partir da realidade latino-americana, renovando a práxis missionária tradicional e, em decorrência disso, procurando novos fundamentos teológicos a fim de justificar a continuidade da ação missionária.<sup>9</sup>

Apesar da riqueza do texto, a recepção do *Documento de Melgar* foi extremamente limitada. Não há evidências de que em Medellín o *Documento Final* de Melgar tenha sido utilizado como texto de referência. As *Conclusões* da II Conferência do CELAM não incluem um documento específico sobre a questão missionária.<sup>10</sup> Nos anos posteriores, alguns teólogos sustentaram a presença, em Medellín, de uma *misionología implícita*, espalhada em diferentes documentos, sobretudo Catequese e Religiosidade Popular.<sup>11</sup> Mas não há dúvida de que para os bispos reunidos em Medellín a questão estritamente missionária e cultural não constituiu uma prioridade.<sup>12</sup>

## 1º ENCONTRO DE PASTORAL DE MISSÕES NO ALTO AMAZONAS, 1971

Nos anos posteriores à *Segunda Conferência* do CELAM realizaram-se vários encontros sobre temas missiológicos, alguns convocados pelo DMC e outros frutos de iniciativas regionais e nacionais. Importante sinalizar a mudança de gestão no Departamento de Missões do CELAM, onde a Dom Geraldo Valencia Cano sucedeu Dom Samuel Ruiz. Na opinião de Gorski,

*Si la gestión anterior pudo ser caracterizada por su esfuerzo por derivar de los principios misionológicos del Concilio las pautas para la activación misionera de la Iglesia en América Latina, las dos gestiones comprendidas en este quinquenio pueden ser caracterizadas por su atención prioritaria a la evangelización de los pueblos indígenas del continente. Se buscó fomentar una evangelización que promoviera no sólo una valoración antropológica y teológica de las culturas indígenas, sino también el nacimiento de Iglesias particulares autóctonas entre ellas.*<sup>13</sup>

Em 1970, em Xicotepec, no México, houve um importante encontro sobre pastoral indigenista com a presença de Dom Samuel Ruiz. Embora de caráter nacional, o encontro teve bastante repercussão em nível latino-americano. O *Documento Final* denuncia com firmeza os erros da práxis missionária do

passado<sup>14</sup> e desenvolve uma aprofundada reflexão teológica a partir da categoria de *encarnação* que, posteriormente, foi retomada em Iquitos, no **1º Encontro de Pastoral de Missões no Alto Amazonas**,<sup>15</sup> organizado pelo CELAM, em 1971, com a participação de representantes de Venezuela, Colômbia, Bolívia, Equador e Peru. O encontro tinha como objetivo buscar *novas formas de integração e ação pastoral* junto às populações *da selva*. Considerado *una piedra angular en la pastoral indigenista*,<sup>16</sup> o *Documento Final* de Iquitos é estruturado a partir do método ver-julgar-agir e tem como premissas teológicas a *universalidade do Evangelho de Cristo* e a ação do Espírito que *fala através das culturas*.

Diferentemente de Melgar, que abordava a questão missiológica com referência à totalidade da sociedade latino-americana, Iquitos focaliza sua reflexão a partir das populações indígenas, mesmo não deixando de mencionar também a presença na região Amazônica de populações ribeirinhas e migrantes urbanos. O texto é marcado por um destacado enfoque sócio-antropológico: aprofunda, inicialmente, as características culturais dos povos indígenas, ressaltado a estrutura *familista*, as relações econômicas baseadas na reciprocidade e na participação, a autoridade carismática, as cosmovisões religiosas, entre outros aspectos. Estas riquezas culturais, no entanto, estão sendo ameaçadas pelo avanço da economia capitalista, pela marginalização sócio-política dos povos nativos, pela falta de uma legislação que respeite seus direitos, pela exploração dos territórios e dos recursos ambientais: tudo isso está provocando a *desintegração biológica e cultural* dos grupos indígenas. Embora reconheça a boa fé dos missionários, o texto não esconde as responsabilidades da ação eclesial.

Como resposta a esta realidade, o *Documento Final* de Iquitos apresenta o rosto de uma Igreja *missionária, encarnada, transformante e em busca da unidade*. As categorias teológicas mais significativas, em nossa opinião, são *encarnação* e *kênosis*. Melgar já tinha usado a expressão *encarnação* em relação à liturgia e à moral cristã, mas apenas no contexto das orientações pastorais. Em Iquitos, ao contrário, a reflexão sobre *encarnação* entra na fundamentação teológica: da mesma forma que Cristo *despojou-se a si mesmo, assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens*, assim a Igreja é chamada a encarnar-se no meio de todos os povos (AG 10). O objetivo é a criação de uma igreja amazônica: *por isso a Igreja se propõe a tornar-se ela mesma amazônica, solidarizando-se com estes povos aos quais foi enviada, encarnando-se nas suas culturas, nos seus ritos, nos seus ministros e nas suas estruturas, e dando-se a si mesma estruturas de maior unidade, propondo-se de ser fermento daquela cristã comunhão que se realiza na caridade* (n. 32).

Após enfatizar a importância da solidariedade com os povos marginalizados, o respeito das culturas, a denúncia das injustiças institucionalizadas e o reconhecimento das falhas da ação missionária, o documento destaca também a contribuição missionária das religiosas e, principalmente, do laicato.<sup>17</sup> Mas a reflexão mais original diz respeito à questão litúrgica: posto que para muitos indígenas os gestos litúrgicos são *atos incompreensíveis sem nenhuma relação com a vida do indivíduo ou da comunidade* (n. 45), não há alternativa que *uma fé encarnada na cultura, que encontre seus próprios meios de expressão em símbolos culturais que revelem ao mesmo tempo a personalidade de cada grupo humano e suas própria vivência da fé com dimensões e aspectos do mistério cristão desconhecido até o momento* (n. 46). Nesta lógica,

infeire o *Documento Final* de Iquitos, não são os missionários que adaptam a liturgia, mas os *fiéis que, na dinâmica da comunidade, reinterpretam coletivamente seu sistema religioso tradicional à luz da mensagem salvadora de Cristo, formulando sua profissão de fé e sua própria teologia. Isso resultará na criação de um novo sistema litúrgico* (n. 47). Os missionários terão a tarefa de desencadear e acompanhar o processo na ótica da evangelização encarnada e com o auxílio de uma Comissão Litúrgica em constante contato com a Santa Sé. *A elaboração de uma nova liturgia, infeire o documento, é algo que sentimos como uma contribuição que o Senhor está querendo dar, através de nós, para a Igreja Universal* (n. 47). Este texto chama a atenção tanto pela *ousadia* típica do imediato pós-concílio, quanto pela interpretação da missionariedade em termos de reciprocidade: os povos indígenas recebem e, ao mesmo tempo, doam; são evangelizados e evangelizam; são enriquecidos pela Igreja universal e a enriquecem, por sua vez.

Enfim, o *Documento Final* de Iquitos revela um ulterior passo na recepção criativa do Vaticano II: se Melgar dialogava com o Vaticano II a partir dos desafios missionários da América Latina, Iquitos dialoga com os povos indígenas buscando respostas pastorais a partir da renovação conciliar. Além disso, é evidente no *Documento Final* uma maior incidência das ciências sociais. Finalmente, o foco específico na pastoral indigenista faz com que a reflexão enfatize a questão da *encarnação* do Evangelho nas culturas, visando a formação de uma *Igreja indígena*, com importantes implicações em termos de práxis missionária, de estruturação da comunidade eclesial e de solidariedade com os povos nativos.

#### CONSULTA MISSIONÁRIA DE ASSUNÇÃO - 1972

Em 1971, algumas semanas antes do encontro de Iquitos, um grupo de antropólogos, reunidos em Barbados, no *Simpósio sobre fricção interétnica na América do Sul*, elaboraram um texto conhecido como *Declaração de Barbados*.<sup>18</sup> Nessa *Declaração*, assinada apenas por uma parte dos participantes, criticavam-se duramente as políticas indigenistas dos governos sul-americanos, que *visam à destruição das culturas indígenas e são usadas para a manipulação e o controle dos grupos indígenas em benefício da consolidação das estruturas existentes*. Além disso, a *Declaração* questionava com firmeza a ação das missões religiosas, inferindo que *o melhor para as populações indígenas e também para preservar a integridade moral das próprias Igrejas é acabar com toda atividade missionária*. Por outro lado, reconhecia-se a presença dentro da Igreja de *elementos dissidentes* que buscam uma prática evangelizadora renovada, em descontinuidade com o passado. Assim sendo, a *Declaração de Barbados* exortava esses missionários a assumir com radicalidade uma práxis de libertação dos povos indígenas a fim de não incorrer *no delito de etnocídio ou de convivência com o genocídio*.

O ano depois, em 1972, em Assunção, no Paraguai, ocorreu a assim chamada *Consulta missionária de Assunção*,<sup>19</sup> em que participaram teólogos e missionários de várias denominações cristãs e, inclusive, três dos antropólogos presentes no Simpósio de Barbados. Dividido em 4 partes, o breve *Documento Final da Consulta* visa, explicitamente, tomar posição diante da *Declaração de Barbados*. Se em Melgar a pergunta que desafiava a missionariedade era: qual o

sentido da missão eclesial se Deus já está presente no meio de todos os povos? em Assunção o desafio é: qual o sentido da missão da Igreja se historicamente ela se tornou, muitas vezes, um instrumento de dominação e desagregação dos povos indígenas?

O *Documento Final de Assunção*, neste sentido, é bastante elucidador: os erros do passado e do presente *não nos levam à conclusão que se deve por fim a toda atividade missionária*, mas exigem, sim, uma revisão radical da práxis evangelizadora, que implica o abandono de toda ideologia ou prática conivente com a opressão, a denúncia de todo tipo de exploração dos povos nativos e a proclamação do Evangelho de Cristo, que é essencial para a plena libertação dos índios, mas também da própria Igreja.

Na realidade, o *Documento Final de Assunção*, apesar de rejeitar a *moratória missionária* sugerida pelos antropólogos, acaba reconhecendo muitas das críticas e assumindo numerosas orientações sócio-pastorais recomendadas na *Declaração de Barbados*. O documento tem um forte enfoque humanizador e libertador, apresentando o Evangelho de Jesus como *juízo de todo aquele que desumaniza e destrói o homem*. O objetivo, antes que a dilatação da Igreja, é o serviço ao mundo que se realiza mediante a encarnação dos missionários no meio dos povos nativos: *fazer-se indígenas com os indígenas*, atuando prioritariamente mediante o testemunho silencioso e a denúncia das situações de injustiça.

Outro foco da *Consulta de Assunção* é a autocrítica em relação à ação evangelizadora eclesial. O *Documento Final* reconhece a espúria ligação entre missões e colonialismo, não eximindo duras críticas contra *Igrejas coniventes e instrumentalizadas por ideologias e práticas opressivas do homem* e, não raramente, *incapazes de impregnar as sociedades latino-americanas com um amor cristão libertador, sem discriminação de raça, credo e cultura*.

A *Consulta de Assunção*, portanto, não nega as falhas do passado, mas defende o potencial libertador da mensagem evangélica. Embora realizados em nome de Deus, os crimes contra os povos indígenas foram cometidos contra a lógica do Evangelho. Neste sentido, infere o documento, a missão da Igreja continua válida e, até, urgente, mas deve ser acompanhada por uma radical mudança, visando priorizar, entre outras questões, a autogestão das *organizações propriamente indígenas*, a superação do paternalismo, a luta contra a *alienação das terras dos indígenas* e contra legislações nacionais discriminatórias e até abertamente racistas.

Enfim, a *Consulta Missionária de Assunção* representa um momento do processo de renovação em que os traumas e os erros do passado ainda afetam o presente, gerando desconfiança em relação aos novos rumos. Há uma *hipoteca histórica* que afeta a credibilidade da missionariedade do presente.<sup>20</sup> A renovação missiológica latino-americana deve trilhar não apenas os íngremes caminhos da mudança intra-eclesial, mas também a desconfiança externa. O passado continua vivo desafiando, mas também estimulando os novos rumos da missionariedade.

Em 1977, em Manaus, ocorreu o *I Encontro Panamazônico de Pastoral Indigenista*.<sup>21</sup> Convocado pelo Departamento de missões do CELAM e pela Linha 2 da CNBB, contou com a participação dos bispos das Comissões missionárias de Bolívia, Brasil, Equador e Peru, representantes das Comissões de Colômbia e Venezuela, outros bispos e padres missionários, um indígena e dois representantes do Conselho Mundial das Igrejas.

Em relação a Iquitos, o contexto sócio-político da América Latina não registrava radicais mudanças, assim como a situação dos povos nativos que, em todos os países amazônicos, continuavam ameaçados de *desaparecimento biológico e cultural*. Por outro lado, há mudanças significativas no DM do CELAM, com a substituição de Dom Samuel Ruiz por Dom Roger Aubry. Além disso, de um ponto de vista teológico, esses anos são de grande fecundidade na igreja latino-americana, que está se preparando para a III Conferência em Puebla. O debate missiológico, de um ponto de vista internacional, é enriquecido pela *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, uma exortação apostólica que nasce do Sínodo sobre Evangelização de 1974, em que se manifestaram profundas fricções entre os bispos participantes. Na opinião de Gorski, o *Encontro de Manaus* não ficou imune a esses atritos.<sup>22</sup>

O *Documento Final* do 1º Encontro Panamazônico de Pastoral Indigenista aponta três diferentes modelos históricos de missão: a missão doutrinadora e sacramentalista; a missão desenvolvimentista e paternalista; a missão encarnacionista e libertadora. Embora o texto não aprofunde as características específicas dos três modelos, sustenta que há uma tendência crescente em assumir o terceiro, que está em linha com a reflexão teológica latino-americana pós-conciliar.

A missão encarnacionista e libertadora fundamenta-se em três opções básicas: *opção pelas minorias étnicas como centro de predileção do Reino de Deus, opção pela encarnação no mundo indígena com sua cultura, estruturas e valores, opção pela comunidade cristã autóctone e pelas formas ministeriais que lhe sejam próprias*. A parte teológica do documento é extremamente breve, não apresentando significativas inovações.<sup>23</sup>

Por outro lado, no que se refere às orientações pastorais, o *Documento Final* sustenta que a ação missionária visa a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, sua autodeterminação, o protagonismo e a organização em associações; em segundo lugar, sugere-se a conscientização da sociedade sobre as riquezas culturais dos nativos e as situações de marginalização que os afeta; finalmente, em termos eclesiais, *que a Igreja, reconhecendo suas próprias falhas histórica, se faça mais presente nos povos indígenas, respeite a identidade dos mesmos, assuma suas culturas e caminhe com eles, compartilhando suas lutas e esperanças, em comunhão de destino*. Apontam-se como ações prioritárias também a superação do isolacionismo através de intercâmbio, a formação de comunidades cristãs *propiciando os diversos ministérios eclesiais e as celebrações da fé, segundo o gênio de cada povo* e, finalmente, *que se faça um sincero esforço de ecumenismo de nossas Igrejas com as demais confissões cristãs presentes nas mesmas áreas indígenas*.

O *Encontro de Manaus* representa mais um passo no transnacionalismo da atividade eclesial que, para além das fronteiras nacionais, busca um planejamento e orientações teológico-pastorais de conjunto. O encontro foi muito



rico a fim de oferecer uma troca de experiências pastorais e orientações de conjunto. Reafirmou, ademais, não sem fricções, os dois grandes focos da missiologia latino-americana: a libertação dos povos indígenas com vistas à sobrevivência biológica e cultural e, por outro, a criação de comunidades eclesiais autóctones.

## 1º ENCONTRO ECUMÊNICO DE PASTORAL INDIGENISTA DO CONE SUL DA AMÉRICA LATINA - 1980

Em 1980, em São Paulo, ocorreu um encontro de missionários indigenistas das Igrejas Católica e Luterana do Cone Sul (Argentina, Brasil, Bolívia e Paraguai), organizado pelo CIMI e pela Equipe Nacional de Missões da Conferência Episcopal Paraguaia.<sup>24</sup>

A partir dos anos 80 do século passado há sinais concretos de crescimento da consciência ecumênica na América Latina. No Brasil, em 1982 foi fundado o *Conselho Nacional de Igrejas do Brasil* (CONIC), com sede em Porto Alegre. O ano depois nascia no Peru o *Conselho Latino-Americano de Igrejas* (CLAI). É evidente que a questão ecumênica estava entrando na pauta pastoral de várias denominações cristãs.

Por outro lado, é bom acrescentar que a própria missionariedade há uma intrínseca relação com o ecumenismo. Cabe lembrar a este propósito que as primeiras iniciativas ecumênicas na Europa começaram ainda no final do século XIX justamente diante dos desafios das missões na África. A credibilidade da ação dos missionários tem como pressuposto a fraternidade entre os seguidores de Jesus Cristo.

Não é de se estranhar, portanto, se neste contexto se multiplicam os encontros de matriz ecumênica. No breve *Documento Final do 1º Encontro Ecumênico de Pastoral Indigenista do Cone Sul da América Latina* afirma-se com lucidez: *cremos, fundamentalmente, na ação missionária das Igrejas cristãs, promover e conservar a unidade dos povos indígenas, evitando qualquer ação que possa causar ou fomentar divisões por problemas religiosos. Tal atitude é um desafio ao ecumenismo ainda não alcançado.* Em outros termos, a divisão entre as Igrejas não prejudica apenas a credibilidade da missão, mas pode prejudicar também a causa indígena, gerando divisões entre povos por razões religiosas.

Mas o *Encontro* não se limita a promover a *união entre os missionários*. Defende também a necessidade de *encontrar a presença do Senhor nos coração dos povos indígenas, entrar em diálogo fecundo para a criação de uma Igreja indígena, reconhecendo e promovendo sua liderança religiosa própria, sem uma imposição de práticas, ritos, liturgia e esquemas alheios à sua cultura.*

Finalmente, o *Documento Final* realça a necessidade de estudos, assessorias, cursos de capacitação de missionários tanto nas ciências sociais quanto naquelas teológicas, pois *não deve entrar no campo missionário quem não esteja preparado com estudos humanísticos e teológicos indigenistas.* Levanta-se, aqui, a questão da formação missiológica, tanto para quem vai trabalhar especificamente com povos nativos, mas também, no sentido mais geral, para todos os cristãos, pois a Igreja é por natureza missionária (*Ad Gentes*, n. 2).

## 1º CONSULTA ECUMÊNICA SOBRE PASTORAL INDIGENISTA NA AMÉRICA LATINA- 1983

Três anos depois do Encontro Ecumênico do Cone Sul ocorre, em Brasília, a *1º Consulta Ecumênica sobre Pastoral Indigenista na América Latina*.<sup>25</sup> Embora em alguns países da região se respire um clima de distensão em relação aos governos militares, a situação dos povos indígenas continua muito grave. De forma específica, na introdução do *Documento Final* faz-se referência à *trágica condição* dos índios da Guatemala, bem como daqueles da Nicarágua.

De um ponto de vista teológico, vive-se o auge da Teologia da Libertação e o *Documento Final* discorre explicitamente sobre as tensões entre os assim-chamados *enfoque classista* e *enfoque étnico*, ressaltando como a questão das minorias étnicas *não contou com um espaço próprio nos pressupostos da Teologia da Libertação*. A *Consulta Ecumênica*, neste sentido, busca reiteradamente estabelecer laços de união e de recíproca fecundidade entre os dois enfoques.

Dividido em três partes – situação dos povos indígenas, reflexão e compromisso – o *Documento Final* chama a atenção pelas frequentes referências aos povos indígenas enquanto sujeitos da construção de uma *sociedade alternativa*, de um projeto de *sociedade utópica*: os indígenas *constituem potencialmente uma das forças mais vivas da história atual, por contarem em si um projeto alternativo de sociedade*.

Historicamente, a reflexão missiológica interpretava os povos indígenas como objeto da ação missionária. A pergunta era: o que podemos fazer para o bem dessas populações? Já na *1ª. Consulta Ecumênica* enxerga-se uma mudança de foco: é a missionariedade a ser interpretada à luz da pastoral indigenista. A pergunta agora é: de que maneira os povos nativos podem contribuir para o bem das sociedades latino-americanas e das próprias Igrejas? Assim, além do compromisso pela sobrevivência biológica e cultural dos indígenas, reflete-se também sobre a missão universal a partir das riquezas das culturas nativas. É por isso que o *Documento Final* realça que *a pastoral indigenista está orientada para a transformação global das estruturas da sociedade capitalista*. A missão junto aos índios torna-se, portanto, missão universal a partir dos índios.

Além disso: a *evangelização-encontro* com os povos nativos *supõe uma permanente conversão dos interlocutores e, sobretudo, uma purificação da Igreja e do evangelizador, que deve ir abandonando os ídolos e as falsas imagens de Deus, do mundo e dos demais*. Assume-se a ótica da reciprocidade missionária: todos os interlocutores da missão são chamados à conversão.

Finalmente, há mais um desdobramento: se os povos nativos podem carregar o germe de uma sociedade alternativa, as minorias étnicas, que são vítimas de *políticas extintionistas*, se tornam caminhos de libertação. Em outros termos, não é apenas o *pobre* o sujeito histórico de transformação, mas também o *outro*. A libertação da opressão política e econômica deve ser acompanhada pela libertação de todo tipo de homogeneização cultural, pois as culturas nativas são instrumentos de resistência.<sup>26</sup> Deve-se erradicar a miséria e, ao mesmo tempo, preservar a diversidade cultural. A libertação caminha junto com a inculturação. Ou, melhor, não há libertação sem levar em conta as culturas e a autoterminação dos povos.

O papel das culturas enquanto fontes de resistência e libertação foi ainda mais aprofundado alguns anos depois, em ocasião das comemorações dos 500 anos do *descobrimento*, da *evangelização*, da *invasão* ou de *resistência indígena*, dependendo das abordagens. Vários eventos foram realizados para avaliar a prática evangelizadora das Igrejas cristãs nas Américas.

Em 1992, na 4ª. Conferência do CELAM, em Santo Domingo, a reflexão verteu prioritariamente sobre a relação entre Igreja e culturas. Na ocasião, de forma específica, houve acesos debates sobre a proposta da Igreja brasileira de *pedido de perdão aos povos indígenas* para os erros/pecados cometidos na história da evangelização do continente.

O ano depois, na Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, em São Paulo, ocorreu o simpósio *Ensino de História da Igreja no Brasil*, organizado pelo CEHILA. No evento o tema dos 500 anos de evangelização foi reiteradamente abordado, colocando em destaque a questão da alteridade negada dos povos indígenas e dos povos afro-americanos, bem como o precioso tema da resistência dos povos oprimidos pela violência física e simbólica.

De um ponto de vista estritamente missiológico, a reflexão foi muito rica, pois a recuperação da memória histórica permitiu um caminho catártico de avaliação crítica das práticas missionárias do passado, com vistas à conversão/transformação do presente e ao planejamento de um futuro mais humano e solidário. Como vimos anteriormente, já no começo dos anos 70 vários encontros e consultas tinham reconhecido os erros das práticas missionárias do passado. No entanto, as comemorações dos 500 anos de resistência dos povos indígenas e afro-americanos permitiram um aprofundamento sistemático do tema, evidenciando, entre outras questões, a necessidade de rever e questionar a *história oficial* da evangelização do continente, uma história escrita, geralmente, pela ótica do conquistador, do colonizador ou do missionário; uma história que frequentemente nega e encobre a alteridade e os sofrimentos das vítimas – é suficiente lembrar da *obra gloriosa* de evangelização da qual falavam os bispos na Conferência do CELAM de Rio de Janeiro.

Anela-se, portanto, uma *mudança copernicana* mediante a assunção, conforme as orientações do CEHILA, do *pobre como critério interpretativo*, e sobretudo, como sustenta Paulo Suess em uma das palestras do supracitado *Simpósio*, do *Outro/pobre* enquanto construtor da própria história – e da própria memória histórica -, pois *a perspectiva de uma 'história dos Outros escrita por eles' faz parte do projeto mais amplo de sua autodeterminação*, com o objetivo de vislumbrar *a possibilidade do projeto de vida para todos*.<sup>27</sup>

Nesse quadro geral de valorização do protagonismo dos povos indígenas cabe lembrar também do desenvolvimento da *Teologia Indígena* – ou melhor, de Teologias Indígenas - enquanto inteligência da ação de Deus na história a partir de sua presença nas culturas nativas. Essas teologias visam tematizar as cosmovisões religiosas tradicionais vividas e praticadas nas culturas enquanto *lugares teológicos*, ou seja, fontes da manifestação de Deus.<sup>29</sup>

Enfim, no final do Século amadurece ulteriormente a interconexão entre libertação e inculturação, abrindo as portas para novas abordagens que levem em conta não apenas a diversidade cultural, mas também religiosa.

## SEMINÁRIO MISSIOLÓGICO INTERNACIONAL - 1999

Desde a segunda metade dos anos 90 do Século passado o espinhoso tema da globalização entra na pauta de reflexão da sociedade civil e da Igreja. A conhecida expressão *aldeia global* ressalta a utopia ou a ilusão de uma humanidade em que o local se coaduna com o global, onde as relações harmônicas de uma pequena aldeia podem ser vivenciadas também em termos planetários. No entanto, há muitos questionamentos e divergências sobre o assunto, pois não fica claro se a globalização, assim como está sendo desenvolvida, caminhe rumo a um projeto de humanização planetária ou, em sentido contrário, represente apenas um novo instrumento de dominação econômica e de homogeneização cultural.

De qualquer forma, em âmbito eclesial, erguem-se, por um lado, as proféticas vozes críticas e, por outro, registra-se o crescimento de uma consciência planetária ou transnacional, que, no fundo, não é que uma releitura do atributo eclesial da *catolicidade*. Além disso, o aprimoramento e o barateamento dos meios de transportes e de comunicação estabelecem uma maior proximidade com o diferente, com o longínquo, com a alteridade. Embora haja dúvidas em relação à qualidade desses *contatos*,<sup>29</sup> nos parece evidente que, nos dias de hoje, a alteridade se impõe no dia a dia dos seres humanos, se intromete constantemente em nossas vidas, veiculada pelos meios de comunicação social, pelos migrantes ou, mais simplesmente, por uma realidade social e cultural em constante e rápida transformação. Em outras palavras, a alteridade não está mais reclusa em aldeias longínquas ou em terras distantes: ela faz parte do nosso cotidiano. Mas como lidar com o diferente? Como evitar que o *outro* se torne um *inferno*?

Em termos eclesiais, esses novos desafios se concretizam em abordagens teológicas marcadas cada vez mais pelo corte intercultural, comparativo, ecumênico e planetário. O *Simpósio Missiológico Internacional*, realizado em São Paulo, em 1999, para refletir sobre os desafios da globalização na ótica dos outros/pobres, testemunha, por um lado, a preocupação da reflexão missiológica em denunciar o caráter excludente e homogeneizador das dinâmicas globalizadoras, mas, por outro, revela também a opção por uma metodologia teológica de cunho comparativo e intercultural. No decorrer do simpósio, de fato, o tema é aprofundado a partir das perspectivas dos vários continentes, avaliando positivamente o diálogo entre as diferentes abordagens contextuais, bem como entre membros de diferentes Igrejas. Para além da mera tolerância, busca-se o *outro* enquanto caminho de encontro com o Totalmente Outro.

Um desdobramento dessa busca de abordagens interculturais, ecumênicas e planetárias é o valor atribuído ao tema do diálogo inter-religioso, presente em quase todas as contribuições do *Simpósio*. Não se trata apenas de uma estratégia de boa vizinhança em contexto de pluralismo religioso,<sup>30</sup> de um desdobramento de deduções teológicas ou de uma mera necessidade a fim de combater ou prevenir eventuais emergências fundamentalistas, mas antes que isso o resultado

de uma experiência espiritual e pastoral de encontro com o outro/pobre que nos interpela e nos convoca à conversão.

## ENFIM, PARA ONDE CAMINHA A MISSIOLOGIA LATINO-AMERICANA?

Nos povoados medievais de muitos países da Europa ainda podem ser admiradas as praças públicas, com o *palazzo*, sede do poder secular, e a Igreja, sede do poder eclesiástico. Trata-se de dois poderes muitas vezes em conflito e que, no decorrer da história, colocaram a próprio serviço a ação dos missionários. No caso da América Latina, o padroado permitiu a manipulação da prática missionária a serviço dos interesses dos reis de Espanha e Portugal. E mesmo depois da separação entre Igreja e Estado, nem sempre a ação dos missionários conseguiu emancipar-se do poder secular. Por outro lado, a instituição eclesiástica sempre buscou recuperar o pleno domínio sobre as missões a fim de alcançar os próprios objetivos que, conforme as conhecidas escolas missiológicas do começo do século XX, eram a *plantatio ecclesiae* e a *conversio animarum*. Em ambos os casos, as missões estavam rigorosamente a serviço da dilatação da instituição, mediante a implantação da estrutura eclesiástica ou a anexação de novos membros por meio do batismo.

Em sua caminhada missiológica, a Igreja latino-americana nos parece ter progredido na direção da emancipação tanto do poder político quanto do poder eclesiástico. Antes de continuar a reflexão um esclarecimento: ambos os poderes podem ser instrumentos de humanização e construção do Reino de Deus. O primeiro promovendo o bem comum e o segundo colocando-se a serviço do Reino de Deus. Ainda assim, a história da América Latina – e os vários encontros e consultas supracitados o evidenciaram com firmeza – mostra de forma contundente como, não raramente, a política transformou-se em fonte de exploração dos grupos pobres e marginalizados, enquanto a instituição eclesiástica se tornou autorreferencial e conivente com práticas colonizadoras.

A solução, então, é a moratória missionária sugerida pela *Declaração de Barbados*? Acredito que não, pois a moratória seria apenas um ato de omissão. A solução passa pelo caminho de emancipação do poder político e eclesiástico, entendendo por emancipação não a contraposição apriorística com esses poderes, mas a subordinação deles à lógica do Reino. Em outros termos, poderá haver colaboração ou, até, perfeita harmonia com eles desde que se coloquem a serviço do bem estar integral dos seres humanos - principalmente dos outros/pobres - e se deixem converter por eles.

Nessa perspectiva, as tradicionais finalidades da missão eclesial - *plantatio ecclesiae* e a *conversio animarum* – não são negadas, mas amplamente relativizadas, pois não garantem necessariamente a construção do Reino. Em outros termos, não é do número de convertidos, de igrejas construídas ou de vocações para o ministério da ordem que se pode medir o sucesso de uma atividade missionária. A história da América Latina o comprova - assim como a história da Europa onde a perfeita implantação da Igreja não garantiu a transformação do continente em território de missão!!

A qualidade da ação missionária se mede pela difusão da lógica evangélica, *pela construção do Reino de Deus mediante a contemplação e o fortalecimento da*

*ação do Espírito vivificador presente na história.* Nesta ótica, há uma evidente aproximação entre a missiologia católica latino-americana e a missiologia protestante: a missão é, antes de tudo, *missio Dei*, ação do Espírito de Deus na história.<sup>31</sup> A obra do missionário se insere na ótica da lei da encarnação, pela qual a economia da salvação é fortalecida quando se encarna concretamente em seres humanos que respondem positivamente ao chamado de Deus. Como afirma a *Gaudium et spes* em relação à atividade humana na história, homens e mulheres que, de diferentes maneiras, seguem os valores evangélicos *com razão podem considerar que prolongam com o seu trabalho a obra do Criador.*<sup>32</sup> O ser humano não é o Criador, mas pode contribuir à ação criadora. Da mesma forma, o missionário e a missionária não substituem, mas fortalecem a ação do Criador, encarnando a lógica do Reino.

Não cabe a nós predeterminar os frutos dessa ação, em termos individuais, sociais e eclesiais. O que é importante, no entanto, voltando à reflexão inicial sobre os povoados medievais, é que a missão da Igreja latino-americana se realize longe das lógicas do *palazzo* e da acrítica dilatação da instituição eclesiástica, priorizando, como palco de ação, o que está entre o *palazzo* e a Igreja ... a praça, a *agorá*, o lugar público de reunião, de encontro, de relações simétricas de interlocução, de interação e de intercomunhão - enquanto partilha de experiências espirituais. O caminho prioritário da missão passa pela renúncia ao poder político e eclesiástico e, ao mesmo tempo, visa à criação de espaços simétricos relacionais - as *praças* -, em que a gratuidade do amor de Deus possa ser contemplada e testemunhada. O restante é tarefa de Deus.

\*Mestre em Missiologia pela Faculdade Nossa Senhora de Assunção, de São Paulo, pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios - CSEM, (Brasília), Diretor da Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU.

<sup>1</sup> Cf. G. COLLET, Teologia da missão ou Teologia das missões? Observações sobre o uso de um conceito discutido. *CONCILIUM* (1999), 279, p. 112-121; *Gaudium et Spes*, 4 e 11.

<sup>2</sup> *Declaración de los cardenales, obispos y demás prelados representantes de la jerarquía de América Latina reunidos en la Conferencia Episcopal de Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, 1955.

<sup>3</sup> A CNBB também, no Plano de Pastoral de Conjunto de 1966, incluiu entre suas linhas de trabalho a *Linha 2: promover a ação missionária.* Cf. CNBB. *Plano de Pastoral de Conjunto.* 1966-1970. Documentos da CNBB, n. 77.

<sup>4</sup> O Documento de Melgar está disponível em: J. BOTTASSO, *Evangelio y culturas.* Documentos de la Iglesia latino-americana. Quito: Abya-Yala, 1992.

<sup>5</sup> É suficiente lembrar das conhecidas escolas de Múnster e de Louvain do começo do século XX. Cf. G. COLLET, Missiologia cattolica. Tra ideologia coloniale e rivendicazione teologica. In: COLLET, G. (Ed.), *...Fino agli estremi confini della terra.* Questioni fondamentali di teologia della missione. Brescia: Queriniana, 2004, p. 88-124; K. MÜLLER, *Teologia da missão.* Petrópolis: Vozes, 1995, p. 39-42.

<sup>6</sup> Cf. *Gaudium et spes:* Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo atual, n. 4 e 11; *Ad Gentes*, n. 34.

<sup>7</sup> Conforme Gorski, *mientras que la categoría de 'terrenos de misión' sugiere una demarcación relativamente fija de ciertas zonas concretas encargadas a 'misiones profesionales' (lo que contribuye a una imagen de 'dos iglesias'), la de 'situaciones misioneras' implica una vigilancia continua de toda la iglesia y de todos sus agentes pastorales para descubrir aquellos grupos humanos más necesitados de la evangelización, y así toda la iglesia será realmente misionera.* Cf. J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina.* Orientaciones Teológicas del Departamento de Misiones del CELAM: 1966-1979. La Paz: CELAM, 1985, p. 37.

<sup>8</sup> Idem, p. 37-38. O *Documento Final* inclui nas *situações missionárias* os povos indígenas, alguns grupos afro-americanos, os proletários urbanos e os intelectuais secularizados

<sup>9</sup> Conforme Melgar uma das problemáticas principais da missionariedade em América Latina é como justificar a continuidade da atividade missionária se o Espírito de Deus já atua de forma salvífica no meio de todas as culturas.

<sup>10</sup> Cf. J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, op. cit., p. 57.

<sup>11</sup> Sobre razões da escassa recepção de Melgar em Medellín, ver J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, op. cit., p. 53-55.

<sup>12</sup> Cabe lembrar a esse respeito que uma das conferências iniciais em Medellín foi *A evangelização na América Latina*, proferida por Dom Samuel Ruiz.

<sup>13</sup> Cf. J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, op. cit., p. 77-78 (grifos do autor).

<sup>14</sup> O documento fala em *praxis simplista y etnocéntrica que vive del indigenismo, pero no le sirve*.

<sup>15</sup> O *Documento Final* de Iquitos pode ser encontrado em: B. PREZIA, Benedito (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 99-114.

<sup>16</sup> Cf. J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, op. cit. p. 86.

<sup>17</sup> Temos que levar em conta que na visão tradicional da Igreja Católica ao laicato eram atribuídas basicamente três tarefas em relação à ação missionária: doar dinheiro para financiar o envio de missionários; rezar para o sucesso das missões; entregar filhos e filhas para a vocação religiosa e missionária. Posteriormente ao laicato são atribuídas também tarefas de *pré-evangelização*, como auxílio na ação estritamente evangelizadora dos missionários. Cf. J. METZELER. *La Santa Sede e le missioni*. La política missionaria della Chiesa nei secoli XIX e XX. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, p. 90.

<sup>18</sup> A Declaração de Barbados pode ser encontrada em B. PREZIA, (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 323-329.

<sup>19</sup> O *Documento Final da Consulta* missionária de Assunção pode ser encontrado em B. PREZIA (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 115-118.

<sup>20</sup> Cf. G. COLLET, “...Fino agli estremi...”, op. cit., p. 31.

<sup>21</sup> O *Documento Final* do I Encontro Panamazônico de Pastoral Indigenista pode ser encontrado em B. PREZIA, (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 149-154.

<sup>22</sup> Cf. J. M. M. GORSKI, *El desarrollo histórico de la misionología en America Latina*, op. cit., p. 245-249. Segundo Gorski dois anteprojetos antecederam o evento: o primeiro elaborado pelo CELAM e o segundo pela Linha 2 da CNBB. Enquanto este tinha um foco mais sócio-libertador, o primeiro insistia no fato de que *la actividad misionera no es sólo la promoción socio-cultural de los indígenas, sino también, y más propiamente, el nacimiento de la Iglesia entre los pueblos* (p. 247).

<sup>23</sup> Na opinião de alguns, a reflexão teológica não foi aprofundada por causa das divergências teológico-pastorais entre os participantes, divergências já presentes no Sínodo de 1974 e que vão continuar na Conferência de Puebla de 1979. *Ibidem*.

<sup>24</sup> O *Documento final* está disponível em B. PREZIA, (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 155-156.

<sup>25</sup> O *Documento final* está disponível em B. PREZIA, (Ed.), *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003, p. 165-176.

<sup>26</sup> Cf. P. SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>27</sup> Cf. P. SUESS, A história dos outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo na América Latina. *REB*, (1993), 212, p. 853-871. Entre as numerosas publicações sobre o tema vale a pena citar também E. DUSSEL, *1492 - O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>28</sup> Conforme Tamayo-Acosta, *la teología indígena*, na visão dos próprios índios *es el conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, en el contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos... Es, por tanto, un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida. Por eso no se trata de algo nuevo ni de un producto propiamente eclesial, sino de una realidad muy antigua que ha sobrevivido a los embates de la historia*. Cf. J. J. TAMAYO, *Las teologías de Abya-yala valoración desde la teología sistemática*. PASOS, 2003, 109, p. 5.

<sup>29</sup> Cf. L. ZOJA, *La morte del prossimo*. Torino: Einaudi, 2009.

<sup>30</sup> Cf. P. BERGER, *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 135.

<sup>31</sup> Cf. D. BOSCH, *La trasformazione della missione*. Mutamenti di paradigma in missiologia. Brescia: Queriniana, 2000, pp. 335-365.

<sup>32</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, 34: *Os homens e as mulheres que, ao ganhar o sustento para si e suas famílias, de tal modo exercem a própria atividade que prestam conveniente serviço à sociedade, com razão podem considerar que prolongam com o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão uma contribuição pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história.*