

## **Além da missão ad gentes: habitar periferias, cruzar fronteiras, abrir caminhos**

*de Estêvão Raschiatti, sx<sup>1</sup>*

RESUMO: A modernidade e a pós-modernidade vista a partir do Sul assumem o caráter hegemônico de colonialidade, perspectiva que por sua vez denuncia a natureza colonial da missão cristã. Poderá essa missão, que é essência irrenunciável da identidade da Igreja, adotar um viés decolonial e promover propostas de diálogo e de encontro com todos os povos? Sem renunciar ao núcleo de sua mensagem, a comunidade cristã precisará repensar em algumas de suas premissas teológicas e pastorais, sair de si, reposicionar-se em lugares fronteiriços, para se engajar em ações contextualmente universais que fomentam a vida, o encontro e o cuidado.

O título dessa colocação me veio ao resgatar um fascículo sobre um simpósio realizado em Melbourne, Austrália, há dez anos, em outubro de 2015, evento que contou com a participação de um grupo de teólogos e biblistas do Verbo Divino, que teve como tema a celebração dos 50 anos do Decreto *Ad Gentes*, e como foco a missão da Igreja e os novos desafios para a humanidade no século XXI.

O título desse fascículo, “Mission beyond *Ad Gentes*”, me chamou à atenção, no entanto, se referia primeiramente ao decreto conciliar. Todavia, assim como se afirmava na introdução, “a história da compreensão da missão da Igreja não termina com o *Ad Gentes*” (KAVUNKAL; TAUCHNER, 2016, p. 11). Efetivamente, o Concílio Vaticano II foi muito mais um ponto de partida do que de chegada para a Igreja às portas do novo milênio. Destarte, diante de um mundo global que vive profundas e aceleradas transformações, o que está em jogo não é tanto “o ardor, os métodos ou as expressões” da missão cristã (JOÃO PAULO II, 1983)<sup>2</sup>, quanto o seu próprio sentido e seu estatuto (cf. RMI 4).

---

<sup>1</sup> Missionário xaveriano italiano, presbítero católico, trabalha no Brasil desde 1990. Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Università Urbaniana. Professor do Studium Theologicum. Contato: rasquio@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> João Paulo II repetirá esse bordão diversas vezes. Na abertura da Conferência de Santo Domingo (12 de outubro de 1992) o Papa afirmou o seguinte: “Os novos tempos exigem que a mensagem crista chegue ao homem de hoje, mediante novos métodos de apostolado, e que seja expressa numa linguagem e forma acessíveis ao homem latino-americano, necessitado de Cristo e sedento do Evangelho: como tornar acessível, penetrante, válida e profunda a resposta ao homem de hoje, *sem*

O documento de Aparecida afirma que hoje qualquer ação evangelizadora de qualquer instituição da Igreja é convocada a “*entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as estruturas caducas que já não favorecem a transmissão da fé*” (DAp 365). Quais são essas estruturas caducas e quais são os caminhos de renovação para essa missão, a 60 anos da promulgação do Decreto *Ad Gentes*, é o que tentaremos abordar.

### **A modernidade/pós-modernidade vista do Sul**

Vivemos numa “mudança de época” que não é simplesmente o resultado de um processo de evolução, mas um tempo de revisão total de paradigmas. Como sabemos, o prefixo “pós” de “pós-modernidade”, não indica uma superação, uma dissociação de uma época anterior ou uma passagem para um estágio superior, mas um tempo de incerteza, de indefinição, um tempo limiar e de transição entre promessas e ameaças, medos e esperanças, encantos e desencantos.

Nessa era de muitos “pós”, podemos entrever a ambivalência de transformações profundas, reais, virtuais e multidimensionais que impactam a existência de todos os seres humanos, de todos os povos do mundo e a vida de todo planeta. Mas isso não quer dizer que a percepção e a compreensão da pós-modernidade é a mesma e tenha o mesmo valor em toda parte. Essa noção, assim como tantas outras, não é nem universal e nem tampouco global, por ser na maioria das vezes alimentada por debates eurocêntricos e, portanto, regionais.

Com efeito, modernidade e pós-modernidade vistas abaixo da linha do equador assumem um significado distinto e peculiar que destaca seu caráter hegemônico, totalitário e depredatório, apelidado por alguns teóricos latino-americanos de “colonialidade”.<sup>3</sup> Diferentemente do colonialismo como evento/processo histórico, a colonialidade se apresenta como *estrutura* subjacente à modernidade ocidental, o seu “lado obscuro”, não apenas no que diz respeito à perpetuação do domínio econômico, político e militar das nações do Primeiro Mundo (*colonialidade do poder*), mas também à hegemonia cultural, cognitiva e espaço-temporal do Ocidente (*colonialidade do saber*), assim como à suposta diferença ontológica entre a racionalidade do ser branco, civilizado, (pós)cristão, culto, emancipado em

---

*alterar ou modificar em nada o conteúdo da mensagem evangélica?”* (grifo nosso). Na realidade, acreditamos que o conteúdo da mensagem evangélica precisa sim ser compreendido melhor à luz dos novos tempos e dos novos desafios. “O Evangelho não muda, somos nós que começamos a compreendê-lo melhor”, teria dito João XXIII poucas semanas antes de falecer.

<sup>3</sup> A noção de ‘colonialidade’ foi introduzida por Aníbal Quijano (1930-2018) num artigo enxuto e denso de 1992, com o título “*Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*”. Nesse ensaio, o sociólogo peruano afirmou que “apesar do colonialismo político ter sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, também chamada de ‘ocidental’, e as outras, continua a ser uma relação de dominação colonial” (1992, p. 12). Não se trataria, portanto, de uma simples subordinação das outras culturas à cultura europeia, mas de uma autêntica colonização do imaginário dos dominados.

relação a animalidade do ser índio/negro, selvagem, pagão, pobre, escravo (*colonialidade do ser*).

Não há e nunca houve modernidade – e tampouco pós-modernidade – sem colonialidade do poder, do saber e do ser. Não há e nunca houve modernidade – e tampouco pós-modernidade – sem domínio das almas, sem imposição de um imaginário, sem sedução das mentes, sem prepotência epistêmica, sem erradicação das identidades culturais, sem hierarquização das raças e sem negação dos outros.

O possível nexos entre essa modernidade/colonialidade e a escalada da extrema direita no mundo todo, em concomitância com uma sociedade global que se torna cada vez mais plural, expõe a dificuldade do Ocidente de lidar com a alteridade próxima, junto à ostentação autoritária do capitalismo tecnocrático com sua face desumana, excludente, perversa e sacrificial (LS 49, 52, 109; FT 18).

Evidentemente, a modernidade não é só isso e o desafio pós-moderno aponta também para a exigência de *“redefinir o progresso”* (LS 194) em vista de um outro mundo possível, onde possam caber muitos mundos. Da mesma maneira, o próprio cristianismo, *“mantendo-se fiel à sua identidade e ao tesouro de verdade que recebeu de Jesus Cristo, não cessa de se repensar e se reformular em diálogo com as novas situações históricas, deixando desabrochar sua eterna novidade”* (LS 121).

Qual poderia ser, então, a contribuição histórica da missão cristã para um futuro promissor para a humanidade, através do caminho de um reconhecimento mútuo, de um diálogo entre identidades e com as identidades negadas? Precisamos nos convencer que *“as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade”* (LS 63), e por isso é preciso convidar *“cada pessoa a assumir as próprias parcialidades, renunciando a pretensão de colocar-se no centro, abrindo-se a acolher outras perspectivas”* (SINODO DEI VESCOVI, 2024, n. 42).

Acredito ser esse um dos desafios mais importantes da atualidade, que interpela a Igreja em sua missionariedade fundamental, para que ela possa corresponder significativamente com a participação à *missio Dei* à qual é chamada.

### **Crítica à razão missionária moderna**

O primeiro passo para a comunidade cristã repensar e reformular a si mesma e à sua missão, é fazer as contar com as *“estrutura caducas”* a ser abandonadas, como dizíamos pouco antes, procurando discernir entre tradição e inovação *“novos caminhos para que chegue a todos o dom da beleza que não se apaga”* (EG 288). Uma dessas estruturas que necessitam de uma reconfiguração é o modelo moderno de missão que a Igreja adotou nos últimos séculos, que é um modelo

colonial e que tem sua conotação especial e referencial naquela que foi chamada de *missio ad gentes*.

A missão cristã moderna, assim como a própria palavra “missão”<sup>4</sup>, tem origem no século XVI junto com o colonialismo histórico, estreitamente vinculada à *expansão* europeia além-mar, à *exploração* dos recursos naturais das novas terras, à *expropriação* dos territórios dos povos originários e ao *extermínio* de seus habitantes, de suas culturas, de suas organizações sociais e de seus deuses. Essa missão, moldada em torno do paradigma da cristandade, constituiu o princípio inspirador, a estrutura, o pensamento, a cosmovisão e a ética do imperialismo ocidental. O monoteísmo bíblico, a estrutura teocrática da Igreja – e, conseqüentemente, dos impérios –, a *plenitudo potestatis* conferida ao Papa, o eclesiocentrismo salvífico, o recurso à “guerra justa”, a expectativa escatológica vinculada ao anúncio do Evangelho e à conversão de todos os povos (cf. Mt 24,14), são apenas alguns dos elementos que, desde o início, caracterizaram a empresa colonial como uma epopeia místico-religiosa, além de militar e mercantil (TORODOV, 2010, p. 12-13).

No embalo dos fermentos reformadores, foram enviados nas missões religiosos altamente motivados, capazes e bem formados no espírito humanístico da Renascença e no fervor apostólico da Contrarreforma. Esses missionários dirigiram-se a pessoas que não conheciam, considerando-as em sua dignidade fundamental como portadoras de alma e de razão, mas que não sabiam usar. Portanto, era essencial subjugar-las, educá-las, convertê-las, para que se tornassem “iguais a nós”.

Os métodos de evangelização variavam entre o diálogo intercultural e a sujeição pela força, passando pela abordagem suave, a depender do tipo de pagão com o qual se precisava lidar. No caso dos negros escravizados não havia método nenhum: todos eram cristianizados assim que eram marcados a ferro. Em todos os casos, o objetivo era sempre o mesmo: conduzir todos os povos à verdadeira religião.

Sem dúvida, o espírito messiânico das origens do cristianismo sempre acompanhou a missão das igrejas representando um dispositivo crítico em relação aos acontecimentos da história e ao próprio caminho do Povo de Deus. Todavia, testemunhos exemplares de clérigos como Antônio de Montesinos (1475-1540) e Bartolomé de Las Casas (1484-1566), que denunciaram as brutalidades dos conquistadores, não representam infelizmente o quadro geral da ação eclesial

---

<sup>4</sup> O termo ‘missão’, enquanto termo técnico aplicado a uma atividade de difusão da fé, não consta nas Escrituras, nem nos Santos Padres e se encontra apenas na teologia medieval da Trindade (ST I, q. 43), a respeito do envio (*missio*) do Filho por parte do Pai, e do Espírito por parte do Pai e do Filho. Os jesuítas foram os primeiros a utilizá-la num sentido operativo. Inácio de Loyola (1491-1556), em 1540, estabelecia para os membros de sua Companhia, além dos três votos usuais, um quarto voto *circa missiones* (a respeito das missões), que era um voto peculiar de obediência ao Sumo Pontífice, de ir prontamente a todo lugar onde fossem enviados, entre os pagãos, os hereges ou os próprios católicos.

em muitas terras fora da Europa, cuja cumplicidade com os poderes coloniais era indiscutivelmente normativa.

Com o andar do tempo, a prepotência e a opressão desumanas foram questionadas, banidas, condenadas, sem todavia jamais desaparecer. O domínio colonial, aparentemente despido de sua violência originária, foi encoberto pelas mais nobres das narrativas humanitárias. Mesmo quando no Ocidente a religião foi eclipsada pela cultura secular, a fé pela razão, a igreja pela sociedade, a providência pelo progresso, o mistério pela ciência etc., apenas os termos do discurso mudaram, mas não as regras do jogo. As relações assimétricas e hegemônicas foram até fortalecidas, com a mais absoluta convicção de que a civilização forjada pelo mundo moderno representava o fim da história e o caminho para a realização definitiva dos povos “atrasados”. No fundo, continuamos de certa forma convencidos disso, mesmo admitindo que o nosso arcabouço civilizacional ainda precisa de alguns ajustes.

Precisamos ter sempre presente as hipotecas históricas da missão – o colonialismo, o etnocentrismo e a intolerância militante – para que não reapareçam nas igrejas os velhos vícios, com a roupagem de um novo linguajar. Posicionamentos que reeditam uma teologia da cristandade colonial, desconectando a missão da identidade da Igreja, subordinando-a a premissas dogmáticas não-negociáveis, e reduzindo a ação evangelizadora a uma questão de “ardor, métodos e expressões”, estão sempre atuantes em repropor uma missão como *consequência* do ser Igreja mais do que *condição* para ser Igreja. Novas formas de colonialidade epistêmica vingam todas as vezes que a eclesiologia antecede ou incorpora a missiologia como seu apêndice pastoral.

Precisamos também ter sempre presente a diferença colonial ínsita à modernidade ocidental, que não significa viver angustiados baixo o jugo de uma culpa paralisante. A Igreja vive da missão: a Igreja foi constituída unicamente para a missão. A memória e a consciência crítica da razão missionária diante de feridas que não têm cura, devem levar-nos a uma atitude penitencial fundamental para “*descolonizar as [nossas] mentes*” (DAp 96) e poder anunciar o Evangelho não mais em termos de proselitismo e de dogmatismo, mas em termos de abertura, acolhida, diálogo (ES 37) e atração (EG 14).

A postura memorial, crítica e penitencial, talvez permita uma redefinição das relações de encontro entre diferentes povos e culturas, um caminho mais atento, mais aberto, mais gratuito, mais discreto, mais fraterno, mais dialógico e mais humano: um caminho de aprendizado discipular que nunca terminaríamos de percorrer. Se o caráter colonial da missão foi determinado pela *expansão* europeia, o caráter decolonial certamente não deverá ser o seu oposto, ou seja, a retirada estratégica e o encolhimento, e sim uma nova abertura caracterizada pela tentativa de (des)encontro com o outro: a comunidade cristã precisa sempre correr esse risco.

Passar do domínio ao encontro pressupõe respeito, reconhecimento, diálogo, hospitalidade, amizade: significa passar da ansiedade do "salvacionismo" para a calma do convívio e da partilha; do voluntarismo heroico do candidato ao martírio à simplicidade humana do hóspede e do peregrino; da sede triunfante de conquista à proximidade desarmada de quem deve pedir permissão para poder apresentar suas propostas (cf. QAm 26); da presunção de quem quer ensinar à sabedoria e à disposição de quem quer aprender. A missão hoje precisa se pautar numa "cultura do encontro" (FT 30; 215-217): para isso precisa ir além de si e de sua história, sem negá-la.

### **Ensaio conciliares de descolonização**

Essas questões não são novas para as confissões cristãs. Pelo menos ao longo de todo século XX o debate missionário e missiológico fervia nas escolas, nos estudos acadêmicos, nas revistas, nos pronunciamentos magisteriais, às sombras da crise do imperialismo europeu, das duas guerras mundiais e da consequente emancipação das colônias. Certamente, pode-se dizer que a relação entre missão e colonização foi implícita ou explicitamente o ponto central de toda a discussão, desde que foi percebida como problema estrutural para a evangelização.

No âmbito católico, o divisor das águas que abriu caminhos para uma reconfiguração da prática e do conceito de missão, foi sem dúvida o Concílio Vaticano II. Esse evento colocou em marcha um profundo processo de reforma, retomando a primeira tradição apostólica e convidando todos os cristãos a irem às fontes (*ad rimini fontes*), redescobrimo a mensagem libertadora de Jesus através de uma nova hermenêutica, redimindo as obras dos Padres da Igreja, assim como as teologias e práticas missionárias eclipsadas ao longo dos séculos.

Apresentamos aqui sete perspectivas das linhas propostas pelo Vaticano II, em tensão entre tradição e inovação, que propiciaram a possibilidade de repensar a missão colonial rumo a configuração de um outro modelo.

*Perspectiva teológica.* No lugar de reafirmar somente a necessidade da conversão a um só Deus e um só mediador, o decreto *Ad Gentes* (AG) opta por enfatizar uma missão que brota do "amor fontal do Pai" (AG 2), como um instinto, como um *jeito de ser* da própria natureza divina. Esse intuito, muda sutilmente o eixo de uma compreensão de ordem soteriológica ou eclesiológica da missão – necessidade de salvação das almas e/ou de implantação da Igreja – para uma questão de ordem eminentemente teológica: Deus é assim, Deus é missão, Deus é relação porque Deus é Amor (1Jo 4,8). A razão missionária se funda agora e principalmente não sobre a verdade dogmática de que há um só Deus e um só mediador entre Deus e a humanidade, mas sobre a adesão de fé a um Deus de

amor gratuito e incondicional que busca o ser humano, desce do céu, luta e entrega sua vida por um mundo mais humano.

*Perspectiva eclesiológica.* O Concílio reafirma também o conteúdo do dogma “*fora da Igreja não há salvação*” (LG 14; AG 7). O fato, porém, que Deus quer que todos sejam salvos (1Tim 2,4), e que proporciona essa salvação por caminhos só por Ele conhecidos (AG 9), a necessidade da Igreja não se torna tão absoluta assim. Destarte, “*tudo o que de verdade e de graça se encontra entre os gentios como uma secreta presença de Deus*”, e tudo “*o que de bom há no coração e no espírito dos homens ou nos ritos e culturas próprias dos povos, não só não se perde, mas é purificado, elevado e consumado para glória de Deus*” (AG 9), são afirmações de uma inédita abertura. A *Lumen Gentium* já havia ensaiado uma relação/distinção entre Reino de Deus e Igreja (LG 3; 5). Mais tarde se chegará à convicção amadurecida que a “*Igreja está a serviço do Reino*” e “*a realidade incipiente do Reino se pode encontrar também fora dos confins da Igreja*” (RMi 20).

*Perspectiva antropológica.* A virada conciliar, que quis uma Igreja toda voltada a “*servir o homem em todas as circunstâncias da sua vida*” (PAULO VI, 1965), levou também a uma superação de uma visão *hamartiocêntrica* de matriz agostiniana, centrada no pecado original da humanidade. Em sua volta às fontes, o Vaticano II resgatou: (1) a doutrina dos Padres gregos da *creatio in Christo*, segundo a qual a criação está marcada mais pela graça do que pelo pecado; (2) o princípio da encarnação formulado por Irineu, *quod non assumptum non sanatum*, que convidava a tomar para si toda realidade humana; (3) a perspectiva justiniana do *logos spermatikos* (AG 6, 11, 15, 22), a significar a presença atuante de Deus na história e nas culturas dos povos. Desta maneira ofereceu uma visão muito mais positiva da história, mais místico-sacramental, mais aberta e mais disposta ao diálogo.

*Perspectiva contextual.* Para o Concílio, a missão da Igreja tem uma sua geopolítica preferencial, dirigida “*geralmente a certos territórios*” (AG 6). Essa indicação poderia apontar hoje para as realidades de fronteiras ou de periferias. Se os contextos têm uma profunda relevância teológica, porque é ali que a *missio Dei* subversivamente se revela – especialmente se esses lugares são marginais, esquecidos, negados e empobrecidos – então a expressão “*missões*”, ou seja, *onde* a missão concretamente precisa se *situar*, indica âmbitos privilegiados nos quais a presença e a ação da Igreja precisa aterrissar.

*Perspectiva pastoral.* A postura fundamental do diálogo, magistralmente tratada por Paulo VI na Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964) como novo nome da missão (ES 37), impulsionará os discípulos de Cristo a conversar e conhecer as pessoas (AG 11), a anunciar o Evangelho com o testemunho de vida, o diálogo, a gratuidade, a colaborar “*com todos para estruturar com justiça a vida econômica e social*”, e a procurar

*“melhorar as condições de vida e firmar a paz no mundo”.* Nisso consiste a evangelização: *“os discípulos de Cristo, intimamente unidos com os homens na vida e no trabalho (...) promovem a sua dignidade e fraterna união (...) abrindo pouco a pouco um caminho mais pleno a Deus”* (AG 12).

*Perspectiva apostólica.* Os missionários “profissionais”, geralmente religiosos/as consagrados/as enviados/as às “terras de missão”, agora cedem o lugar de protagonistas às igrejas locais em cada contexto territorial. Ao conferir essa dignidade fundamental a *todas* as comunidades eclesiais (LG 26), o Concílio ensinava acabar com a distinção colonial entre “igreja constituída” e “igreja missionária”: a primeira enviava missionários para fundar comunidades a sua imagem e semelhança; a segunda era “criada” da primeira, custando a se emancipar para assumir a sua própria identidade. Ainda refém desta distinção, AG tende, todavia, a considerar “igreja missionária” não mais como uma etapa inicial de desenvolvimento eclesial, e sim uma dimensão estruturante de toda Igreja.

*Perspectiva sinodal.* Mesmo não sendo tratada de maneira explícita, essa dimensão está presente *“no coração da obra de renovação por ele promovida”* (CTI, 2018, 6). AG ilustra a missão como uma ação sinodal entre igrejas. A missão necessita de comunhão, de participação e de solidariedade: necessita de meios e pessoas capacitadas, de cooperação e de intercâmbio, a fim de que todas as comunidades se ajudem e ajudem sobretudo as mais pobres e marginalizadas. Desta maneira, e a partir do protagonismo missionário das igrejas locais, a missão *ad gentes* poderá se chamar de agora em diante de “cooperação missionária intereclesial”.

Em torno dessas linhas de *missio Dei*, *Regnum Dei*, humanidade, fronteiras, diálogo, igreja missionária e igreja sinodal, se tece uma reconfiguração do conceito de missão, de seu sentido, de sua relevância e de sua operacionalização, entre a tradição e os novos tempos pós-coloniais. Essas perspectivas serão estacas norteadoras que servirão para a evolução da prática e da teologia da missão nas décadas a seguir, desde a *Evangelii Nuntiandi* até o pontificado de Francisco. Não se trata de respostas às questões colocadas pela modernidade/colonialidade: trata-se muito mais de caminhos a serem trilhados junto a humanidade como peregrinos em busca da verdade, artesãos da paz e semeadores de esperança.

### **Perspectivas decoloniais para missão hoje**

O Vaticano II permanecerá um canteiro aberto de uma obra inacabada, às vezes interdita pela autoridade de turno, às vezes retomada com determinação, pujança e espírito de inovação. O evento conciliar decretou, de forma sutil mas decidida, o fim de uma cristandade segregada e fechada em si, para o começo de



uma profunda renovação espiritual e missionária, marcando a transição para uma nova época que devia incluir uma radical reforma eclesial.

Com o fim da cristandade, se foi também um modelo de missão *ad gentes* ordenado na geografia dos países cristãos, no eclesiocentrismo da salvação, na antropologia da *massa damnata* e na jurisdição de *Propaganda Fide*. A missão foi redescoberta pelo concílio muito mais como essência da vida cristã do que atividade específica da Igreja (AG 2). O Vaticano II reposicionou toda igreja local em um estado permanente de missão, resgatando a vocação missionária fundamental de todo o povo de Deus e de cada batizado e batizada.

Com o tema da “Igreja em saída”, Francisco retoma com decisão essa opção conciliar, como de alguma forma já tinham feito seus predecessores. Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*, afirmou que “evangelizar constitui a mais profunda identidade da Igreja: ela existe por evangelizar” (EN 14). João Paulo II na *Redemptoris Missio*, afirmou que a missão *ad gentes* acontece em um leque amplíssimo de situações, circunstâncias, condições, abrangendo de fato uma multiplicidade de cenários (RMi 37). Bento XVI sustentou que “o campo da missão *ad gentes* se tem ampliado notavelmente e não é mais possível defini-lo apenas em considerações geográficas ou jurídicas” (2006).

Francisco, por sua vez, chamou à atenção sobre a realidade sociocultural pós-moderna profundamente mudada:

Na época [...] era mais simples distinguir entre duas vertentes bastante claras: duma parte, um mundo cristão e, da outra, um mundo carecido ainda de ser evangelizado. Agora, esta situação já não existe. [...] Nas grandes cidades, precisamos de outros “mapas”, outros paradigmas, que nos ajudem a situar novamente os nossos modos de pensar e as nossas atitudes: já não estamos na cristandade! (FRANCISCO, 2019).

Ao constatar o fim da cristandade também se ratifica o fim de um modelo de missão: trata-se agora de se *situar* em outra realidade, o que exige por parte de todos os âmbitos eclesiais “uma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão” (EG 25).

Vivemos em um tempo de revisão total de paradigmas, no qual também a versão pós-moderna do mandato missionário (cf. Mt 28,19) está se tornando sempre mais “liquida” (MENIN, 2023): a missão diz respeito a tudo e a todos e não pode mais ser restrita a uma ação “realizada por agentes qualificados” deixando de fora o resto do povo de Deus (EG 120).

Essa operação, porém, esconde um risco: o de diluir a noção e a prática de missão a algo paradoxalmente genérico que enfraquece seu apelo profético, sua atuação destemida e seu papel desbravador. Paradoxalmente, o engajamento de cristãos em situações limites de perseguição, de marginalidade, de pobreza e de violência, estaria teoricamente no mesmo patamar da vida de um qualquer batizado,

discípulo missionário pela essência de sua vocação, que conduz uma vida ordinária sem particulares sobressaltos. Entretanto, não é a mesma coisa

O que devemos manter da tradição missionária da Igreja, para não liquidar de vez a missão *ad gentes* na missão global da Igreja, é o seu impulso de sair da nossa zona de conforto para de ir aos lugares mais afastados, mais esquecidos e mais desafiadores.

Em primeiro lugar, “missão” deve implicar sempre uma saída, um “*ad*” complementado mas não substituído por um “*inter*”, que terá diferentes matizes e graduações, entre uma dimensão mais intersubjetiva e uma mais transcultural, entre um nível mais próximo e um alcance mais remoto. Sair do próprio mundo nunca foi fácil para ninguém e nem tão espontâneo como podemos pensar: sair é sempre um exercício que exige um desprendimento radical e uma tremenda transcendência de si, do próprio mundo de relações e da própria cosmovisão.

Em segundo lugar, essa saída “*não significa correr pelo mundo sem direção nem sentido*”, e sim “*sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas*”, e sempre com atenção de “*quem ficou caído à beira do caminho*” (EG 46). A palavra “missão” precisa apontar sempre de maneira ousada e destemida para uma situação extrema, última, fronteira, marginalizada, que as discípulas e os discípulos missionários são chamados a alcançar. Não se faz missão em qualquer lugar: a missão exige uma saída dos próprios âmbitos identitários e socioculturais, rumo a lugares outros e a interlocutores privilegiados, “até confins da terra” (At 1,8) e até os extremos do humano.

Esses confins, nesse nosso mundo globalizado pós-moderno, aparentemente sem confins, assumem três características complementares: o confim pode ser uma margem de um âmbito territorial e social, uma *periferia* onde as pessoas estão longe do centro, mas de alguma forma fazem parte do mesmo contexto sociocultural; o confim pode ser uma *fronteira*, um limiar, uma linha divisória entre dois territórios, dois mundos, duas culturas, que define identidades/pertencas distintas; o confim pode ser um *horizonte* que se abre à nossa frente como algo desconhecido, como um caminho novo, como um espaço vasto e inexplorado.

### *Habitar as periferias*

Em primeiro lugar, a missão acontece nas periferias territoriais, ambientais e existenciais que estão à margem de um contexto sociocultural. As periferias são lugares distantes do centro, lugares de luta pela vida, lugares de exclusão, marginalização, violência, mas também lugares de sabedorias, misturas religiosas e multiculturais, novas subjetividades, novas relações, novas cosmovisões, como a Galileia onde Jesus morava, e onde hoje moram as vítimas e os sobreviventes de “*um sistema social e econômico injusto na sua raiz*” (EG 59). A missão, ontem como hoje,

precisa se *situar* nestes contextos, para que a Igreja vivencie um *deslocamento* fundamental em sua percepção do mundo<sup>5</sup>, assumindo um compromisso evangélico com os pobres e um engajamento na construção de mundo mais justo, fraterno e solidário. Trata-se de uma opção ética, que implica, por sua vez, uma *ótica*, um desapego fundamental em termos de perceber e questionar a realidade do ponto de vista das vítimas e dos crucificados de hoje.

Toda ação evangelizadora da Igreja, estendida a todas as nações até os confins da terra, acaba necessariamente por aterrizar numa realidade última, concreta, extrema, esquecida, excluída e marginalizada. Nela a Igreja, antes de querer se tornar “casa dos pobres” (Dap 8; 524), é chamada a entrar na casa dos pobres, como peregrina, aprendendo a ser uma Igreja pobre como desejava Medellín: “*a pobreza da Igreja e de seus membros deve ser sinal e compromisso: sinal do valor inestimável do pobre aos olhos de Deus; compromisso de solidariedade com os que sofrem*” (DM XIV, 7).

Isso implica necessariamente um processo de aproximação que leva a habitar as periferias, tecendo vínculos de amizade com as pessoas (cf. Dap 398), *sentipensando* a partir do chão dos marginalizados, *corazonando* com o coração deles, partilhando sua cosmovisão, vivendo intensamente seu cotidiano. Em outras palavras, deixar que a periferia habite em nós.

“Habitar” significa pertencer, embrenhando-se, tocar com mão o desencanto, as divisões, os conflitos e as lacerações produzidas pela diáspora fronteiriça, enraizada na história, no corpo e no cotidiano de quem vive na carne a violência colonial. As periferias não são um lugar fácil de se viver, pois nesses confins do humano as enviadas e os enviados de Jesus são chamados penitencialmente a descalçar-se e a desaparecer, vivendo e aprendendo a se tornar próximos a condições de esquecimento, de injustiça e de invisibilidade.

Esse êxodo não exige apenas uma grande generosidade e uma tremenda ousadia. Impele sobretudo a adotar uma profunda humildade feita de escuta, de atenção, de acolhida, de respeito, de reconhecimento e de serviço, para que possa emergir a voz silenciada dos invisíveis, dos descartáveis e dos excluídos, seus anseios e seus desejos de se tornarem sujeitos da própria história, e com isso “*despertar a*

---

<sup>5</sup> A esse respeito, Francisco afirmou em entrevista a Antonio Spadaro: “Estou convencido de uma coisa: as grandes mudanças da história aconteceram quando a realidade foi vista não a partir do centro, mas a partir da periferia. É uma questão hermenêutica: se compreende a realidade somente se a olharmos a partir da periferia, e não se o nosso olhar for colocado num centro equidistante de tudo. Para entender de verdade a realidade devemos mudar da posição central de calma e tranquilidade e nos dirigir rumo a uma área periférica. Estar na periferia ajuda a olhar e entender melhor, a fazer uma análise mais correta da realidade, distanciando-nos do centralismo e das abordagens ideológicas. Portanto, não serve ser o centro de uma esfera. Para entender devemos ‘deslocarmos’, olhar a realidade a partir de diversos pontos de vista” (SPADARO, 2013, p. 474).

*esperança no meio às situações mais difíceis, porque, se não há esperança para os pobres, não haverá pra ninguém”* (PG 67; DAp 395).

A missão cristã deve promover mais do que nunca uma profunda e radical “cultura da vida compartilhada” (LS 213), comprometendo-se a desmascarar toda ideologia e teologia da dominação, desenvolvendo ferramentas que ajudem a identificar posturas hegemônicas, inclusive a própria, propondo caminhos pacíficos de descolonização, colocando-se a serviço das causas de libertação dos povos subalternos como uma aliada confiável.

Passar do domínio ao encontro pressupõe respeito, reconhecimento, diálogo, hospitalidade, amizade: significa passar da ansiedade do “salvacionismo” para a calma do convívio e da partilha; do voluntarismo heroico do candidato ao martírio à simplicidade humana do hóspede e do peregrino; da sede triunfante de conquista à proximidade desarmada de quem deve pedir permissão para poder apresentar suas propostas (cf. QAm 26); da presunção de quem quer ensinar à sabedoria e à disposição de quem quer aprender.

### *Cruzar fronteiras*

Diferentemente das periferias que pertencem a um contexto sociocultural como realidade marginalizada, as fronteiras constituem a linha de divisa entre dois mundos. Se a periferia é o lugar do (des)encontro com o pobre, a fronteira é o lugar do (des)encontro com o outro, sem que esse outro deixe, na maioria das vezes, de ser pobre. Contudo, como dizia o antropólogo jesuíta Xavier Albó, o problema da pobreza “é algo muito distinto da luta do outro para ser reconhecido como outro” (TEIXEIRA, 1991, p. 104).

As fronteiras apresentam-se em suas ambivalências entre a tutela da própria identidade/pertença e a abertura à alteridade/diferença em seus múltiplos matizes. As fronteiras unificam e ao mesmo tempo distinguem, representando o limite dentro do qual somos determinados, e o lugar de contato, de trânsito, de interação, de possibilidade, de oportunidade para criar vínculos.

No mundo globalizado pós-moderno, a palavra “fronteira” assume um sentido polissêmico e polivalente, cujas nuances linguísticas, culturais, sociais, econômicas e ideológicas se reproduzem com naturalidade e de maneira articulada em todos os aspectos da vida cotidiana, na organização das sociedades, nas relações internacionais e até nas igrejas.

Essas fronteiras, tornam-se muitas vezes muros reais e cruéis para milhões de migrantes e refugiados, assim como cercas intransponíveis, simbólicas, imaginárias por outros tantos milhões de excluídos, classes sociais, segmentos ideológicos,

grupos de interesses, culturas, raças, gêneros, gerações, religiões e todo tipo de diferença.

Essas paredes verticais, uma vez derrubadas, podem se transformar em pontes para proporcionar lugares de encontro e reciprocidade, de diálogo e participação, passagem para ir e vir, construindo novos laços e novas relações. A missão, portanto, é chamada a cruzar as fronteiras e promover uma “cultura do encontro” (FT 30, 215; EG 220; QAm 22). Cruzar não significa apenas atravessar, transpor, passar, mas também tecer, entrelaçar, juntar. Para isso é necessário habitar a linha fronteira para conectar uma história com o outro lado da história, as conquistas emancipatórias de uma civilização com as feridas dos povos que foram crucificados, empobrecidos, silenciados, descartados e negados.

Não se trata de cair na proposta distópica de um “mundo sem fronteiras”, concebido de mão única pela hegemonia neoliberal, mas de propor na contramão uma perspectiva de “fronteiras abertas”, que preservem identidades e memórias, e ao mesmo tempo fomentem diálogos, intercâmbios, cooperações e integrações.

Cruzar fronteiras para as nossas igrejas significa uma profunda conversão interior, assim como foi para as primeiras comunidades cristãs: compreender que os “outros” – os pobres considerados pecadores, os samaritanos considerados “impuros”, os tementes a Deus considerados “impedidos”, os pagãos considerados “idólatras” – pudessem ser também merecedores das promessas de Deus ao seu povo, sem se converter ao judaísmo (At 10,34.44; 11,17). Da mesma forma, nossas comunidades eclesiais, se quiserem ser aliadas da *missio Dei*, precisam ir às fronteiras de seus saberes, de suas compreensões, de suas pretensões, de suas certezas, e buscar novos caminhos de evangelização de si e dos outros, encontrando verdadeiramente os outros: “*cada vez que nos encontramos com um ser humano no amor, ficamos capazes de descobrir algo de novo sobre Deus*” (EG 272).<sup>6</sup>

### *Abrir caminhos*

Enfim, a palavra “confins” pode apontar para os horizontes de um movimento de evolução, de expansão, de avanço, de descoberta que nos projeta para o inesperado. A Igreja está a serviço de uma humanidade a caminho sempre mais além, comprometida com o anúncio de um Reino que há de vir, “*que é o mesmo que dizer,*

---

<sup>6</sup> O documento *Diálogo e Anúncio* (1991) afirma: “A plenitude da verdade recebida em Jesus Cristo não dá aos cristãos, *individualmente*, a garantia de terem assimilado de modo pleno essa verdade. Em última análise, a verdade não é algo que possuímos, mas uma pessoa por quem nos devemos deixar possuir. Trata-se, portanto, de um processo sem fim. Embora mantendo intacta a sua identidade, os cristãos devem estar dispostos a aprender e a receber dos outros e por intermédio deles os valores positivos das suas tradições” (DA 49, grifo nosso). Acredito que hoje esse “individualmente” possa ser tranquilamente tirado.

*‘mundo novo’, novo estado de coisas, nova maneira de ser, de viver, de estar junto com os outros, que o Evangelho inaugura”* (EN 23). Para onde está se movendo hoje a sociedade mundial, para qual finalidade, para qual meta, para qual horizonte?

O mundo globalizado pós-moderno parece ter perdido de vista seu horizonte, reduzindo suas expectativas, encolhendo seus sonhos e suas esperanças, vivendo de objetivos fragmentários a curto prazo: *“a história – diz Francisco – dá sinais de regressão”* (FT 11) diante da crise climática global (LD 5), do crescente paradigma tecnocrático (LD 20), do domínio antropocêntrico (LS 115), da decadência ética, cultural e espiritual da modernidade (LS 119), da sensação de incerteza e de medo pelo futuro (FT 29), do aumento do individualismo (FT 105), do enfraquecimento do sentimento de pertença (FT 30) com consequente aumento da agressividade, do ódio, da violência, das guerras e das divisões (FT 44).

A ascensão da extrema direita populista, que encontra no cristianismo mais conservador e integralista um aliado fanático e militante, lança perspectivas ainda mais sombrias sobre o presente e o futuro do mundo, em prol da ganância de um capitalismo sempre mais devorador e sem limites.

Contudo, para os discípulos missionários *“nada do humano pode lhe parecer estranho”* (Dap 380). Francisco convida continuamente a Igreja a superar a tentação de se fechar, de se encolher e de tratar de forma reativa os problemas complexos que surgem no mundo de hoje. Ao contrário, é preciso sair, criar hábitos proativos (FRANCISCO, 2013), discernir certamente, mas caminhando na esperança e *“se abrindo aos grandes ideais que tornam a vida mais bela e digna”* (FT 55).

Em primeiro lugar, é necessário testemunhar, buscar e promover os valores fundamentais que vão além de qualquer consenso e de qualquer transformação cultural, *“como valores transcendentais aos nossos contextos e nunca negociáveis”* (FT 211), como é o caso da dignidade inalienável da pessoa humana e do bem comum. Poderá crescer, sem dúvida, a nossa compreensão do seu significado e importância, mas nunca podemos abrir mão deles.

Em segundo lugar, é preciso se abrir aos horizontes universais dos povos, das culturas e dos saberes, a tudo e a todos, ao novo, ao desconhecido, ao subversivo, nos diversos âmbitos da vida, no avanço da ciência e da tecnologia, no âmbito da arte, da comunicação e das expressões culturais, no campo religioso e espiritual, no plano político e econômico, na emergência de novas identidades que reivindicam reconhecimento e cidadania. Isso implica ter um *“coração sem fronteiras, capaz de superar as distâncias de proveniência, nacionalidade, cor ou religião”* (FT 3), capaz de se libertar de *“todo desejo de domínio sobre os outros”* (FT 4).

Não se trata de promover um universalismo abstrato, mas deixar de cuidar só de si e pensar em termos de família humana (FT 141). O fundamento é simplesmente o humano: *“dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa,*

*sempre e em qualquer circunstância*” (FT 106). Uma missão que derruba muros e constrói pontes, busca sempre uma inserção no local em comunhão com o global (FT 142) e uma interligação entre as dimensões pessoal, relacional, social e cósmica (LS 91, 117, 138, 240). Habitar uma fronteira não significa absolutizar uma causa local identitária, mas lutar contra *todas* as formas de dominação, comprometendo-se com as causas maiores, com o cuidado da Mãe Terra, com a solidariedade com outros povos, com a paz e a justiça entre todas as nações.

Neste sentido, o horizonte indígena do “bem-viver”, contrariamente à perspectiva capitalista, competitiva e antropocêntrica do “bem-estar”, tem muito a nos ensinar: uma vida em harmonia pessoal, comunitária, cósmica, caracterizada pela profunda interligação entre a natureza, os seres humanos, os seres espirituais e o Ser supremo. O bem-viver aponta um caminho contra-hegemônico para a plenitude, numa vida simples e austera, bem como para uma “cultura do cuidado” do meio ambiente entre pequenos gestos e grandes estratégias (LS 229, 231). *“Os povos indígenas podem ajudar-nos a descobrir o que é uma sobriedade feliz”,* bem como *“o cuidado responsável da natureza que preserva os recursos para as gerações futuras”* (QAm 71): nesses quesitos precisamos ser catequizados por eles.

## **Conclusão**

Olhando para a história recente da conquista do mundo pelo Ocidente, pode certamente parecer ousado – ou ingênuo – pensar em uma missão cristã em perspectiva decolonial.

Contudo, o Vaticano II abriu caminhos para dispor nossas mentes, nossos corpos, nossas práticas e nossas instituições, a implementar processos que desafiam as ideias dominantes que servem de base às lógicas de poder. Esses processos, provavelmente, não serão suficientes para neutralizar toda diferença colonial, mas poderão contribuir a enfraquecer as relações de desigualdade que impregnam a sociedade global e que estão interiorizadas em nós.

A missão, por seu lado, é chamada a mudar profundamente, por um viés contra-hegemônico, se situando mais no âmbito das relações do que das ações: as discípulas e os discípulos missionários precisam se acalmar, se sentar, correr menos, gastar tempo com as pessoas, confraternizar, cuidar da vida e das chagas dos crucificados. A despeito de toda tecnologia de informação e comunicação e de suas fascinantes evoluções, *“a rede de comunicação da fé deve ser humana para que a mensagem chegue até os corações das pessoas”*, dizia Paulo VI (1969). Se tem uma coisa que diz respeito à *missio Dei*, é que ela continuará a precisar do calor do ser humano e da entrega do missionário.

Pois, há uma maneira muito simples para as pessoas encontrarem Jesus, que é através das nossas pessoas, do nosso abraço, do nosso testemunho, da nossa escuta, do nosso silêncio e das nossas palavras. Depois com o caminhar eclesial, Jesus se revela mais profundamente na comunidade, na Palavra, nos sacramentos, na oração, na devoção e tudo mais, mas inicialmente Ele é anunciado pela proximidade, pela ternura e pelo encontro. Nisso não há nenhum proselitismo: isso é puro coração e pura paixão.

Essa missão que habita as periferias, que derruba muros e cruza fronteiras, que abre caminhos até os confins da terra, diz respeito à Igreja que somos e à Igreja que queremos ser: uma Igreja que caminha, que evangeliza e é evangelizada, que cresce e amadurece na medida que se abre autenticamente ao diálogo com os pobres e os outros. É a missão que faz a Igreja e não o contrário: a missão vem sempre em primeiro lugar. Por isso, nessa aventura da missão o importante não será o que seremos capazes de realizar, mas que Igreja seremos capazes de ser.

## Abreviaturas e siglas

AG	Ad Gentes
DA	Diálogo e anúncio
DAp	Documento de Aparecida
EG	Evangelii Gaudium
EN	Evangelii Nuntiandi
ES	Ecclesiam Suam
FT	Fratelli Tutti
LD	Laudate Deum
LG	Lumen Gentium
LS	Laudato Sí
PG	Pastores Gregis
QAm	Querida Amazonia
RMi	Redemptoris Missio

## Referências Bibliográficas

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE.  
**Documento de Aparecida.** Texto conclusivo. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2008.

BAUMANN, Zygmunt. **Tempo Líquidos.** Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.



BENTO XVI. **Discurso aos participantes do Congresso dos 40 anos do decreto Ad gentes**. Roma, 11 março 2006. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/march/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060311\\_ad-gentes.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060311_ad-gentes.html)>. Acesso: 12/01/2025.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Roma, 2018. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html)>. Acesso: 09/01/2025.

FRANCISCO. **Discurso do Papa Francisco à Cúria Romana na Apresentação de Votos Natalícios**. Roma, 21 de dezembro de 2019. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco\\_20191221\\_curia-romana.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html)>. Acesso: 13/01/2025.

\_\_\_\_\_. **Discurso do Santo Padre aos bispos responsáveis do Conselho Episcopal Latino-Americano por ocasião da Reunião Geral de Coordenação**.

Rio de Janeiro, Domingo, 28 de julho de 2013. Disponível em:

<[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco\\_20130728\\_gmg-celam-rio.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html)>. Acesso: 14/01/2025.

JOÃO PAULO II. **Discurso na abertura da XIX Assembleia do CELAM**. Port au Prince, Haiti, 9 de março de 1983. Disponível em:

<[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19830309\\_assemblea-celam.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html)>. Acesso: 10/01/2025.

KAVUNKAL, Jacob; TAUCHNER, Christian. **Mission beyond Ad Gentes**. A symposium. Siegburg, Germany: Franz Schmitt Verlag, 2016.

MENIN, Mario. La missione liquida, un’opportunità per il Vangelo. **Missione Oggi**. Brescia, n.6/2023, p. 43-44, nov./dez. 2023.

PAULO VI. **Discurso do na última sessão pública do Concílio Vaticano II**. Roma,

7 de dezembro de 1965. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19651207\\_epilogo-concilio.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html)>. Acesso: 09/01/2025.

\_\_\_\_\_. Udienda generale. Roma, 6 de agosto de 1969. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19690806.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690806.html)>. Acesso: 09/01/2025

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**. Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992).

SINODO DEI VESCOVI. **Documento finale della XVI Assembleia Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi**. Seconda Sessione (2-27 ottobre 2024).

Disponível em:

<[https://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20241026\\_doc-final-sinodo2024-chiesa-sinodale\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20241026_doc-final-sinodo2024-chiesa-sinodale_it.html)>. Acesso: 07/01/2025.

SPADARO, Antonio. Entrevista a Papa Francesco. **La Civiltà Cattolica**, Roma, v. III, n. 3918, p. 449 - 477, 19 set. 2013. Disponível em: <<https://www.laciviltacattolica.it/wp-content/uploads/2013/09/SPADARO-INTERVISTA-PAPA-PP.-449-477.pdf>>. Acesso: 5 fev. 2019.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org.). **Teologia da Libertação**. Novos desafios. São Paulo: Paulinas, 1991.

TORODOV, Tzvetan. **A conquista da América**. A questão do outro. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.