

# Missão e Poder

## O Deus Abscôndito e os Poderes Insurgentes

Vítor Westhelle

### 1. A Denúncia da Conquista e a Grilagem dos Territórios Espirituais

Há quase setenta anos José Carlos Mariátegui definia a conquista da América Latina como um empreendimento “essencialmente militar e religioso”. “Os missionários — escrevia ele — não impuseram o Evangelho; impuseram o culto, a liturgia...”<sup>1</sup> O que lembramos desta conquista não é mais do que a imposição intransigente de uma casca religiosa associada e irmanada a uma estrutura de poder sob a qual pululam as mais diversas formas de religiosidade. Lembramos, afinal, de quê? De Porto Cabrália, da primeira e segunda missa, da fantástica ordem social e eclesial conseguidas com as reduções dos Guarani. Lembramos as emocionadas narrativas dos missivistas que descreviam com emoção o fascínio indígena pelas grandes encenações litúrgicas como a primeira missa e a atitude dos índios em ir beijar a cruz em imitação ao gesto da tripulação de Cabral. Mas lembramos também as lamentações de um Nóbrega sobre a incapacidade do indígena em viver e praticar as virtudes evangélicas e aprender os conteúdos da catequese cristã. Fica valendo mesmo a afirmação de Oswald de Andrade, que séculos depois nos fez todos índios, quer dizer, ainda fascinados antropofagicamente pelos adereços de além-mar mas teimosamente renitentes à catequese e à missão: “Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.”<sup>2</sup>

A associação entre a cruz e a espada, entre missão e poder, não parece ter sido um despropósito, ou um desmando que desvirtuou o evangelho como freqüentemente é sugerido. Esta associação não dificultou o anúncio do evangelho. Foi o seu próprio ocultamento, a sua negação!

A rememoração dos 500 anos da conquista reabriu a discussão sobre missão e poder nos meios eclesiásticos. No cristianismo, com a possível exceção das igrejas de rito ortodoxo, cuja ruptura com o cristianismo ocidental data de 1054, nenhuma outra tradição pode pleitear inocência histórica frente ao que a conquista representou para a definição prática do que é missão para o cristianismo nos últimos 500 anos. A Reforma virá quase três décadas após Colombo. Creio que seja por isso que a “Mensagem da Oitava Assembléia da FLM” reunida em Curitiba (1990) conclama a comu-

não luterana a usar a ocasião dos 500 anos de conquista “como um tempo de arrependimento e não de glorificação”, e a empenhar-se pela proteção e garantia dos direitos dos povos indígenas. Até mesmo o fato de Las Casas ser acusado de luterano por sua defesa dos indígenas contra a *encomienda*<sup>3</sup> não deveria ser tomado como algo mais que um epíteto para herege (o qual, aliás, Las Casas deve ter recusado com sua reconhecida veemência).

Não creio que haja razão para dúvida que 1992 será um ano em que a cristandade entoará mais um *mea culpa* que hinos de triunfo. Celebraremos, então, a emergência de um período de penitência que removerá com lágrimas de contrição a mancha de 500 anos de conquista? Que agenda regerá este ato de penitência que já se ensaia? Que lágrimas são estas que agora vertem, de contrição ou de crocodilo?

Se a conquista foi uma imposição do culto pelo poder e do poder pelo culto, a prova da sinceridade evangélica possui, então, uma verificação plausível: a dissociação ou a inversão da relação entre missão e poder. Se o evangelho foi ocultado na forma como se associaram missão e poder, também só será des-coberto quando esta relação mudar radicalmente. Quais seriam as evidências que apontam para tal mudança? É importante atentar para a agenda eclesial e política por detrás da preocupação em depurar o cristianismo da culpa da conquista. O que se diz hoje sobre missão? Encontraremos nas bandeiras missionárias que hoje se erguem inscritos que redefinem a relação entre missão e conquista? Ou será o passado caído de branco?

Na Europa que se unifica a palavra de ordem é a recristianização. O desafio são os segmentos secularizados da população, sobretudo no leste europeu. Na África e no Oriente Médio o crescimento do islamismo tem encontrado um cristianismo não menos disposto a lutar palmo a palmo pelo território espiritual. A Guerra do Golfo Pérsico não deixou de ser emoldurada como uma nova Cruzada. O bombardeio acidental (?) de uma igreja cristã em Bagdá recebe destaque desproporcional em meio às tragédias da guerra, por estar a indicar o que seria um pretense erro das legiões aliadas. Nas Américas, o crescimento pentecostal, a afirmação dos cultos afros, o surgimento de religiões orientais e a crescente secularização têm encontrado respostas e levantado preocupações, tanto do lado protestante com sua proposta de evangelização de um continente ainda pagão, como do lado romano com seu programa de nova evangelização junto ao imponente projeto Lumen 2000.

A memória dos 500 anos de conquista surge em uma época em que o mundo busca uma redefinição de seus domínios ideológicos e religiosos. Velhos redutos caem ou sofrem redefinições profundas. Vale a própria caracterização dos tempos modernos no Manifesto Comunista: “tudo que é sólido desmancha no ar”. Mas mais do que isso, o que já parecia ter evaporado solidifica-se mais uma vez. Há quem fale de um renascimento religioso. Um exagero. O que sucede é que a religião volta à superfície do discurso à medida que se desmantelam os campos ideológicos que dividiam o

mundo e em função dos quais também freqüentemente militavam as concepções religiosas. Com o enfraquecimento da confrontação ideológica no cenário geopolítico desnudam-se as expressões religiosas.

Em virtude desta situação, o tema “missão” volta à baila. Volta porque o desmantelamento da oposição ideológica na divisão geopolítica do mundo não só expõe o ideário religioso de grupos, seitas, confissões e igrejas, mas também porque traz à consciência a demarcação dos limites incorporados nas diversas propostas. Missão volta como ponto privilegiado na agenda cristã depois de mais de meio século em que, se era definida como a chama que alimenta a vida da Igreja, não era majoritariamente apresentada como um projeto de aliciamento das consciências ou de expansão dos domínios institucionais de um sistema religioso. Volta agora com um certo cacoete expansionista de uma cristandade triunfante. A partir do final da Primeira Guerra e a subsequente divisão do mundo em blocos ideológicos, que se consolidaram a partir da Segunda Guerra, o Ocidente impregna com seu modo de vida os recantos mais remotos de sua área de influência. É neste período que floresce o movimento ecumênico, substituindo ou tomando o lugar de projetos das sociedades missionárias, através do Movimento Vida e Ação. Com a minoritária exceção de esforços proselitistas e expansionistas associados sempre com a idéia de seitas, o cristianismo passou a entender sua ação no mundo em termos de diaconia. Em um mundo já dividido era preciso buscar um testemunho comum que seria afirmado no serviço. O lema do Movimento Vida e Ação, “a doutrina separa, o serviço une”, delineava o âmbito em que se expressaria este testemunho comum. O modelo eclesial dominante para conceber a presença da Igreja no mundo era o da Igreja-Serva.

O movimento pendular abre agora um novo capítulo. Em um mundo que se magnetiza em torno a um pólo hegemônico, a grande questão passa a ser novamente a missão. Não seria a posição relativa do Ocidente capitalista no cenário mundial uma motivação oculta para a busca do testemunho comum? Não teria razão Hegel ao dizer que quando um partido se torna forte ele se divide? Com o risco de soar um tanto cínico, pode-se dizer que na ausência do inimigo maior que poderia invadir a fazenda já é possível avançar as cercas e grilar novas áreas. Ou seja, não estaria o capitalismo internacional tão seguro de seu presente e seu futuro que discórdias ideológicas e religiosas no seu seio podem ser toleradas?

## **2. Da Diaconia à Missão: duas Agendas e um Problema**

O período que agora se encerra ofereceu à Igreja oportunidades exemplares para reconhecer e reavaliar uma prática que muitas vezes foi impostora e imperialista. É neste período que se gestou a consciência dos 500 anos de uma conquista que confundiu a cruz com a espada. O modelo diaconal da Igreja-Serva, da Igreja-para-os-outros (Bonhoeffer) surgiu, não por último, como necessidade de remediar

efeitos de um empreendimento conquistador. No entanto, deve-se buscar também neste período um erro fundamental que creio ser responsável pelo próprio enfraquecimento da dimensão diacônica. A tarefa missionária havia recebido definições muito vagas. De certa forma tudo era missão e nada era missão. No confronto entre culturas, entre nações, ou mesmo entre âmbitos religiosos distintos as diferenças entre expressões de fé foram relegadas a um plano distinto do que se entendia por serviço. Ética e dogmática não se encontravam. Apesar dos esforços de teologias da libertação em definir-se como reflexões sobre a prática *cristã*, os grandes esforços diaconais resultaram em tentativas de colocar em prática certas convicções éticas que surgiam de imperativos evangélicos e eram alimentados pela má consciência em achar que trazer à pauta assuntos religiosos seria voltar ao proselitismo. As próprias teologias da libertação sempre foram toleradas e mesmo fomentadas enquanto eram compreendidas como articulação de uma *ética cristã*, um esforço em colocar em prática diaconal a correta doutrina. Mas foram freqüentemente censuradas quando ousavam, a partir da experiência, “corrigir” ou reformular a doutrina. Para romanos, a eclesiologia virou terreno intocável. Para protestantes, a Escritura (e para luteranos, em particular, a questão da graça e do pecado). A Igreja que se coloca a serviço o faz a partir de um âmbito doutrinário impermeável, a partir do ideário que institui sua estrutura de poder. Tratava-se da mesma impermeabilidade das seitas e missões que com propósitos catequizadores e expansionistas levavam a doutrina e chamavam à conversão. Agora inverte-se a relação. A missão surge como uma tarefa específica, uma função a ser desempenhada tal como foi a diaconia. Isto significa que a questão da relação entre poder e missão, assim como entre poder e diaconia, careceu de uma problematização mais profunda.

Para nossa discussão é importante ter claro que poder não é apenas o resultado do uso da força em situação de conflito. Poder é o meio de afirmação de uma estrutura (seja biológica, sociológica, política, econômica ou cultural) em face ao seu limite ou o que representa a sua negação. Em todos encontros o poder é exercido como forma de auto-afirmação, seja este encontro conflitivo ou não. Por isso diaconia e serviço também são formas de exercício do poder. Uma estrutura eclesial exerce o poder face ao seu limite. Isto é normal e endêmico a qualquer estrutura. O problema situa-se precisamente na articulação entre fins e meios. Se o poder é definido como meio de auto-afirmação, o aspecto demoníaco no uso do poder está em tê-lo como um fim e não um meio. O resultado não está apenas na compulsão e na violência que nega a identidade do outro, sua alteridade, mas na negação do próprio ser que exerce a violência. Esta é a trágica constatação no fado que conta o outro lado da conquista: “Navegar é preciso, viver não é preciso.” O meio de auto-afirmação que acaba por destruir o outro, o mundo do índio, é a força que se volta contra si próprio, pois o que se destruiu não foi um poder que ameaçasse a estrutura do mundo ibérico, mas antes um rosto que oferecia a oportunidade aos conquistadores de reconhecerem sua própria identidade, sua própria humanidade. Creio ter sido esta a grande contribuição de Las Casas. Conseguiu demonstrar em sua disputa vitoriosa contra Ginés de Sepúlveda que era a própria face espanhola que se descaracterizava na destruição das Índias Ocidentais. Neste sentido a morte do outro é também a autonegação. O que resta é o poder como fim em si mesmo. A famosa frase de McLuhan, “o meio é a mensagem”, é o diagnóstico de uma situação em que o outro é no máximo ou apenas uma anomia; o conquistador não tem rosto, ele é a espada; o missionário não tem menagem ele é o culto

que se impõe. Tanto na questão da diaconia como da missão, tanto no servir como no anunciar, quando o poder não é exercido como auto-afirmação em face a outras estruturas de poder implicitamente reconhecidas torna-se demoníaco. É assim que a observação de Loisy assume um caráter crítico: “Jesus anunciou o reino, o que veio foi a Igreja.” Parafrazeando: os missionários vieram pelo evangelho e trouxeram só a liturgia.

### 3. Estratégias e Valores do Reino: dois Exemplos

Desde Nietzsche a fé cristã tem sido interpretada como promotora de uma religião de fracos, ressentidos e covardes cuja vontade de poder está perfumada pelo incenso da impotência, da fraqueza e da incompetência. A divisa “não pelo poder, mas pela palavra” (*non vi sed verbo*) estaria ocultando o imperialismo de uma linguagem que impõe o poder. Curiosamente, quando a teologia latino-americana proclama Deus como um Deus dos pobres, fracos e perseguidos atribuindo dignidade ao infame, erguem-se em várias frentes vozes denunciando o perigo desta “nova” teologia. Acusam-na de ser responsável pela violência, revolução, destruição da ordem vigente e busca por poder. O caso recente da discussão em torno da cadeira de teologia feminista na EST trouxe de volta os mesmos fantasmas.

A denúncia de Nietzsche é que o exercício do poder é dissimulado em uma ideologia da fraqueza, da mesma forma como o sexismo é dissimulado em um discurso de condescendência às mulheres, negando seu direito à auto-afirmação de suas estruturas de poder. A recusa em reconhecer o poder implícito em toda estrutura está a serviço de seu exercício. E posto que seu exercício é dissimulado, tão mais vil se torna. No caso da conquista, o discurso oficial era estender os benefícios da cristandade para povos sem lei, sem rei, sem religião. Não era apresentado como um ato de exercício de poder. A violência explícita surgia quando havia uma auto-afirmação também explícita da estrutura de poder de um povo<sup>4</sup>. Daí porque a dissimulação do poder de fato exercido seja a forma mais vituperiosa de seu próprio exercício, pois de princípio já nega o poder do outro se auto-afirmar. Com um exemplo pretendo mostrar que a fé cristã não é nem resignação de poder, nem a afirmação do poder como um fim em si próprio, mas intransigente defesa dos poderes insurgentes.

No capítulo seis do Evangelho Segundo Marcos encontramos duas perícopes bastante familiares. O que não é tão conhecido é a maneira como foram colocadas juntas para efeito de comparação. Sem entrar em detalhes exegeticos, destaco a apresentação das duas estratégias, por parte de dois agentes de transformação, em face ao poder dominante e em função da auto-afirmação de um poder subalterno. As perícopes são as da morte de João Batista e da alimentação da multidão.

O texto começa apresentando o problema (vv. 14ss): Jesus e João são líderes e agentes com legitimação popular. Seria Jesus comparável a João?

Jesus é João ressurreto, o continuador de sua missão? A resposta está contida na comparação das duas perícopes. Ambos são temidos por Herodes (aqui representando o poder dominante). Ambos são respeitados pelo povo. Mas têm estratégias de poder diferentes. João está preocupado com o pecado que caiu sobre a nação a partir da corrupção de seus líderes. Conclama ao arrependimento e sabe que aqueles que deveriam dirigir a nação pelos caminhos da justiça e da retidão não estão cumprindo com suas obrigações. Os pastores alimentam-se do rebanho. João não questiona a organização formal do poder, mas denuncia a razão por que este não cumpre sua função. Acusa pessoalmente Herodes como responsável pelos desvios. A narrativa do evangelho lembra que foi esta a razão do encarceramento do profeta. Mesmo na prisão João ainda acredita que algo pode mudar, corrigindo-se os erros do sistema. Crê na conversão das pessoas que ocupam posição de poder, mas não supõe que o poder só pode ser corrigido a partir da consciência de seu limite, a partir do reconhecimento do que está além de sua estrutura. Conta o texto que falava com Herodes sobre a lei e suas exigências e este ouvia-o de “boa mente”. A cena da festa que segue mostra, no entanto, que existe uma lógica intrínseca ao poder maior que a consciência do indivíduo que o representa. Uma estrutura de poder não muda por uma conversão de mentes. João é decapitado em uma alusão simbólica à separação entre cabeça e corpo, rei e povo, consciência e estrutura. Depois de sua morte, seu corpo foi sepultado. Um corpo sem cabeça renunciando a sorte de seus discípulos que desaparecem de cena e não serão mais mencionados no resto do evangelho. Não há sombra de dúvida sobre a integridade de João e a importância de sua atuação. A perícopa está aí inserida para contracenar com a estratégia de Jesus que é apresentada logo a seguir.

A cena muda. As personagens são Jesus, os discípulos e o povo. O lugar não é mais a corte com o macabro banquete do poder absoluto, mas o campo com sua festa de partilha, comunhão e vida. O texto é bem conhecido. Destaco aqui apenas o que importa para a comparação das estratégias e de visões de poder. Ao invés de atacar a corrupção dos detentores do poder, Jesus enfoca sua atenção no povo que é considerado como um rebanho sem-pastor. O problema não está na cabeça; está no corpo. E o problema é a fome. A rejeição das propostas assistencialista (comprar pão) e liberal (cada um por si) prepara o caminho para a emergência da auto-afirmação de um poder que se contraponha ao de Herodes. A questão é a organização do povo em função da partilha do pouco que havia. O texto delonga-se tanto na discussão do processo pelo qual acontece a alimentação da multidão para deixar claro que deve ser rejeitada qualquer interpretação mágica. O processo importa. Herodes até poderia dar pão, mas Jesus lhes oferecia uma estrutura de auto-afirmação. Jesus não era “maior” do que João, como este teria afirmado. Jesus era outro. Trazia consigo um poder. Não o poder absoluto que tudo mudaria, mas o poder de relativizar os po-

deres confrontando-os com seus próprios limites. Realizou na sua própria pessoa e ensinou através de seus atos o mistério de que o povo não deveria esperar por um messias-Herodes. Deveria esperar por si próprio. Aí está a questão central do famoso segredo messiânico. Na pedagogia de Jesus, revelar-se a si como o messias só poderia acontecer quando o próprio povo pudesse entender que ele, o povo, era parte do próprio sujeito da ação messiânica. A insurgência de poderes subalternos é o que possibilita afirmar que o Reino já está aqui (em virtude da auto-afirmação dos excluídos) mas ainda não (porque as estruturas de poder são relativizadas, mas ainda não superadas). O poder se aperfeiçoa na fraqueza, porque o poder absoluto é a negação do ser que o sustenta. A fraqueza aperfeiçoa o poder porque o relativiza. A própria morte de Jesus, diferente da de João, deve ser vista nesta luz. Foi, certamente, resultado da eficácia de sua missão (como a de João), mas também um sacrifício para a continuação da consciência messiânica. A difícil passagem de Jo 14.12 assume assim relevância: "Aquele que crê em mim, fará também as obras que eu faço, e outras maiores fará." Heinrich Heine, o poeta alemão e companheiro de exílio de Marx, disse que o iniciador deve morrer para não se tornar apóstata. Ainda mais correto seria dizer que o messias morre para que o movimento messiânico continue. Sua ressurreição confirma sua prática, mas não o torna um anjo peregrino na terra.

#### **4. Um Canto de Libertação: o Fundamento Vital**

Antes que se pense que esta pedagogia leve a uma interpretação iluminista do evangelho, segundo a qual o objetivo último seria afirmar a autonomia do ser humano, sua total liberdade e livre arbítrio, é importante lembrar que constante em todo este exercício é a referência a Deus como fundamento último de toda a realidade. A relativização dos poderes é condição para o reconhecimento do poder divino. Este é o cerne da narrativa. Jesus ergue o olhar aos céus e abençoa a falta de fartura. Diferente de João, a referência não é à lei e às estruturas que a sustentam, mas à própria base divina que sustenta tudo pela fé somente. Fé é o nome que se dá a esta confiança última que sustenta a vida apesar de todas as aparências, chances e probabilidades. Daí porque a fé radical tira desta confiança as últimas conseqüências afirmando a superação de todos os limites impostos até mesmo pelo próprio ciclo biológico de um indivíduo. Esta fé relativiza a própria estrutura de poder do organismo biológico, não por erguer a morte como barreira absoluta e intransponível, mas por relativizar a vida pela ressurreição do corpo.

A fé é o que possibilita sustentar com esperança a incongruência entre o fundamento da vida e a experiência cotidiana que nos nega espaços onde a vida possa florescer. A esta compreensão de fé a tradição luterana se

refere quando distingue *fiducia* de uma fé escorada em dados externos e contingentes (*notitia*). As evidências oferecidas aos nossos sentidos, o cálculo de probabilidades do que pode vir a acontecer dado um certo curso de eventos e o controle que somos capazes de exercer sobre variáveis que condicionam nossa realidade encobrem uma realidade mais profunda, um mistério que não podemos compreender, mas que nos abarca através da fé. Apostar na surpresa é o ofício de quem crê. Operar nestes termos é romper com o pensamento causal com o qual operam “judeus” e “gregos” buscando sinais e sabedoria (1 Co 1.22). É esta fé como participação no misterioso fundamento da vida que dá poder aos que aparentemente não o têm e lhes garante uma “sobre-vida”. A insurreição do poder dos mutilados é sempre uma história de ressurreição.

Obviamente estas afirmações não podem ser verificadas pela própria razão pela qual são afirmadas. Mas para a teologia, cujo ofício é discorrer sobre a misteriosa “lógica” de Deus, são recursos necessários e indispensáveis para interpretar certas características da experiência religiosa. A religião não é a inversão ou o simulacro da realidade. Ela afirma uma realidade mais profunda, que as aparências apenas distorcem. Ela é o salto para além da realidade escura que oculta o mistério, para o que Lutero chamou de *deus absconditus sub contraria specie*, um Deus a quem não encontramos diretamente nas páginas da história oficial, que não se apresenta como um *deus nudus*, mas sempre envolto e mascarado na sua própria criação.

## 5. A Igreja e a Insurgência dos Poderes: uma Revelação Mascarada

Dizia que o tema missão volta à pauta como tarefa eclesial prioritária neste final de milênio. Sugeri que o problema central está na discussão entre poder e missão. É pelo menos de se suspeitar que quando esta discussão não é feita possa estar sendo confundida missão com imposição. Em relações de subordinação não há missão nem comunicação. A consciência desta dificuldade tem levado muitas teologias a um desvio da abordagem clássica que tem orientado o pensamento missionário, i. e., missão como envio para anunciar a realidade do ressurreto como Senhor da vida. O problema que afeta a cristandade é que o meio através do qual se dá este anúncio acaba freqüentemente por impor uma estrutura de poder, ao invés do evangelho impõe o culto. Para evitar estes problemas, passou-se a encarar a missão não como decorrência da revelação, mas da encarnação. Esta, a encarnação, torna-se paradigma interpretativo para justificar uma inculturação missionária. Fica em aberto a questão sobre o diferencial e o específico cristão. Afinal, encarnação não é dissolução, traz divisão e conflito, tem uma resolução. O próprio Paulo, quando tenta esta estratégia em At 17, no seu discurso no Areópago, vai muito bem até que fala do julgamento pendente e da ressurreição. Então perde a platéia. Mas não poderia deixar de fa-



zê-lo e justificar-se como cristão. Sugestões de adiar a resolução seguindo o exemplo de Jesus que viveu trinta anos e então só pregou por três, ou do povo de Israel que se preparou por mais de um milênio para o anúncio do evangelho, são exatamente isto: adiamentos.

O que fica fora destas reflexões é a questão básica do sujeito da missão. Os embaraços com os desmandos missionários que motivam um projeto de inculturação são reações em cima de questões mal postas. Senão vejamos: parece que a única razão para afastar-se do motivo revelatório para justificar a missão é que este arrastaria consigo imposições do poder eclesial. Tal interpretação supõe que a Igreja seja o depósito desta revelação. Daí o temor de confundir missão com conquista. Mas isso só se justifica com essa premissa eclesiológica, de que a Igreja é, de alguma forma, a sociedade perfeita. A necessidade de fugir da revelação como motivação para a missão desfaz-se quando desaparece a suposição que a revelação está dada na Igreja.

O sujeito da missão não é a Igreja. Missão é *missio dei*. E o que se anuncia, o conteúdo da missão, é a revelação de Deus. A apreensão desta revelação não está em sinais nem em sabedoria, mas na cruz de um Deus que se revela na fraqueza e na infâmia. Está no reverso das evidências, do lado oposto da glória. É no mundo que Deus se encarna, não na Igreja. Esta não é nem o sujeito nem o objeto da missão, mas é o seu meio, o espaço libertado em que se celebra a presença de Deus no lado inverso do mundo. Não é o lugar em que nasce, mas apenas aquele em que ressoa o anúncio. É só isso que se diz quando se afirma a Igreja como criatura da Palavra, de uma Palavra outra, cuja alteridade está em apresentar-se em o que não tem o semblante de Deus. Portanto, a revelação é celebrada, acolhida e discernida na Igreja, mas não é nela nem criada, nem mantida, nem assegurada. A revelação não é a mensagem da Igreja para o mundo, mas a mensagem de Deus que através de sua presença mascarada no mundo cria e recria Igreja. Isto é o que confessa o Credo Niceno ao afirmar que cremos a Igreja e não na Igreja.

A Igreja em sua realidade institucional não está isenta da busca endêmica de poder. Mas sua natureza é ambígua, ou até mesmo contraditória. Ela é também *ekklesia*, a assembléia dos que são chamados para fora do sistema. Em uma formulação paradoxal pode-se dizer que é uma “organização disfuncional”. Creio ser este o sentido dos textos de Rm 12 e 13 que, por um lado, chamam ao não-conformismo e, por outro, à participação eficaz na sociedade<sup>5</sup>. A constante tensão entre adaptação e ruptura é aqui a mesma que separa a utopia da eficácia. A ênfase em um pólo leva à sectarização e à irrelevância. A ênfase em outro, à aculturação. Uma Igreja *semper reformanda* é a que está em constante busca desta equação. Mas isto não é um simples cálculo racional. A eficácia da Igreja na história nem sempre se fez via adaptação, mas através de atos e disposições que contradizem as regras de sobrevivência institucional, como no ascetismo e no martírio.

Foi na vulnerabilidade que se afirmou a eficácia da Igreja como testemunha da missão de Deus.

A Igreja como espaço limítrofe entre ruptura e continuidade, entre a utopia e o lugar, entre o cosmo e a revelação vive assim seu caráter *sacramental* de celebração da presença do que está oculto e mascarado no seu revés. É neste espaço limítrofe que cumpre também sua função querigmática oferecendo-se como meio no qual ressoam os gritos e os silêncios que vão formando palavras nas quais habita a Palavra. Por isso não falemos da Igreja como depósito da fé e de seus conteúdos, mas apenas como a congregação dos santos-pecadores que formam o espaço no qual a fé organiza a esperança, onde se celebra a insurgência dos poderes na fraqueza. Assim também já não se dirá que a Igreja *tem* uma missão — como tem uma escola ou uma conta no banco — mas que a missão tem a Igreja — assim como a cidade, suas praças.

### Notas

- 1 José Carlos MARIÁTEGUI, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, Amauta, 1928), pp. 169, 173.
- 2 Oswald de ANDRADE, “Manifesto Antropófago”, in R. L. Scott-Bucleuch e Mário Teles de Oliveira, *An Anthology of Brazilian Prose* (São Paulo, Ática, 1971), p. 388.
- 3 Veja a “Introdução” de Hans Magnus ENZENSBERGER a Bartolomé de LAS CASAS, *The Devastation of the Indies: A Brief Account* (New York, Seabury, 1974), p. 6.
- 4 Veja os casos documentados por Miguel LEÓN-PORTILLA, *A Conquista da América Latina Vista pelos Índios* (Petrópolis, Vozes, 1987).
- 5 Sobre a interpretação destes capítulos veja Vítor WESTHELLE e Sérgio SAUER, Romanos 9 a 14: Desafio de Paulo a uma Atuação Libertadora na Sociedade, *Palavra Partilhada* 7/3 (1988) pp. 4-20.