

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

RITA DE CÁSSIA RIBAS CAMPOS

**A PRÁTICA DO CONSELHO
INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) À
LUZ DA METODOLOGIA DE
APROXIMAÇÃO DE CULTURAS E
INCULTURAÇÃO DE PAULO SUESS**

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Orientador

Porto Alegre
2010

RITA DE CÁSSIA RIBAS CAMPOS

**A prática do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) à
luz da metodologia de aproximação de culturas e
inculturação de Paulo Suess**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre

2010

Rita de Cássia Ribas Campos

**"A PRÁTICA DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) À LUZ DA
METODOLOGIA DE APROXIMAÇÃO DE CULTURAS E INCULTURAÇÃO DE PAULO
SUESS."**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 21 de dezembro de 2010, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
(Orientador)



Prof. Dr. Urbano Zilles



Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch

Para todos os povos da grande Pachamama.

RESUMO

A reinterpretação do Evangelho através do paradigma da inculturação na prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em Paulo Suess consiste num método que visa a descolonização, promovendo a libertação dos Povos em suas culturas, oprimidos pelos sistemas neo-colonialista e monoeclesial. A aproximação de culturas e do diálogo interreligioso exige do missionário, despojamento e *kenose*. Nos documentos das assembleias nacionais do CIMI, há afinidade com o paradigma da inculturação. Questões eclesiais mais pontuais requerem maior profundidade nas discussões internas do CIMI para fazer valer a aproximação respeitosa e amorosa, que é pressuposto para o diálogo interreligioso, multicultural e pluriétnico.

Palavras-chave: Alteridade. Aproximação. Cultura. Descolonização. Diálogo interreligioso. Inculturação. Libertação. Missão.

ABSTRACT

The reinterpretation of Gospel through the inculturation paradigm in the practice of the Indigenous Missionary Council (CIMI) in Paulo Suess, consists in a method, which aim is the decolonization, promoting the liberation of Peoples in their cultures, oppressed by neocolonialists and monoeclesial systems. The connection to cultures and inter-religious dialog, need the missionary to bow down and *kenosis*. In the documents from CIMI's National Assemblies, there is affinity with the inculturation paradigm. Ecclesial question, which are more punctual, requires deepness in internal debates of the CIMI, in order to make true respectful and friendly connection as a condition for an inter-religious and multicultural dialog.

Key-words: Culture. Decolonization. Inculturation. Inter-religious dialog. Liberation. Mission. Otherness. Rapprochement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. PRESSUPOSTOS PARA A INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO NA RELAÇÃO COM O OUTRO	11
1.1. PROJETO HISTÓRICO DOS OUTROS. QUEM É O OUTRO PARA PAULO SUESS?.....	11
1.2. CONCEITOS DE CULTURA	18
1.2.1. Conceito erudito de cultura	18
1.2.2. Conceito de classes	19
1.2.3. Conceito análogo de cultura.....	20
1.2.4. Visão setorial	21
1.2.5. Ideologia do evolucionismo equipara “cultura” e “processo civilizatório”	21
1.2.6. Cultura como sacrifício.....	22
1.2.7. A cultura de massa	23
1.2.8. Cultura humana	23
1.2.9. Conceito integral de cultura ou ecossistema humano	23
1.3. FORMAS DE APROXIMAÇÃO CULTURAL	25
1.4. APROXIMAÇÃO E INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO	28
1.4.1. O que é inculturação?.....	29
1.4.2. Aproximação como diálogo de culturas e inculturação do Evangelho	36
2. A PRÁTICA DO CIMI: UMA MEMÓRIA HISTÓRICA	38
2.1. A MISSÃO ANTES DO CIMI.....	40
2.1.1. A missão no Brasil colonial do padroado.....	45
2.1.2. A missão da igreja: o projeto romano	48
2.1.3. O divisor de águas do Vaticano II.....	53
2.2. AS RAZÕES E OS OBJETIVOS INICIAIS DO CIMI	56
2.2.1. A CNBB e o surgimento do CIMI	58
2.2.2. Os missionários e os líderes indígenas na “aldeia grande”	66
3. A PRÁTICA DO CIMI À LUZ DA METODOLOGIA DE APROXIMAÇÃO DE CULTURAS	72
3.1. Textos Fundantes.....	72
3.2. O papel das assembleias nacionais	77
3.3. Características de mudanças.....	84
CONCLUSÃO	98
BIBLIOGRAFIA	102
Anexos	109

INTRODUÇÃO

Eric Hobsbawm, em sua admirável síntese da história do século XX, adverte para um mundo mais habitável, no qual todas as pessoas vivam dignamente. Um “mundo“ inédito e ainda não experimentado. Segundo Hobsbawm, “se é para ter algum futuro aceitável, a humanidade precisa mudar e isto não pode acontecer simplesmente prolongando o passado ou o presente”.¹

Visualizar esse mundo inédito é permitir-se experimentar novos caminhos para chegar a ele. Neste plano, os povos indígenas do Brasil e da América Latina estão dando lições para todos nós. As contribuições para experimentar os caminhos novos vieram de muitas fontes: políticos, estudantes, religiosos, revolucionários, movimentos sociais, dentre os quais o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

O mundo para todos não pode ser o mundo do capital sobre o trabalho, do mercado acima das necessidades humanas, das grandes potências sobre as pequenas nações, do Estado sobre os cidadãos, nem tampouco de uma Igreja monoeclesial que desconsidera a alteridade do Outro. O indígena é uma minoria nessa imensidão de pobres, no entanto é Outro, possuidor de culturas, mas também marginalizado pela sociedade.

A lógica de acumulação é de subordinação, de exclusão e de eliminação, que leva os projetos populares e os projetos indígenas a essa subordinação cercados por quatro latifúndios, conforme Sues: o latifúndio da terra, do capital

¹ Cf. HOBBSAWM, Eric, apud, ARELLANO, *As Raízes do Fenômeno Chiapas*, 2002, p. 7.

financeiro, dos meios de comunicação e o latifúndio do saber.² É uma lógica perversa que suborna a política e a polícia, como a cultura e a religião.

No entanto, se o “novo” causa estranheza e as forças contrárias muitas vezes ofuscam esperanças, também vislumbram novas possibilidades. O grande impasse, ao qual nos defrontamos, é a acomodação ou inércia, resistindo à mudança ou defendendo-se com pequenos paliativos que não vão à raiz das questões.

Diante dessa realidade, torna-se relevante aprofundar a prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess. Pensar como ela vem contribuindo para a libertação desses povos que, ao longo da história latino-americana, sempre foram espoliados, explorados e subordinados ao poder hegemônico, quer seja no campo político, econômico ou religioso.

A presente dissertação é o resultado de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema: A prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess. Busca a reflexão sistemática sobre tal metodologia a partir do pensamento do teólogo Paulo Suess, que é um dos principais representantes da teologia da inculturação e do diálogo interreligioso. Contamos com textos de outros autores para confrontar com seu pensamento, paralelamente com a prática do Conselho Indigenista Missionário a partir dos relatórios de suas assembleias, materiais de comunicação como o *Porantim*³ e outros subsídios que contribuíram para a presente reflexão.

O teólogo Paulo Suess é assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário e atualmente professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (Itesp), onde administra aulas na área de Pós-graduação em

² Cf. SUESS, Paulo, *Causa Indígena e Fórum Social Mundial 2003*. REB 251, 2003, p. 699.

³ Id., *A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972-1992*. REB 44, 1984, p. 521. O jornal *Porantim*, a partir de 1982, passou a ser editado pelo secretariado nacional, em Brasília, substituindo o *Boletim do Cimi*. Na língua da nação indígena Sateré-Mawé, *Porantim* significa remo, arma, memória.

Missiologia.⁴ Esse contexto explica as motivações e a razão da escolha do referido teólogo para o presente estudo.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Seu objetivo está pautado na mística de fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade diante das agressões do modelo neoliberal. Apóia o protagonismo dos povos indígenas, intervindo na sociedade como aliado, fortalecendo o processo de autonomia desses povos, na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular (no sentido de protagonismo e gerenciamento da suas vidas e dos seus projetos históricos) e democrático.

O pensamento de Suess vem contribuindo para a prática da missão dos missionários e militantes da causa indígena. Cada vez mais, ele questiona as práticas dominadoras, seja do Estado, da Igreja ou de qualquer poder hegemônico. Sua influência contribui na construção intersubjetiva e intercultural para o diálogo entre as culturas, permitindo ao sujeito posicionar-se no lugar do Outro. É o encontro do fariseu com o samaritano (*Lc 10,25-37*).

No diálogo intercultural o reconhecimento da diferença não se torna prática de indiferença, o diferente não é indiferente, mas no horizonte universal as causas particulares das minorias étnicas são causas universais.⁵

⁴Cf. Curriculum Vitae, disponível em <http://paulosuess.blogspot.com/>, acesso em 31/10/2010. Possui graduação em Teologia pela Universidade de Muenchen (1964) e doutorado em Teologia Fundamental pela Westfaelische Wilhelms-Universitaet Muenster (1977). Atualmente é professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP) no curso de pós-graduação em Missiologia. É assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), do Conselho Missionário Nacional (Comina) e professor convidado de várias instituições acadêmicas nacionais e internacionais, atuando principalmente nas seguintes áreas: missiologia, história, cultura, religiosidade popular, pastoral.

⁵ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 77.

No primeiro capítulo trataremos os conceitos básicos, de cultura, inculturação e alteridade, para analisarmos a metodologia de aproximação e de diálogo entre culturas e diálogo interreligioso, a partir dos projetos históricos dos Outros-indígenas.

No segundo capítulo, faremos breve memória histórica da missão da Igreja no Brasil, antes do CIMI, as motivações e a mística que culminam com a fundação do Cimi, como também, para entendermos os processos de mudança na caminhada do CIMI, que toma nas mãos a realidade dos indígenas solidarizando-se com eles.

No terceiro capítulo buscaremos um entendimento sobre a prática do CIMI, frente à metodologia de aproximação de culturas e de inculturação. O confronto da memória histórica e da metodologia, segundo Paulo Suess, possibilitará entendermos as linhas de ação do CIMI e as razões de sua natureza. Como Bartolomeu de Las Casas, que ao conhecer o Novo Mundo, descobriu o Outro e passou a estimá-los, apreciá-los nos seus valores humanos realçados por seus sofrimentos.⁶

Os relatórios das Assembleias Gerais do CIMI são fontes necessárias para o entendimento do pensamento de Paulo Suess, o que determina as prioridades e linhas de ação nos 38 anos de existência do CIMI.⁷ A terra como fonte de vida, direito inalienável dos povos indígenas, é elemento unificador de suas lutas e do próprio trabalho do CIMI.⁸

Por fim, na conclusão, destaca-se a importância de poder aprofundar o tema da inculturação e do diálogo intercultural e interreligioso que o autor apresenta. Os desafios permanecem, sem a pretensão de esgotar a reflexão.

⁶ Cf. JOSAPHAT, Carlos, *Lãs Casas, Deus no outro, no social e na luta*. 2005, p. 7.

⁷ PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 229-318.

⁸ Cf. PLANO DE PASTORAL, 2009, p. 20.

1. PRESSUPOSTOS PARA A INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO NA RELAÇÃO COM O OUTRO

Historicamente, a vida dos povos indígenas foi contada pelo outro, pelo colonizador, pelo missionário, pelo poder hegemônico. Suess sugere que a história dos povos indígenas seja contada por eles. Não necessariamente escrita, mas relatada. Afirma que a categoria da alteridade não é suficiente para caracterizar a questão cultural. Na visão do indígena, o colonizador também era o outro. Então, quem é o Outro? Esse Outro tem história? Tem projetos?

1.1. PROJETO HISTÓRICO DOS OUTROS. QUEM É O OUTRO PARA PAULO SUESS?

Na opinião de Suess, recuperar a memória histórica é ‘boa notícia’ é também garantir o futuro. As lutas de resistência demonstram a força e a energia propulsora da vida contra a dependência monocultural da chamada “civilização” mercantilista e tecnológica. Não podemos negar a imensa diversidade cultural nas Américas, cerca de 49 milhões de indígenas. Como exemplos de lutas de resistência e de recuperação da memória histórica, o autor cita o México e Equador.⁹

A *Lumen Gentium* (n.16) fala da abrangência do plano de Deus para aqueles, que, sem culpa, ignoram o Evangelho. Nesta ótica, o autor questiona a relevância da presença missionária somente dentro da Igreja. Historicamente, considerando a agressão cultural praticada por missionários que estiveram ao lado do colonizador e da civilização, perguntamo-nos qual é a legitimidade da

⁹ Cf. SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, p. 12 e 13.

presença missionária em nossos dias? Como aprofundar a opção pelo Outro por meio de uma opção mais ampla da evangelização, que contemple as diferentes faces humanas a partir da cultura e dos projetos históricos? Faces indígenas, quilombolas, sem-terra, sem-teto, ciganos, descendentes europeus empobrecidos, pequenos agricultores, migrantes climáticos e tantos outros que compõem a face latino-americana. Essas questões indicam novos eixos de evangelização pautados na gratuidade, na fraternidade e na integridade cultural contrapondo-se ao paternalismo e à parcialidade social. Suess não economiza palavras apontando lacunas na missão da Igreja. Afirma que o cenário da missão enfrenta velhos e novos desafios de ordem teórica e prática.¹⁰

Ao se reportar para as discussões do lugar epistemológico da realidade e da penitência em Santo Domingo, Suess afirma que o espírito de cristandade não foi totalmente banido da eclesiologia e da pastoral. Podemos perceber a sutileza do autor ao questionar como é possível fazer a missão avançar, no testemunho e no anúncio do Evangelho, sem reis católicos, sem padroado da Igreja, sem cristandade romantizada e sem operariado cristão? Seria o presente revestido de nova roupagem da cristandade romantizada?

Evangelho e culturas são projetos complementares de vida, porém, de ordem distinta. Os dois eixos apostam na continuidade da vida coletiva e na emancipação da fatalidade da sorte, do determinismo biológico e da arbitrariedade dos poderosos.¹¹ Mas o Evangelho precisa das mediações culturais para ser relevante e dar significado para a humanidade. A presença inculturada é de proximidade ao projeto popular. Exige presença de compaixão, diálogo e gratuidade, pois o Evangelho pertence à ordem da gratuidade, enquanto as culturas ao campo da necessidade.

O grande desafio para a missão da boa nova é desvincular a evangelização de práticas de colonização e colocar a história da salvação dentro do projeto e da realidade de cada povo. Realidade com dupla face: a miséria social e a riqueza pluricultural e multiétnica. O autor esclarece que o

¹⁰ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 15.

¹¹ Id., 1995, p. 16.

Outro não é extensão dos pobres e suas causas são mais amplas que a causa dos pobres. O Outro (indígena) é possuidor de culturas, de história, é a riqueza que se mistura com a pobreza. Suess sugere repensar o conceito de cultura, redimensionar a relação entre culturas, Evangelho e fé e contextualizar a presença evangelizadora das Igrejas.¹² A grande característica deste continente não é a sua pobreza, mas a sua riqueza cultural.

Interessante notar a insistência de Suess para o protagonismo dos Outros (indígenas) e para a sua cidadania eclesial. Não é possível pensar a inculturação a partir de uma eclesiologia monocultural. A inculturação desafia a cidadania pluricultural. Deus permitiu que em cada cultura emergissem partes de sua verdade. E insiste na urgência do cristianismo em descobrir sua capacidade de entrar na vida de cada povo e de construir a sua unidade, considerando a identidade dos povos e dos grupos sociais. A expressão de Deus e do ser humano se revela e se comunica em chave cultural. Em Santo Domingo, a cultura revelou-se como 'elemento englobante' projetando-se sobre a Nova Evangelização e a Promoção Humana.¹³

A evangelização inculturada não é neutra, pois, conforme Suess é um ato político. Seu argumento vem da parábola do bom samaritano (*Lucas 10,25-37*), Jesus responde que é a partilha com os pobres e à prática do samaritano junto ao pobre caído que irá fazer a diferença. Portanto, o compromisso político com a 'vida eterna' se revela na proximidade e na partilha junto ao Outro.

Para Suess não interessa o Outro em si, mas o Outro enquanto pobre e com suas culturas próprias. Chama a atenção para a questão social interligada à questão cultural. Percebe-se que a categoria da alteridade acrescenta ao pobre genérico algo essencial, sua cultura. É isto que lhe dá identidade e o situa no tempo histórico e espacial. A pobreza em si é consequência da

¹² Optou-se em manter a grafia de Outro com letra maiúscula, conforme cita o teólogo Paulo Suess em seus livros e artigos.

¹³ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*.1995, p. 122.

destruição cultural. Pela cultura e pela história, cada povo constrói sua identidade e sua alteridade.¹⁴

O conceito de alteridade é anterior à conquista das Américas. Tem sua raiz histórica no continente latino-americano, na diversidade de faces indígenas com seus costumes, suas línguas, crenças, seu modo próprio de ser. A diferença e a diversidade constituem a identidade de um povo e isto é alteridade. É também a arma de resistência mais eficaz que o pobre tem. Simbolicamente, é chamado de 'muro' que separa o colonizador e o colonizado do Santíssimo.¹⁵ A diversidade cultural dá força para resistir contra as tentativas integracionistas e reducionistas. Assim escreveu o Padre Antônio Vieira, se queixando da Babel linguística na Amazônia: "Na antiga Babel houve setenta e duas línguas; na Babel do rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos e todos eles surdos."¹⁶

A aproximação histórica da diversidade cultural foi um fator de desencontros. O aproximar-se do Outro supõe fala e escuta. Hoje, entendemos que é preciso muito mais escutar do que falar. Por muito tempo se falou e o Outro se calou. Para Suess a resistência de um povo diante do opressor vem da memória histórica e de suas raízes culturais profundas. A diversidade cultural não representa confusão babilônica como descreveu o padre Antônio Vieira, mas uma ação dinâmica do Espírito Santo, um novo Pentecostes. Cada povo tem o direito de receber a Boa Nova através de sua cultura.¹⁷

A diversidade cultural do continente Latinoamericano é um fato, mesmo antes da conquista em 1492. A expressão cultural não está somente nos monumentos, pirâmides, esculturas, nas mitologias, na medicina e organização social, mas também em documentos literários. Encontramos importantes registros literários que retratam a grande riqueza espiritual desses

¹⁴ Id., 1995, p. 19.

¹⁵ Id., 1995, p. 71

¹⁶ Id., *Desafios históricos e contemporâneos das igrejas na América Latina frente à diversidade cultural*. Relami, p.98.

¹⁷ Id., p. 98 e 99.

povos antes e depois do descobrimento, como por exemplo, em *Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Memorial de Sololá*, bem como, em outras *Crônicas Indígenas*. Porém, a conquista trouxe agressões para esta realidade, que foi saqueada e cruelmente destruída. Assim descrevem testemunhas do povo Maia:

Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales (...). Los muy cristianos llegaron aqui com El verdadero Diós; pero ese fue El principio de La meseria nuestra, El principio Del tributo, El principio de La limosna, (...) El principio de lãs peleas com armas de fuego, (...) El principio de los despojos de todo, El principio de La esclavitud por las deudas. (Chilam Balam de Chumauel) :¹⁸

Segundo as testemunhas do povo Maia, a cristianização veio revestida de poder, de imposições, de relações assimétricas. Os missionários impuseram o seu Deus, desconsiderando a alteridade desse povo. Uma expressão dos antigos diz que a cristianização veio para a América como um trator! Passou por cima da alteridade, deixando profundos sulcos irreparáveis. Há que considerar o episódio da colonização e cristianização não como um fato superado do passado, mas que ainda incomoda o presente. Suess, ao referir-se às sombras da Igreja, diz que há muito que redimir.

Elementos constitutivos da alteridade:

- a) Polaridade entre diferentes íntegros e inteiros que gera luz;
- b) O diferente não é contemplado com um olhar indiferente, mas com simpatia, com uma forma respeitosa de aproximar-se do Outro, buscando compreendê-lo em seus projetos históricos.

Este conceito tem por fim a articulação dos Outros, dos pobres entre si e com os outros setores da sociedade. A alteridade polar leva ao movimento, ao encontro do Outro entre si e com outros segmentos sociais. Ela é uma riqueza

¹⁸ Id., p. 22 e 23. Cf. Tb. Chilam Balam de Chumauel, in: LEÓN-PORTILLA, Miguel, *“El reverso de la conquista”*, 1985, PP. 84 e 86,(sic).

a ser defendida, os projetos históricos dos povos indígenas devem ser resgatados e contados por eles.

Para Suess o Outro é o indígena, povos possuidores de culturas, crenças e de diferentes cosmovisões.¹⁹ A causa indígena passa a ser vista como uma causa universal, merecedora de anúncio da Boa Nova que liberta da morte, da injustiça, do domínio da cultura hegemônica que oprime os pobres e desconsidera os indígenas. Estes são os esquecidos, são a minoria, por isso merecedores de uma boa notícia que lhes dê vida digna e os liberte de todas as situações que geram morte. Conforme Suess, a falta de garantia das terras, o direito de ter uma educação diferenciada, direito à saúde em conformidade com a medicina tradicional são apenas algumas situações que levam à morte, à dizimação desses povos tão sofridos. Nesse sentido podemos dizer que o Outro é o pobre. A questão social situa-se dentro das culturas. O indígena é o pobre enquanto guardião e protagonista de culturas milenares, mas não é respeitado em seus direitos mais básicos, tendo como consequência a destruição cultural. A dimensão cultural do Outro é mais complexa que a dimensão social do pobre, ambas estão interligadas. Para Suess, a miséria social cresce em ruínas culturais.²⁰

Falar de cultura é poder abrir possibilidades para pensar no grande universo que é o ser humano. Todas as culturas são aproximações, todas as culturas levam ao encontro uns dos outros. Porém, nada é absoluto, não há cultura padrão, tampouco superior. Para entendermos o pensamento do teólogo Paulo Suess no que se refere à cultura do Outro, destacamos diversos apontamentos em seus escritos. O Outro tem nome, tem história, tem cultura.

O autor desdobra os conceitos de cultura clássica para construir outro que tem como objetivo a continuidade e viabilidade do projeto histórico dos Outros, que permite captar a realidade pluricultural do continente e que vincula esta realidade cultural à realidade sociorreligiosa e histórica dos povos latino-americanos. Os conceitos de cultura são avaliados a partir do que os cientistas

¹⁹ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995, p.. 70.

²⁰ Id., 1995, p. 163.

utilizam, para depois propor um conceito de cultura que não entre em contradição com as exigências do Evangelho, nem com o projeto histórico dos povos.²¹

²¹ Id., 1995, p. 167-176.

1.2 CONCEITOS DE CULTURA

O antropólogo Malinowski define cultura de maneira ampla, abrangendo as heranças de artefatos, bens, processos técnicos, ideias, hábitos e valores, vê o ser humano em sua totalidade, dotado de paixões tanto quanto de razão.²²

Edward Tylor, outro antropólogo, em 1871, apresenta uma definição semelhante de cultura, tomada em seu sentido etnográfico amplo, como ‘o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade’.²³

O antropólogo Clifford Geertz critica a definição de Tylor para cultura. Segundo Geertz, a definição de Tylor “oculta muito mais do que revela”, Geertz define cultura como ‘um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida’. Enfatiza o significado de cultura como uma “descrição densa”.²⁴

1.2.1. Conceito erudito de cultura

Há um conceito muito difundido que considera cultura as grandes realizações do espírito humano (a arte, literatura, educação, religião). É o mundo dos artistas e intelectuais. Também é chamada de cultura cognitiva, é a cultura feita de conhecimentos, de consciência de mundo, da história, de si mesmo e da sociedade. Este conceito, de certo modo, é elitista, embora aproveite elementos populares. É um conceito que separa os cultos e incultos, os que sabem e os que não sabem, alfabetizados e não alfabetizados, politizados e não politizados, etc. A história da evangelização nas Américas no

²² MALINOWSKI, Bronislau, *Argonautas do Pacífico Ocidental*. 1976, p. 9-10.

²³ Cf. LARAIA, Roque, *Cultura um Conceito Antropológico*, 1986, p. 25-29.

²⁴ Apud LARAIA, R.O *conceito antropológico de cultura*. In *Culturas e Evangelização*, p. 13-20.

período da colonização está marcada pela corrente idealista. No período da ditadura militar a presença dos Salesianos entre os indígenas é uma evidência desse pensamento. Muitas escolas e pensionatos foram construídos para tirar os indígenas da escuridão e dar-lhes conhecimento letrado.²⁵

1.2.2. Conceito de classes

Esta concepção trata a cultura como superestrutura, ideológica ou cultura de classe. Neste conceito temos a cultura dominante e a cultura popular. O poder econômico determina, domina e em última instância, detém o poder cultural. Os grupos dominantes se julgam melhores e por esta razão se sentem no direito de impor seus valores como se fossem universais. Neste sentido, a evangelização teria o poder de intervir na cultura para desvendar a alienação dos povos e grupos sociais, cuja origem é econômica.

Os pobres, colonos, gente simples da periferia são colocados numa relação inferior à elite dominante, são subalternos. A cultura do Outro é sufocada pelo poder dominante. É interessante notar que o Outro só interessa às elites dominantes quando é para explorar sua cultura enquanto folclore ou de forma exótica. São estigmas que vem permeando e impondo seus paradigmas à sociedade.²⁶

Suess adverte que não é possível reduzir o pluralismo cultural no mesmo patamar da pobreza e, se o fizermos, possivelmente estaremos fragilizando a unidade e esta deve ser o resultado da articulação com outros segmentos da sociedade que tem projeto histórico comum.

²⁵ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995, p. 169.

²⁶ Id., 1995, p. 171.

Também Cristoffanini diz que a imagem que temos dos Outros está associada à história que nos contaram.²⁷ Ela nos marca para o resto da vida. Assim aprendemos que o deus dos indígenas chama-se Tupã, seus hábitos alimentares são à base de mandioca, seus instrumentos para caçar e pescar são o arco e a flecha. Quando vemos feições indígenas e que não estão caracterizadas conforme o que sempre nos foi transmitido, há quem se lamenta que não existam mais índios de verdade. É a visão romantizada do “bom selvagem”, visão distorcida que também está presente no discurso missionário. O que são índios de verdade? Aqueles com enfeites de penas, que dançam e cantam e possivelmente andam nus? Aqueles que vivem nas florestas? O discurso dominante não permite que as culturas do Outro – indígena seja dinâmica.

É o discurso da cultura hegemônica que desafia a causa dos pobres e dos Outros-indígenas. Seus projetos históricos, verdadeiros tesouros, porém, envergonhados, encobertos pelo determinismo cultural, nos levam à tomada de atitude através da evangelização libertadora e inculturada, conforme Comblin, citado por Suess.²⁸ Assim, entendemos que os processos de libertação e inculturação exigem-se mutuamente, um precisa do outro para fazer acontecer. Suess diz que uma evangelização inculturada só tem sentido se for libertação da cultura, resgate e elevação da cultura na qual a pessoa se expressa.

1.2.3. Conceito análogo de cultura

Cultura também é entendida como valor. Assim, se fala em cultura da solidariedade, cultura da paz, cultura do amor, etc. São, porém, valores universais que ultrapassam determinada cultura. Suess a qualifica como ‘metacultura’, isto é, algo em comum para o bem comum; a busca da paz é ‘intercultural’ assim como o diálogo e a solidariedade. É o que une as culturas, porém, na antropologia cultural, o seu conceito está relacionado ao que diferencia uma cultura da outra, apontando para uma identidade cultural.

²⁷ Cf. CRISTOFANINI, Pablo, *Identidad y otredad em el mundo de habla hispânica*. 1999, p. 124 e 125.

²⁸ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 207.

Assim, a cultura do amor, da solidariedade se manifesta e se encarna nas culturas, segundo a identidade cultural de cada povo. Estes valores devem ser inculturados, como o próprio Evangelho.

Encontramos em documentos eclesiásticos uma forma negativa de referir-se à cultura, como a cultura do hedonismo, cultura da morte, etc. O pólo positivo e negativo para cultura desqualifica seu conceito analítico. Conforme Suess, os antivalores podem ser analisados sob o prisma de ‘estruturas’ ou ‘poderes da morte’, como Santo Domingo faz (SD 13, 243). A inculturação não teria sentido numa suposta “cultura da morte”.²⁹

1.2.4. Visão setorial

Max Weber e grande parte dos cientistas sociais dividem a cultura em esferas como um setor ou departamento da realidade social. Suess critica este pensamento setorial, pois não dá para separar a dimensão cultural da esfera política e econômica. Nesta visão, cultura significaria assumir apenas um setor da vida social e excluir o campo político e econômico da ideia da inculturação do Evangelho. E inculturação supõe a interconexão de todos os campos, pois, o ser humano está inserido nos diversos campos numa visão holística.³⁰

1.2.5. Ideologia do evolucionismo equipara “cultura” e “processo civilizatório”

Fala-se de culturas inferiores e superiores, culturas atrasadas, sendo o ponto de chegada a ‘cultura moderna’. A evangelização se orgulha de suas obras de civilização e, muitas vezes, torna-se uma ‘missão civilizatória’. Já em 1639, o missionário jesuíta Padre Antônio Ruiz de Montoya³¹ descreve o jeito de pregar a fé entre os indígenas e fala do processo de evangelização aliado à civilização, deixando evidente que havia uma cultura pagã e outra cristã, uma

²⁹ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995, p. 170.

³⁰ Id., p. 171.

³¹ Cf. MONTROYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual*. Antônio Ruiz de Montoya nasceu em Lima pelo ano de 1582 e em 1606 entrou para a Companhia de Jesus; após sua primeira missa, partiu para as Missões do Guairá, 1997, p. 11-13.

cultura superior e outra inferior. Escreve ele: “Fundamos uma escola de ler e escrever para a criançada e juventude.”

Segundo a concepção da cultura cristã da época, os missionários ensinavam leis morais para os indígenas. Nas missões de Loreto e Santo Inácio onde fundaram a escola, o Padre Montoya fala que nos sermões dominicais tratavam com clareza sobre os mistérios da fé e os preceitos divinos, mas guardavam silêncio sobre o sexto mandamento, “não cometer adultério”. Já nesta época, mesmo em se tratando de uma evangelização civilizatória, havia uma preocupação de não destruir o joio em detrimento do trigo. Dizia que o silêncio era para não “murchar” as plantas tenras e para que o Evangelho não fosse odiado pelos indígenas.

Conforme Montoya, o silêncio durou dois anos, eles próprios foram tentados na sua pureza e castidade pelo “demônio”, pois os caciques lhes ofereciam algumas de suas mulheres.³² Para os religiosos isso era coisa do demônio, porém, para os indígenas, o homem não pode ocupar-se dos afazeres domésticos, isso cabe às mulheres. Para o Vaticano II, a civilização se alimenta das experiências de todas as culturas. No paradigma da civilização, a inculturação não corresponderia ao papel específico das Igrejas junto aos projetos históricos dos povos.

1.2.6. Cultura como sacrifício

Suess aborda ainda a cultura como sacrifício referindo-se a Freud. Ele não distingue as mesmas.³³ Segundo a concepção freudiana, cultura e civilização são “a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”.³⁴ A modernidade gera elementos culturais, valores, comportamentos que influenciam as culturas locais e as obrigam a mudanças

³² Id., p. 59.

³³ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. P. 173.

³⁴ Cf. FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*, p. 109, cf. tb. *O futuro de uma ilusão*, p. 16.

históricas, sem fazer desta modernidade sua cultura ou a base de sua identidade.

1.2.7. A cultura de massa

Na opinião de Suess, o conceito de cultura de massa não pode ser considerado como cultura, pois significa reduzi-la a mercadoria.³⁵ A cultura de massa estimula o desejo, o prazer, seduz e é alienante. É produzida pelos MCS que transforma a cultura em consumismo. Mas, os povos podem adaptar-se a essa cultura de massa, dando-lhe significados e funções de acordo com suas culturas. Os povos indígenas também são vítimas da cultura de massa, pois, são igualmente induzidos pelo poder hegemônico a consumir bens de forma alienante.

1.2.8. Cultura humana

Também chamada de cultura moderna, é a cultura dos centros urbanos em contraste com a cultura do campo, do rural ou mesmo das pequenas comunidades e pequenas cidades. O que alicerça o aceleração dos grandes centros são a velocidade da tecnologia e a rapidez das informações. Vivemos numa grande aldeia da comunicação. Suess trata da cultura humana como aquela que gera elementos culturais, estruturas, valores, comportamentos que influenciam as culturas locais e as obrigam a mudanças históricas, sem fazer da modernidade sua cultura ou a base de sua identidade.³⁶

1.2.9. Conceito integral de cultura ou ecossistema humano

Suess define cultura como um segundo meio ambiente.³⁷ É criação humana e continuação da criação divina, onde os grupos humanos recriam adaptando o primeiro meio-ambiente – a natureza – a si, e adaptando-se e organizando-se nos diversos contextos geográficos e históricos. O conceito de

³⁵ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995, p.176.

³⁶ Id., 1995, p. 176.

³⁷ Id., 1995, p. 177-179.

cultura integral utiliza a metáfora de uma grande teia integrada por três grandes subsistemas ou três grandes teias interligadas.

I) Subsistema material ou sistema de adaptação: É o conjunto de tudo aquilo que leva o ser humano à sua adaptação no mundo material e suas transformações, como as construções, alimentos, vestuários, a relação com a natureza e tudo o que faz o mundo ficar mais habitável. Também Susin afirma que este subsistema é do 'Pão', da 'Cura' e do 'Cuidado'.³⁸

II) Subsistema de associação ou social: É o conjunto das relações com os outros envolvendo as regras de convivência social, seus códigos, seus símbolos, seus segredos. Cada grupo, seja familiar ou com outras características, possui seus segredos, seus códigos. Suess fala de estruturas do exercício de poder, a defesa contra os inimigos e o fortalecimento de parentesco.

III) Subsistema hermenêutico: Também chamado interpretativo ou ideológico, concordando Susin e Suess. É a visão de mundo e seus significados que se expressam tanto na religião, na filosofia e ideologias, nos mitos e também na arte. Compõe-se do conjunto de rituais, simbolismos, ideias, normas. Este subsistema é que faz a conexão com os demais subsistemas dando os significantes para a vida. Susin define como o subsistema da 'Palavra' e do 'Sentido', aproximando-se da ideia de Suess.³⁹

Suess entende cultura como construção histórica da vida. É a contínua resistência contra a força bruta individual, o sofrimento e a morte. E cada grupo/povo estabelece um consenso sobre uma determinada "qualidade de vida", seus códigos, seus segredos. Portanto, segundo Suess, a cultura é o lugar de tudo o que é humano, também o espaço da identidade e da diferença e o lugar de determinadas opções de vida.⁴⁰

³⁸ SUSIN, Luiz Carlos. Evangelização Inculturada e Vida Franciscana, *Cadernos da ESTEF nº 4*, 1990, p.9.

³⁹ Id., *Cadernos da ESTEF nº 4*, 1990, p.9.

⁴⁰ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 178.

1.3 FORMAS DE APROXIMAÇÃO CULTURAL

Evangelho e culturas são projetos complementares. O autor aponta quatro alternativas para pensar no relacionamento entre Evangelho e culturas, ambos transmitindo propostas e experiências de vida diferentes, mas ao mesmo tempo complementares.

a) Separação: Também, en(do)culturação ou socialização cultural. Refere-se ao aprendizado da própria cultura.

b) Aculturação: teoricamente é a aproximação de duas culturas diferentes a meio caminho, isto é, a hegemonia de uma das culturas se sobrepõe à outra. Ela acontece em condições de assimetria social. É muito comum ouvirmos que não existem mais indígenas, que estão todos aculturados, vestem-se como os homens brancos, fazem uso de telefones celulares, relógios, antenas parabólicas, tomam refrigerantes e tantos outros bens de consumo. Como se apenas esses artefatos resumissem toda uma cultura. A aculturação acontece por toda a parte. Não é objetivo para a evangelização inculturada, do ponto de vista da encarnação. Deus não se aculturou no mundo, não enviou seu filho para um encontro a meio caminho. Seu filho veio e se encarnou no meio da humanidade, fez sua morada entre nós. Fez sua aldeia entre nós.

A aculturação não tem fundamento bíblico, nem teológico. Muitas vezes a cultura receptora é seletiva face aos elementos culturais externos. Exemplo disso são os projetos governamentais desenvolvidos pela EMATER-RS para as comunidades indígenas, como a criação de aves, visando a sua sustentabilidade. Ocorre que, raramente, os indígenas abatem estes animais para complementar suas refeições. Já presenciamos outros projetos que não tiveram sucesso, como de bovinos e de hortas comunitárias. É curioso notar que o povo Guarani, que vive na região metropolitana de Porto Alegre – RS preserva sua cultura, basta olharmos para a construção de suas casas, onde

há um espaço reservado para o fogo de chão e o mate é constante. Também a plantação do milho e outros hábitos próprios desse povo permanecem. Por conservarem seus hábitos milenares, sobrevivem ao longo da história.

c) Integração colonial: Outro modo de aproximação cultural nas Américas foi a integração colonial. Os registros de Pero Vaz de Caminha, ao descrever a primeira missa no Brasil, celebrada por Frei Henrique de Coimbra, ilustram bem esta aproximação, conforme Castro:

E quando se chegou ao Evangelho, ao nos erguermos todos em pé com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, estando assim até se chegar ao fim; e então tornaram a assentar-se, como nós (...). E segundo o que a mim e a todos pareceu, esta gente, não lhes falece outra coisa para ser toda cristã do que nos entenderam, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos.⁴¹

A herança colonial demonstrou sua força também na década de 1970, quando missionários, de diversas ordens religiosas no Brasil, foram em missão para as regiões centro-oeste e norte do Brasil. Zé Bonotto, um missionário leigo do CIMI, já falecido, relata a inocência e a boa intenção de uma irmãzinha salesiana com um índio xavante na casa de trânsito da Opan em Cuiabá – MT. “O índio xavante viu a irmã com um crucifixo no pescoço e pediu a ela. A irmã, gentilmente tirou do seu pescoço e deu-o ao índio. Ele colocou no pescoço. A irmã ficou admirada com o gesto do indígena e comentou: - Veja, ele aceitou Jesus Cristo!” Mais tarde, o missionário e o índio foram almoçar e a surpresa estava por vir, assim contou o missionário: “o xavante simplesmente arrancou o crucifixo da corrente, jogou-o e colocou apenas a corrente em seu pescoço.” A herança neocolonialista da cristandade pode ser confirmada pelos relatos do dominicano Vicente de Valverde quando apresentou ao inca Atabaliba a bíblia com as seguintes palavras:

Sou servo de Deus e ensino aos cristãos as coisas de Deus e também venho ensinar a vós; e o que lhes ensino é o que Deus nos falou, que está neste livro.’(...) Atabaliba disse ao religioso que lhe

⁴¹ Cf. CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*, p. 95s.

desse o livro para vê-lo. (...) Abriu-o, e não maravilhando-se das letras nem do papel (...) o atirou a cinco ou seis passos de si.⁴²

Tanto o relato de Pero Vaz de Caminha sobre a primeira missa, quanto o relato contemporâneo do missionário do CIMI e o relato do dominicano de 1532 demonstram que a integração não favorece a inculturação, muito pelo contrário, atrapalha, é destrutiva diante do universo cultural. A ingenuidade de missionários não ajuda o protagonismo dos Outros, não aproxima as culturas e tampouco ajuda no diálogo da inculturação. As linguagens e os símbolos só têm sentido numa relação de aproximação simétrica, caso contrário, se perderá, e é bom que perca!

Suess reforça a ideia de que a inculturação pluricultural, em todos os tempos e contextos, é a maior aproximação possível entre povos, grupos sociais e o mistério de Deus. Afirma que a “energia evangélica” precisa de muitas lâmpadas culturais para cumprir sua missão de ser luz do mundo. Há de se considerar a multiplicidade e a diversidade das iluminações culturais. Essa luz permite ver as sombras que esmagam o Outro/pobre e ainda está presente em muitas práticas evangélicas, também em nossos dias.

d) Identificação: É a identificação de quem se aproxima da cultura do outro, porém, um dos objetos ou dos sujeitos faz com que um dos dois perca sua especificidade ou identidade. No decorrer da história, a identificação ocorreu como uma proximidade privilegiada à cultura européia. Podemos encontrar nas anotações do diário de Cristóvão Colombo, de 11 de outubro de 1492, palavras sobre os primeiros habitantes: “devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem logo o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos”.⁴³

Na evangelização prevaleceu por muito tempo o ideal da identificação com os missionários, sobressaindo a ‘imitação’ sobre o seguimento histórico. Também aqui não é possível desnudar-se de sua cultura e assumir a outra,

⁴² SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, 1995, p. 77-78.

⁴³ Cf. COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América. As quatro viagens e o testamento*, p. 44s.

pois haverá em algum momento uma anulação cultural. A identificação com a cultura do outro é destrutiva frente à alteridade do outro. Se o Evangelho se identificar com as culturas, ele desapareceria, pois se tornaria cultura. Da mesma forma na identificação missionária com o Outro ou com o próximo não haveria mais Outros ou próximos. Esta identificação faz com que se perca a identidade.

Na relação entre Evangelho e culturas, Suess recorre às categorias do concílio de Calcedônia (451), quanto à natureza humana e divina do Logos: inconfundível, imutável, indivisa e inseparável.⁴⁴ Também Puebla (n. 400) adverte contra a identificação do Evangelho e culturas: “A Igreja, Povo de Deus, quando anuncia o Evangelho e os povos acolhem a fé, neles se encarna e assume suas culturas, instaura, assim, não uma identificação, mas uma estreita vinculação com ela”.

1.4 APROXIMAÇÃO E INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO

O paradigma da inculturação exige aproximação com o Outro. Para Suess, há duas maneiras de aproximação: Ser convidado (a), o convite parte do Outro, que escolhe, elege, só é convidado quem demonstra empatia, amizade. Nesta idéia, o convidado é o escolhido. Há simpatia e uma afeição recíproca.

A outra forma de aproximação é convidando-se, tomando a iniciativa, fazendo-se hóspede. Nesta aproximação podemos correr sérios riscos de imposição e de atitudes colonialistas, ou seja, aproximar-se com mentalidade e postura neoliberal frente ao outro que acolhe. Ao nos aproximarmos do Outro, somos a instância para ele. Ao ouvirmos suas experiências de vida, suas queixas, ao acolhermos o Outro na escuta e na relação dialogal, ao projetarmos o nosso bem-querer para o Outro, isso já é curativo, isso é

⁴⁴ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 183.

inculturação.⁴⁵ Neste encontro, quem se aproxima precisa da atitude de Moisés: “tirar as sandálias, pois a terra em que pisa é sagrada” (Ex 3,5). Tirar as sandálias significa desnudar-se, estar aberto (a) para o outro (a), para acolher, para trocar experiências de vida. Supõe atitude de escuta, de trocas e não de imposição. Portanto, é relação dialogal, de abertura e de reciprocidade. Aproximar-se do Outro pela presença.⁴⁶

Nas duas situações somos hóspedes, mas há uma sutileza nos conceitos. Ao sermos convidados, somos assumidos pelo Outro, enquanto ao se convidar quem acolhe é aquele (a) que chega como condição solidária.

1.4.1. O que é inculturação?

Para Suess e Faustino Teixeira, inculturação é um termo específico da linguagem teológica e recente nos discursos missiológicos.⁴⁷ Surgiu de uma longa prática no início do cristianismo e retomou-se muito tempo antes do Concílio Vaticano II (1962 – 1965). Foram as experiências pastorais que assumiram os desafios do mundo tradicional e moderno, e a inculturação respondeu à demanda histórica da descolonização e aos imperativos do seguimento de Jesus. O imperativo exige uma permanente reinterpretação do Evangelho no meio dos projetos de vida de cada povo e grupo social.⁴⁸

O papa Paulo VI (EN n. 20) lamentou que a ruptura entre Evangelho e a cultura seja o drama da nossa época, como o foi de outras épocas. Aproximar essa ruptura entre cultura e Evangelho é meta da inculturação.

Podemos citar alguns exemplos pré-conciliares de inculturação na opção pelos Outros, a partir da inspiração de Charles de Foucauld (1858 – 1916),

⁴⁵ Id., Prefácio para novas linguagens nos processos da inculturação do evangelho. Palestra proferida durante o Mutirão da Comunicação, fev/2010.

⁴⁶ Como se procurará demonstrar na p. 34.

⁴⁷ Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso. Relami*, p. 1. http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 27/07/2010.

⁴⁸ Cf. SUESS, Paulo, *Inculturação Questões introdutórias em torno do Paradigma da Inculturação*. Disponível em http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 15/06/2010.

encontramos a experiência das Irmãzinhas de Jesus junto ao povo Tapirapé, no Mato Grosso, desde 1952.

O bispo de São Félix do Araguaia - MT, Dom Pedro Casaldáliga, é testemunha do estilo de vida das Irmãzinhas junto aos índios Tapirapé. Encontramos tais registros no diário das Irmãzinhas *O renascer do Povo Tapirapé*.⁴⁹

No prefácio do mesmo livro, Oscar Beozzo ressalta a forma respeitosa com que as Irmãzinhas se aproximaram do mundo religioso dos Tapirapé,⁵⁰ buscando compreendê-lo. O anúncio evangélico foi traduzido mais pela prática do que por palavras, contrastando com as experiências missionárias do passado e as contemporâneas, até a década de 1950.

A vivência inculturada das Irmãzinhas demonstra o quanto elas se aproximaram do mundo Tapirapé, era uma relação complementar e não tensa com o mundo dos pajés, da religião indígena, suas crenças e ritos de cura. Segue trecho do Diário: “Clara vai ver Koxira, que não passou bem ontem. Taywi foi buscar Irawyo, um dos mais velhos e o único pajé que resta. Aliás, a medicina tapirapé não exclui a outra, a dos tori.⁵¹ E é bom assim!” (12/11/1953).

Este jeito de viver das Irmãzinhas de Jesus na aldeia Tapirapé, tão peculiar, enriqueceu a caminhada dos povos indígenas do Brasil e a reflexão missionária latinoamericana. Foi também, 20 anos mais tarde, um referencial de inspiração para o trabalho de Conselho Indigenista Missionário (Cimi), fundado em 1972. Outros exemplos pré-conciliares e que precederam e inspiraram o Vaticano II encontramos na lucidez da opção pelos operários, de

⁴⁹ Cf. *O Diário da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus* é um documento único em nossa história. Trechos selecionados e traduzidos do francês por elas mesmas e revistos por Maria Helena Rezende e Benedito Prezina, 2002.

⁵⁰ A grafia dos nomes dos grupos indígenas segue as normas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e inicia sempre com maiúscula e sem flexão. Quando esse nome se torna adjetivo, segue os padrões da língua portuguesa, como, por exemplo: os cantos guaranis.

⁵¹ Tori: vocábulo Karajá pela qual os Tapirapé identificam os não índios.

Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária (JOC) e inspirador da Ação Católica, em 1925, com a novidade do seu método da revisão de vida. Podemos destacar outros nomes neste cenário, como a pastoral do padre Antoine Chevrier (1826 – 1879) e de seus seguidores; o despojamento do padre Abbé Pierre, fundador do movimento dos maltrapilhos-construtores de Emaús. Foram caminhos para a opção pelos pobres e pelos que mais sofrem.⁵²

No movimento litúrgico podemos encontrar precursores da inculturação que abriram horizontes para a celebração da vida e a leitura da palavra de Deus histórica, contextualizando o viver. O teólogo do Concílio Tridentino, Melchior Cano, (1545 – 1563) colocou a história como lugar teológico, a hermenêutica da realidade como lugar teológico e Marie-Dominique Chenu, (1895-1990), teólogo dos sinais dos tempos, contribuiu para a aproximação da teologia e pastoral ao mundo moderno. Chenu propunha uma reforma da teologia que deveria ser orientada por algumas diretrizes, como a presença aos problemas do próprio tempo.⁵³

O Vaticano II, o magistério da Igreja e as Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín, Puebla e Santo Domingo buscaram configurar o novo conceito de evangelização inculturada em alguns tópicos teológicos dos primeiros séculos do cristianismo. São destaques: Justino (+ 165), Ireneu (+ 202), Tertuliano (+ 220) e Eusébio de Cesaréia (+ 339), conforme Suess.⁵⁴ A segunda corrente admite encontrar nas culturas pagãs “lampejos da Verdade”

⁵² Cf. SUESS, Paulo. *Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da Missão no atual contexto da América Latina e Caribe*. Revista *Espaços* 16/2. 2008, p. 118.

⁵³ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, 2002, p. 201-202.

⁵⁴ Cf. SUESS, Paulo, *O Paradigma da Inculturação Revisitado*. Apontamentos para itinerário, limites e desafios de um conceito frente ao pluralismo religioso. Palestra proferida no dia 12.9.2003 durante a IV Semana de Estudos da Religião: “Religião e identidade cultural brasileira”, organizada pelo Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Católica de Goiás, p. 10-13.

As escolhas dos tópicos teológicos foram seletivas porque duas doutrinas e práticas missionárias estavam concomitantemente presentes no cristianismo. Uma declara que as culturas pagãs estão fora da história da salvação e não acrescentam nada ao cristianismo. Nesta linha de pensamento se considerou tarefa da missão e de uma metodologia missionária o convite desarmado até a força da “espada e vara de ferro”.

Cf. tb Carta de José de Anchieta ao segundo Geral da Companhia de Jesus, Diego Laynes, escrita em São Vicente (14.4.1563), apud S. LEITE, *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, vol. III, Coimbra/São Paulo, 1958, p. 554.

(*Nostra aetate*, 2) e “sementes do verbo” (*Ad gentes*, 11). Para o cristianismo, os lampejos e sementes nada acrescentam, porém, são sinais em outras religiões e culturas. A segunda corrente impulsionou a Igreja para fora do gueto cultural e colocou-a em condições de dialogar com o mundo moderno.

Suess argumenta que a articulação do paradigma da inculturação com o mistério da encarnação e com tópicos da patrística, trouxe a prova de que a inculturação é um tópico teológico enraizado na tradição da Igreja, não se tratando de uma ‘onda modernizante’.⁵⁵ A analogia entre inculturação e encarnação fez evidenciar o paradigma da inculturação (*Lumen gentium* 8; *Santo Domingo* 30 e 243).

Assim como Faustino Teixeira, Suess também faz a distinção de inculturação dos outros típicos do léxico antropológico, como a aculturação, enculturação e transculturação, embora traga consigo o conceito antropológico cultural. Distingue-se também dos conceitos de adaptação e acomodação que vigoraram em textos teológicos na década de 50, com grandes repercussões no Concílio Vaticano II (1962-1965). O termo inculturação passa a fazer parte do repertório usual da teologia e da pastoral a partir de uma carta sobre inculturação do Superior Geral dos Jesuítas, Pedro Arrupe (1978), citado por Teixeira.⁵⁶

A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração, a um tempo norma e força de unificação, que transforma e recria esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma “nova criação”.

⁵⁵ Cf. SUESS, Paulo, *Inculturação: Questões introdutórias em torno do Paradigma da Inculturação*, Disponível em http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 30/07/2010.

⁵⁶Cf. ARRUPPE, Pedro. *Escritos pour évangéliser*, apud, TEIXEIRA, *Inculturação da fé e pluralismo religioso, Relami*, p. 169-170. http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 27/07/2010.

Três elementos essenciais da inculturação aparecem na clássica definição de Arrupe: a dimensão de encarnação da vida e da mensagem, a dimensão transformante e pascal e a dimensão pentecostal (re-criativa), Suess confirma esta explicação usando o termo trindade.

A inculturação, nos documentos eclesiais, é apontada como uma inculturação silenciada, de acordo com a análise de Suess.⁵⁷ No Catecismo da Igreja Católica (CIC) das edições francesa, italiana e colombiana, não aparece o termo inculturação no 'Índice Temático', porém, faz alusão à missão, cultura e encarnação. No 'Temático' da edição alemã, consta quatro vezes o termo inculturação (CIC 1205, 1206, 1232). Três, dos quatro termos, são meros equívocos, já que no próprio texto do Catecismo aparece a palavra 'adaptação'. Encontramos só uma vez o termo inculturação e não no seu sentido próprio, mas de implantação. Suess chama a atenção para os termos que o Catecismo emprega e que são termos equivalentes aos coloniais, como por exemplo "integração" (CIC 6, 1202), "incorporação" (CIC 837, 1267, 1396) e "adaptação" (CIC 24, 1205, 1206).⁵⁸

A Exortação Apostólica "*Catechesi Tradendae*" (1979), de João Paulo II introduziu o paradigma da inculturação, ainda que seu conceito fosse impreciso (CT 53). No documento, a inculturação deveria tornar-se um imperativo semântico num documento sobre a catequese dirigido à Igreja universal. Porém, os redatores finais do respectivo documento não mencionaram o termo inculturação, conforme a análise de Suess.⁵⁹

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em suas Diretrizes para a elaboração de catecismos diocesanos, refere-se à situação pluricultural do país, orientando que a inculturação da catequese se realizasse de acordo com o "próprio jeito de ser" de cada grupo social. Neste sentido, inculturação

⁵⁷ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 109.

⁵⁸ Id., 1995, p. 109 -111.

⁵⁹ Id., 1995, p. 110.

significa: “perder o medo dos símbolos da cultura em que esta catequese se realiza”.⁶⁰

De acordo com as Conclusões de Santo Domingo, a “inculturação do Evangelho é um imperativo do seguimento de Jesus e é necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo” (SD 13). O desafio da inculturação continuará sendo um longo processo na visão de Santo Domingo, que exige reinterpretação permanente do Evangelho no meio dos projetos de vida de cada povo e grupo social.

Para corrigir os erros do passado, Santo Domingo diz que a “cultura cristã” e a fé, deveriam “penetrar” nas culturas dos povos (SD 35, 161, 229, 302s) e “invadir os seus corações” (SD 299). Na opinião de Suess, “penetrar” está ligado ao machismo e “invadir” tem conotação colonialista.⁶¹ A evangelização colonizadora não terminou com o Vaticano II. Posturas coloniais são simbólicas e estão presentes na modernidade.

O paradigma da inculturação tem como meta a libertação e a via da libertação é a inculturação. O documento *Rumo ao Novo Milênio*, da CNBB, afirma sobre esta questão: “Deve ficar claro que para nós a inculturação não substitui a libertação, mas a aprofunda” (n. 84). A inculturação recorre aos grupos e povos mais prejudicados, às verdadeiras faces desfiguradas. O grande desafio da inculturação é trabalhar no interior das culturas, das linguagens e visões de mundo. Suess fala de “micro-estrutura”, fazer-se presente no “corpo a corpo”, de forma silenciosa e solidária. Assim, “se realiza no projeto de cada povo, fortalecendo sua identidade e libertando-o dos poderes da morte” (SD 13).

⁶⁰ CNBB, *Textos e manuais de catequese*, São Paulo, Paulus (Estudos da CNBB 53), n. 60s.

⁶¹ Cf. SUESS, Paulo, *Inculturação: questões introdutórias em torno do paradigma da inculturação*. Disponível em: http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 30/07/2010.

Diante da análise do autor, o que é mesmo inculturação? Não se trata de uma onda modernizante, mas de um tópico teológico enraizado na tradição da Igreja, como já afirmamos. O conceito de inculturação surgiu na América Latina, num contexto de pastoral ou evangelização. O objetivo era substituir uma evangelização colonizadora, junto aos pobres, povos indígenas, afrodescendentes, por uma evangelização libertadora. Nesse contexto, o paradigma da inculturação permitiu fazer muitas outras perguntas sobre o protagonismo e a relevância da missão.

Para Suess, a inculturação acontece melhor nos códigos da religiosidade popular do que, a partir dos códigos dominantes e oficiais. O paradigma da inculturação aponta para a prática da descolonização. É bandeira de luta contra a assimilação e aculturação, contra a integração e identificação que marcaram a época da cristandade, que não considerou a alteridade. Ela é o instrumento que combate a falsa modernização conservadora. Sendo a inculturação um imperativo do seguimento de Jesus (SD 13), a Igreja, em analogia à encarnação, deve recorrer ao paradigma da evangelização inculturada. O evangelho não é a cultura e não tem uma cultura própria, mas é para todas as culturas e precisa dela para inculturar-se. De acordo com Suess, inculturação significa evangelizar com o culturalmente disponível.⁶² As forças de libertação da Igreja latino-americana, historicamente, colonizadora e monoeclesial, encontraram na metodologia da inculturação uma chave de leitura e atuação do cristianismo que possibilitou o rompimento com o colonialismo religioso, permanecendo, no entanto, fiel à Igreja.

A pergunta que instiga é: há consenso entre os missionários do CIMI sobre o que é realmente evangelizar com o culturalmente disponível? Certamente há equívocos e Suess afirma que muitas questões ainda não estão sendo discutidas em profundidade. Os questionamentos que provêm do paradigma da inculturação só serão considerados quando o cristianismo perder

⁶² Id., Palestra proferida no dia 12/09/2003 durante a IV Semana de Estudos da Religião: "Religião e identidade cultural brasileira", organizada pelo Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Católica de Goiás, p. 15-16.

todas as pretensões hegemônicas e toda a sua estrutura de poder.⁶³ Enquanto isso permanece como desafio para a Igreja latino-americana que busca restaurar o rosto desfigurado do servo sofredor (*Is 52,13*). As possibilidades para uma evangelização inculturada ser assumida pela Igreja missionária na sua essência, virá da situação de despojamento e de *kenose*. Assim afirma Suess: “A inculturação levada a sério é um processo de despojamento, *metanóia e kenose*.”⁶⁴

1.4.2. Aproximação como diálogo de culturas e inculturação do Evangelho

O paradigma da inculturação é discutido no interior das Igrejas. Qual é a relação entre Evangelho e culturas? Qual é a proximidade possível entre Evangelho e culturas? Segundo Suess, a relação Evangelho e culturas deve ser balizada frente à autonomia e identidade de ambos.⁶⁵ A proximidade possível entre Evangelho e culturas deve levar em conta as condições de comunicação entre ambos. Onde não há comunicação, a ruptura ocupa lugar, a falta de comunicação sede lugar para a divisão. Para que o Evangelho se aproxime das culturas precisa aproximar-se das línguas e linguagens humanas e é nelas que o Evangelho se expressa. O Evangelho não se identifica com as culturas, pois ambos são diferentes.

A evangelização inculturada acontece no corpo a corpo, junto aos povos e seus projetos de vida, codificados em suas culturas. Suess insiste numa evangelização a partir do culturalmente disponível. As experiências vividas e culturalmente codificadas por grupos sociais não são arbitrárias ou descartáveis. Mas é o resultado da experiência de vida que se faz ao longo da história. Evangelizar com o culturalmente disponível é sinal de que o diferente não nos é indiferente, mas carregado de tolerância e solidariedade. Como exemplo histórico de evangelizar nessa linha, podemos citar Bartolomeu de Las Casas, quando celebrou sua primeira missa em Cuba, 1510. Ele escreve que “no se bebió en toda ella una gota de vino, porque no se la había, por haber

⁶³ Id., 2003, p. 17.

⁶⁴ Id., 1995, p. 125. Ver tb. paradigma da kenose em Fl 2, 5-11, cf. p. 29.

⁶⁵ Id. 1995, p. 158.

dias que no habían venido navios de Castilla”.⁶⁶ Podemos constatar que esse episódio se deu antes do Concílio de Trento (1545 – 1563), tão grande era a audácia missionária de Las Casas.

A aproximação do Evangelho nas culturas é norma para a evangelização, significa descolonização, libertação de tudo o que impede e amarra os pobres e suas causas. Conforme Suess, “A meta do Evangelho é a libertação e a metodologia é a inculturação”⁶⁷. É caminho que se faz, descolonizando os processos de evangelização do passado, isto é, desvinculando a evangelização da cultura padrão, assim como no exemplo de Las Casas, que soube trabalhar com o culturalmente disponível. Socializar o Evangelho e traduzir seu projeto de vida, através das parábolas e metáforas, com os grupos sociais que encontramos. Suess valoriza o aprendizado da língua para facilitar a comunicação, pois, ensina ele, é difícil fazer uma declaração de amor numa outra língua ou mesmo mal falada. Alguns missionários do CIMI se empenham no aprendizado da língua indígena, porém, são poucos, pois, aprender uma língua indígena exige convivência e certa disciplina. Nem todas as línguas indígenas têm vocabulário sistematizado, o que dificulta a aprendizagem. Falar a língua do outro favorece a comunicação e a inculturação.

As reflexões de Suess sobre a inculturação são balizas para a prática do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e para toda a Igreja latinoamericana que reconhece as sombras do passado e se propõe a novas atitudes pastorais. É a proposta que vamos apresentar no próximo capítulo.

⁶⁶ Cf. LAS CASAS, *Bartolomeu de. História de las Índias*, liv. II, cap. 54, p. 107.

⁶⁷ Cf. SUESS, P. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, 134-135.

2. A PRÁTICA DO CIMI: UMA MEMÓRIA HISTÓRICA

Sombras e luzes sempre fizeram parte das práticas de evangelização no continente Latinoamericano e continuam fazendo. Há muito que redimir de acordo com a teoria apresentada pelo autor em estudo.

A criação do Conselho Indigenista Missionário na Igreja Católica do Brasil é a esperança de que o passado, como mentalidade histórica, pode ser redimido e o projeto de vida plena, o Evangelho, enquanto perfeição é utopia possível.⁶⁸

As argumentações do autor para uma metodologia de aproximação de culturas estão baseadas nos documentos da Igreja e nas Conferências do CELAM, dos quais, a libertação é o objetivo primeiro da evangelização e a metodologia adequada da evangelização é a própria inculturação. Portanto, inculturar-se é caminho para a libertação (SD 243).

O CIMI é uma instituição ligada à CNBB, que vem trilhando caminhos na aproximação das culturas e do diálogo intercultural e inter religioso, através da metodologia de aproximação e inculturação em Paulo Suess. Este teólogo adota o método e a prática de Jesus que vai ao encontro dos que necessitam, dos que estavam dispersos, desorientados, sem saber a quem recorrer “como ovelhas sem pastor” (*Marcos 6,34*).⁶⁹

Suess lembra que parte da Igreja reconhece naqueles que sofrem “os rostos sofridos de Cristo” (Puebla 31), e que a misericórdia está acima do sacrifício (*Oséias, 6,6; Mateus 9,13*). Também Gregório de Nacianzeno dizia

⁶⁸ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 68 e 151.

⁶⁹ Cf. PANAZOLLO, João. In Suess, P. *Respetando a cada uno*. 2007, p. 107.

sobre a misericórdia: “Queremos conquistá-la por intermédio de los pobres y de aquellos que ahora se encuentran pisoteados”.⁷⁰

O pensamento de Suess vem contribuindo para a prática da missão dos missionários e militantes da causa indígena, que, cada vez mais, questionam as práticas dominadoras, sejam do Estado, da Igreja ou do poder hegemônico. Sua influência permite a construção intersubjetiva para construir o diálogo entre as culturas, permitindo ao sujeito posicionar-se no lugar do Outro. É o que o autor chama de encontro do fariseu e do samaritano (*Lucas 10,25-37*). Nesta ótica, todas as ações estão carregadas de significados e são atos políticos. Para Suess, as novas linguagens de evangelização nascem nas ruas, nas casas, nas aldeias. Também o método de Jesus tem um caráter itinerante: casa, sinagoga, cidade, aldeia (*Mateus 9,35*). O CIMI tem demonstrado que o Outro está nas aldeias, nos acampamentos em beira de estradas, nas ruas de nossas cidades, nos campos e nas matas. Assim como o método de Jesus estava marcado pela urgência, pela pressa, também o CIMI se empenha em acompanhar os fragilizados, acolher os pisoteados, sem deixar de lado o diálogo, como recomenda Panazzolo.⁷¹

É necessário mudar o estatuto social para falar com os pobres, pois, a redistribuição dos bens, o reconhecimento do Outro irá depender da oralidade informal. A única maneira de provar que a realidade se transforma é agir sobre ela, mudando-a, mesmo que seja pouco. Não se pode perder de vista a utopia, pois é ela que nos faz manter acesa a esperança.

⁷⁰ Id., 2007, p. 110.

⁷¹ Id., 2007, p.104.

2.1 A MISSÃO ANTES DO CIMI

Para entendermos a concepção de missão, que ao longo da história da Igreja no Brasil foi sendo construída, faz-se necessário distinguir o discurso, ou a ideologia acerca da evangelização, e sua vivência ou experiência. Não é possível encontrar um denominador comum para a ideologia e a experiência. É sabido que os colonizadores europeus usavam uma linguagem religiosa, isto é, missionária, para “invadir” as terras, como no Brasil e tantos outros países latino-americanos que estiveram nas mãos dos colonizadores. Assim falou Marçal Tupã’y, liderança Guarani⁷², por ocasião da primeira visita do Papa João Paulo II no Brasil para as lideranças indígenas em Manaus de acordo com Rampinelli:⁷³

Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos... Dizem que o Brasil foi descoberto, o Brasil não foi descoberto não, Santo Padre, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história. Nunca foi contada essa verdadeira história do nosso povo.⁷⁴

Parece que depois da grande explosão da criação, o fato mais inusitado para os navegadores europeus foi o caminho das Índias. O rei D. João III escreve ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que essa gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica.”⁷⁵

⁷² Marçal Tupã’y, índio guarani, assassinado em 1983. Sua morte chamou a atenção do mundo. Muitas cartas de diversos países foram enviadas ao presidente da República, general João Batista Figueredo, ao ministro do Interior, coronel Mário Andreazza, ao presidente da FUNAI, Otávio Ferreira Lima, ao governador do Mato Grosso do Sul, Wilson Martins, e ao xavante Mário Juruna, deputado Federal. No ato público em repúdio à sua morte, o antropólogo Darcy Ribeiro disse: ‘Marçal foi a mais eloquente voz de defesa da causa indígena que já ouvi’.

⁷³ Cf. RAMPINELLI, Waldir José, *Os 500 anos – A conquista interminável*. 1999, p. 14.

⁷⁴ Id., 1999, p. 14.

⁷⁵ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. 1977, 24.

A bula do Papa Júlio III, de 25 de fevereiro de 1551, criando o bispado do Brasil, é um documento que demonstra claramente o compromisso entre a Igreja de Roma e o rei de Portugal, onde o rei é o representante religioso legal da Santa Sé para a evangelização das novas terras. O início da bula é expressivo a esse respeito:

Quando o nosso caríssimo filho em Cristo João, pela bondade divina rei ilustre de Portugal e Algarves, querendo que fossem dilatadas as fronteiras da Religião Cristã na região do Brasil, que pelo seu valor e de seus antepassados foi sujeita ao seu poder, não sem grandes despesas e inúmeros trabalhos, e trabalhou para que nesses lugares fossem edificadas muitas igrejas, paróquias e capelas (...).

D. João III é um verdadeiro delegado da Santa Sé para o governo religioso do Brasil. O direito de padroado dos reis de Portugal está explícito na bula papal.⁷⁶

Do mesmo modo reservamos e concedemos o direito de padroado e de apresentação a Nós e ao Pontífice Romano que então existir, de uma pessoa idônea para a dita Igreja de São Salvador, todas as vezes que a mesma venha a se vagar, ao dito Rei João, ou ao rei que então existir, a qual será nomeada bispo da Igreja de São Salvador por Nós ou pelo Pontífice Romano que então for; (...) e declaramos que o direito de padroado e de apresentação existe com todo o vigor, (...).

Os missionários europeus usavam o discurso evangelizador universalista conforme a lenda de São Tomé, discurso que não conhecia fronteiras e, nessa época, circulava em Portugal. Segundo a lenda, os missionários seguiram as pegadas de São Tomé que evangelizou na Índia. Nas línguas indígenas descobriu-se o nome Tomé, e nas suas crenças detectaram-se vestígios da pregação apostólica. No Brasil e Paraguai, conforme Hoornaert, descobriram-se em rochas ou pedras as pegadas dos apóstolos acompanhados de um ajudante. No vocabulário indígena, descobriu-se o nome Tomé, os quais chamavam de Zomé. Em 1549, Nóbrega escreve para o rei de Portugal

⁷⁶ Id., 1977, p. 167.

informando-o sobre as terras do Brasil: “Eles (os indígenas) têm memória do dilúvio... e dizem que São Tomé, a quem chamam Zomé, passou por aqui...”⁷⁷

Também José de Anchieta, em 1584, informa ao rei de Portugal sobre o Brasil e suas capitanias, e repete a informação de Nóbrega. Na carta que ele escreve ao rei, fala sobre o dilúvio, porém, os índios relatam de forma confusa e de maneiras diversas. José de Anchieta se dá conta da tradição oral dos indígenas, pois descreve que ela fica de mão em mão dos maiores, referindo-se aos “velhos” (as aspas são nossas) por meios dos quais a cultura é passada para os mais jovens, por isso são considerados os verdadeiros sábios. Também relatou que os antigos deram notícias de dois homens que andaram entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamam de Zumé e dizem que lhes fazia coisas boas. Prossegue o relato de José de Anchieta: “Em algumas partes se acham pegadas de homens impressas em pedra, másime em São Vicente... Esta é possível que fossem deste Santo Apóstolo e algum seu discípulo.”⁷⁸

Também o padre Ruiz de Montoya fala da tradição de São Tomé ao visitar a Província de Tayati em companhia do padre Cristóvão de Mendoza. Segundo Montoya, ele era filho de Santa Cruz de La Sierra, cidade da atual Bolívia. Montoya o chama de ‘Venerável’, por considerá-lo mártir no sentido cristão-católico da palavra. Acredita-se que o lugar de seu martírio tenha sido próximo à atual vila de Santa Lúcia do Piaí, município de Caxias do Sul – RS. Costumavam levar nas mãos uma cruz de duas varas de comprimento e de um dedo de grossura, para facilitar a aproximação com os indígenas.⁷⁹

Eles foram recebidos com hospitalidade, as mulheres os receberam apresentando seus filhos, sinal de paz e amor, também ofereceram alimentos feitos de raízes e frutos da terra.

Os missionários já estavam em casa, ou seja, na aldeia e ouviram dos indígenas a tradição de São Tomé a quem chamavam de ‘Pay Zumé’, na

⁷⁷ Id., 1977, p. 24.

⁷⁸ Id., 1977, p. 24-25.

⁷⁹ Cf. MONTOYA, Antônio Ruiz. *Conquista Espiritual*. 1997, p. 97.

Província do Paraguai, e ‘Pay Tumé’, na Província do Peru. Afirma Montoya: “a doutrina que eu agora vos prego, perdê-la-eis com o tempo. Mas, quando depois de tempos, vierem uns sacerdotes sucessores meus, que trouxerem cruzeiros como eu trago, muitos ouvirão os vossos descendentes esta (mesma) doutrina.”⁸⁰

A tradição de São Tomé trouxe a hospitalidade tão extraordinária. Os missionários fizeram ali uma povoação considerada por eles muito boa e, a partir desta, outras foram estabelecidas naquela província. A cruz foi símbolo de aproximação e hospitalidade no início da cristandade. Imposição ou aproximação? Percebemos a abertura dos indígenas em relação ao outro, porém, o missionário e principalmente o colonizador não tiveram a mesma relação com o Outro.

Melià, citado por Suess, fala que as religiões indígenas entraram em diálogo com o cristianismo devido às analogias existentes entre as duas religiões: do cristianismo e das religiões indígenas. Segundo ele, os elementos analógicos são avaliados positivamente e uma explicação de uma ‘pregação primitiva’ é dada. Assim é que surge a lenda da vinda e pregação de São Tomé à América. Nesta corrente de pensamento é que podemos reconhecer a forma teológica da expressão “Sementes do Verbo”, tão preciosa para o cristianismo no mundo grego.⁸¹

Historicamente o indígena não foi fronteira, não houve respeito à alteridade, pois o catolicismo que se espalhou não reconheceu o outro enquanto Outro, mas sim como marginal. Dessa concepção é que vem o zelo dos missionários em acabar com vestígios do que eles interpretavam como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”, conforme Hoornaert.⁸²

O discurso dos missionários era também doutrinário. Seguindo os ensinamentos de Santo Tomás, a pregação apostólica deveria atingir todas as nações, mas não todos os homens e mulheres. Era preciso pregar com força,

⁸⁰ Id., 1997, p. 98.

⁸¹ SUESS, Paulo (Org.). *Culturas e Evangelização*. 1991, p. 86.

⁸² Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. 1977, p. 26.

com pressa e em alta voz. Simão Vasconcellos, jesuíta do século XVII, descreve a maneira como o padre Navarro doutrinava os indígenas.⁸³

Começava a despejar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo o pé, espalmando as mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar e persuadir.

Há uma identificação de evangelização em diversos cronistas: discurso universalista, que visava o aumento da religião; o discurso doutrinário, cujo objetivo era a pregação do Evangelho, o discurso soteriológico, para a salvação das almas; e o discurso guerreiro e redutivo, para a redução dos índios. Algumas expressões usadas pelo cronista franciscano Jaboaão e que são encontradas também em outros cronistas portugueses: cuidar em se aplicar a doutrina dos índios, zelar pela salvação daqueles povos gentios, trazer os gentios ao conhecimento da santíssima fé católica, instruir na santa fé os índios, instruir nos rudimentos da fé, intrometer no rebanho da Igreja, converter o gentio.⁸⁴

Podemos constatar pelos registros que a identificação entre evangelização e doutrinação não é posta em dúvida. Evangelizar e transmitir a mensagem são a percepção da autoconsciência da missão da Igreja no Brasil, durante o primeiro período colonial. Já o discurso guerreiro aparece disfarçado de discurso doutrinário. Portanto, o discurso evangélico legitima a ordem estabelecida pelo projeto colonial no Brasil.

A formação da Igreja era vista dentro dos quadros da ordem trazida pelos portugueses. Por isso era necessário purificá-los de abusos e corrupções, eliminando a ignorância, a injustiça, a superstição, o fatalismo dos gentios, a amoralidade dos portugueses com vista ao projeto colonial. O discurso evangelizador foi agressivo, pois este era submisso ao projeto monocultural e

⁸³ Id., 1977, p. 26.

⁸⁴ Id., 1977, p. 26.

eclesial. O termo evangelização justificou a opressão e escravização de indígenas e africanos.⁸⁵

O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez também com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos Outros aos quais foram enviados: indígenas e africanos. Para Hoornaert, a Igreja no Brasil evangelizou em “pé de guerra”.⁸⁶

2.1.1. A missão no Brasil colonial do padroado

A missão no Brasil colonial realizou-se de diversas maneiras nos três primeiros séculos. Podemos destacar duas tendências na pedagogia da missão: a da convivência e outra baseada na visita. Segundo o projeto dos aldeamentos, que teve o objetivo de distanciar os indígenas do mundo colonial, a experiência trouxe inúmeras consequências. A missão de visitas, as chamadas missões populares, era uma linha pastoral bem avançada na Europa, isto após o Concílio de Trento e consistia na experiência de visitas esporádicas que também tiveram consequências bem significativas. Na segunda metade do século XVII, os missionários eram volantes ou ambulantes, as aldeias indígenas foram convertidas em vilas, os missionários em vigários, a língua tupi que era falada foi substituída pela língua portuguesa, de acordo com Hoornaert.⁸⁷

Qual a relevância dos aldeamentos na missão do Brasil colonial? Para entendermos essa pedagogia faz-se necessário buscar sua origem, como os aldeamentos se desenvolveram e como se organizavam.

Aldeamento vem de redução ou descimento de indígenas do interior para o litoral. Fazendo uma leitura mais crítica, Suess diz que o termo “redução” podia significar redução da pluralidade cultural e religiosa frente aos padrões europeus em “doutrinas” abertas ou “missões” fechadas; podia significar

⁸⁵ Id., 1977, p. 26.

⁸⁶ Id., 1977, p. 27.

⁸⁷ Id., 1977, p. 126.

também redução da “margem da humanidade” e redução da complexidade social entre os conquistados e conquistadores, no interior da cristandade monoeclesial.⁸⁸

Essa experiência missionária não transformava a suposta confusão babilônica, não articulava a diversidade cultural e lingüística. Parece que essa experiência preferiu a própria confusão babilônica ao invés de provocar a experiência de um novo pentecostes. Pelo contrário, o sistema colonial gerou excessos de violência estrutural e os indígenas é que pagaram com a perda da sua liberdade e de sua diversidade cultural. A expressão confusão babilônica é usada por Suess para demonstrar que o sistema colonial desconhecia a alteridade dos povos que aqui habitavam, enquanto os missionários eram frutos desse sistema e assim agiam. Neste contexto, Suess cita o Padre José de Acosta (1540-1600), primeiro provincial dos jesuítas no Peru, resignado com a diversidade lingüística que encontrou. Também o padre Antônio Vieira (1604-1687), no *Sermão da Epifania*, fala das dificuldades lingüísticas para a catequese dos índios.⁸⁹

Segundo Hoornaert,⁹⁰ o caso mais clássico de uma redução é a “missão dos Mares Verdes”, de 1624, onde os jesuítas João Martins e Antonio Bellavia fizeram descer 450 indígenas paranaubis do interior de Minas Gerais para a aldeia cristã dos Reis Magos, próxima à Vitória, no Espírito Santo, entre 1598-1759. Aí existia um centro de catequese e doutrinação de índios, à época da expulsão dos jesuítas.

Após o descimento, iniciou-se a organização do aldeamento com muitas fugas dos indígenas. Serafim Leite apresenta os primeiros aldeamentos do

⁸⁸ Cf. SUESS, Paulo. Disponível em: <http://pt.ismico.org/content/view/268/49/> acesso em 02/11/2010.

⁸⁹ Cf. SUESS, Paulo. Desafios Históricos e contemporâneos das Igrejas na América Latina frente à diversidade cultural. Seminário Nacional: Fronteiras étnico-culturais e fronteiras da exclusão. O desafio da interculturalidade e da equidade. Tema: A etnicidade no contexto de uma sociedade intercultural, Campo Grande/MS, Universidade Católica Dom Bosco, 16 a 19 de setembro de 2002. O texto foi apresentado na Mesa: “Diversidade cultural no Brasil”, no dia 17.9.2002.

⁹⁰ Cf. HOORNAERT, Eduardo. *Histórica da Igreja no Brasil*. 1977, p. 126

Brasil, no Recôncavo baiano, descrevendo a triste realidade dos aldeamentos:⁹¹

Aldeia de São Paulo (hoje Brotas), formada em 1558 pela reunião de quatro aldeias, atacada em 1563 pela epidemia da varíola que matou quase todos. O resto foi afastado para mais longe dos brancos (...). Aldeia de São Santiago (1559), destruída por fome e fuga. Não se reconstruiu. Aldeia de Santo Antônio (1560), fazendo parte de um grupo de aldeias formadas sob influência do padre Luis da Grã, destruída pela fome. Aldeia do Bom Jesus de Tatuapara (1561): os índios, por medo dos padres, não cultivavam a terra; e fracos e magros morriam por estes matos à míngua (...).

A primeira experiência de aldeamento jesuítico foi um fracasso total. Os missionários logo entenderam que um dos fatores do fracasso estava na proximidade entre aldeia e vila, isto é, entre os indígenas e o projeto colonizador. O fracasso da experiência levou os jesuítas a separar os aldeamentos dos povoados portugueses, trazendo-lhes grande adaptação aos costumes indígenas.

Há poucos registros da vida cotidiana nos aldeamentos. Um missionário escreveu, em 1722: “Os garimpos acabam com as aldeias. Quem leva índio nunca mais o traz de volta. Lá permanecem até a morte, enquanto as mulheres vivem aqui em miséria.”⁹²

O quadro realista de uma aldeia no século XVIII mostra os portugueses tirando proveito da situação dos índios levados à força para trabalhar nos garimpos. Os portugueses viviam com três ou quatro mulheres índias e procriavam seus filhos para o sistema colonial.

Pedro Casaldáliga, ao referir-se aos danos e prejuízos do encontro do ocidente com os indígenas, que teve massacre e genocídio, não teme em dizer que foi um holocausto, não só de um povo, mas de muitos, não em nome de uma raça, mas em nome da chamada civilização cristã, em nome de Deus.⁹³

⁹¹ Id., 1977, 128

⁹² Id., 1977, p. 129.

⁹³ Cf. RAMPINELLI, Waldir, *et al. Os 500 anos, A conquista interminável*, 1999, p. 46.

Quinhentos anos depois, os povos indígenas continuam sendo vítimas da negação dos seus direitos à saúde, à terra e à educação diferenciadas. Continuam sendo negados na sua existência. Nós, os brancos, como somos chamados pelos indígenas, não os vemos em nossas cidades e quando os vemos dizemos que não são mais índios. Dizemos que eles estão nos centros urbanos para mendigar, saíram das matas, das florestas, de onde nunca deveriam ter saído.

Pensamentos equivocados levam a sociedade envolvente a esta negação. Talvez fosse melhor afirmar que negamos o nosso olhar para o Outro, por isso não os vemos. Não enxergamos seus acampamentos nas beiras das estradas, não enxergamos seus espaços territoriais reduzidos. O indígena na verdade, aí está, ao nosso lado, convivendo conosco, quer enxerguemos ou não.

2.1.2. A missão da igreja: o projeto romano

A trajetória da missão da Igreja no projeto romano no século passado até meados dos anos 1970 é a história da missão da Amazônia. Segundo Egidio Schwade, citado por Prezias,⁹⁴ “não existia missão fora da Amazônia”. O período que destacaremos será a partir do pontificado de Pio XII, 1939.

No projeto romano cabe ressaltar o período tradicionalista que vai de 1939 a 1965, final do Concílio Vaticano II. Destaca-se, nesta fase, a missão clássica, com os batizados em massa, o internato para as crianças indígenas e a pastoral da desobriga, termo ainda usado pelos povos da floresta para referir-se às visitas pastorais, de tempos em tempos, dos missionários. Às vezes a visita demora mais de um ano e então as crianças são batizadas e os pais casados. É a pastoral sacramental que ainda predomina. Este projeto visava a conversão e a integração dos povos indígenas à nossa sociedade. É importante mencionar o contexto sócio-político-ecclesial dessa época para entendermos os modelos de missão.

⁹⁴ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, P. 27.

Para a Igreja, a Amazônia era o lugar de missão. Podemos constatar isto pela origem das congregações religiosas presentes neste período. Apenas as prelazias de Diamantino – MT e Marabá – PA possuíam clérigos brasileiros, isto é, de 36 prelazias existentes. Algumas delas implantavam o modelo de pastoral européia ou norte-americana.

As congregações religiosas femininas nada mais eram que auxiliares dos padres, sendo as Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld um marco do novo paradigma da missão entre os indígenas,⁹⁵ como apresentamos no capítulo 1.

A prática evangelizadora estava na sua limitação, só boa vontade não era mais suficiente para salvar os povos indígenas do extermínio. Na fase do Governo Vargas, que a Amazônia passou pela política de ocupação planejada. Esta estratégia se deu com a instalação de aeroportos, bancos e instituições de pesquisa. Outros projetos do governo Getúlio Vargas levaram os povos indígenas ao extermínio, citamos como exemplo, a corrida desenfreada de fazendeiros paulistas que compravam terras no estado. Nesta época, foi criado o Parque do Xingu, mas durante o governo Jânio Quadros, em 1961, três milhões de hectares foram vendidos, isto corresponde a 85% da área original, do Parque do Xingu, conforme dados de Prezina.⁹⁶ Onde ficaram os povos indígenas? Será que o governo da época os tirou de seus territórios, como quem troca uma peça de xadrez?

A política do desastre continuou com o presidente Juscelino Kubitschek e sua política de incentivo à ocupação do Centro-Oeste. Um dos fatos que marcou esta fase foi sem dúvida a construção das rodovias Belém-Brasília e Cuiabá-Porto Velho que vitimou milhares de indígenas. O episódio mais conhecido foi o massacre do paralelo 11, que destruiu uma aldeia Cinta Larga, no Mato Grosso. O fato repercutiu na Europa no final de 1960, fazendo da Igreja o alvo das críticas da imprensa brasileira. O SPI (Serviço de Proteção ao

⁹⁵ Id., 2003, p. 29-31.

⁹⁶ Id., 2003, p. 29.

Índio), órgão extinto em 1967 pela sua incapacidade política de proteger os povos indígenas, foi substituído pela FUNAI, Fundação Nacional do Índio.

A criação da CNBB, em 1952, foi um instrumento fundamental para o avanço da Igreja no Brasil. Dom Hélder Câmara recebeu apoio de vários bispos nordestinos, oriundos da Ação Católica para a criação de um órgão coordenador para a Igreja do Brasil.

Em 1956, no 2º Congresso Nacional dos Religiosos do Brasil, foram abordadas questões especiais das missões indígenas, como a preparação do missionário, a contribuição da etnografia e da sociologia para o desenvolvimento da missão, a integração do indígena na civilização cristã e a colaboração entre várias missões.⁹⁷

Como podemos observar, no final desta fase, há indícios de preocupações mais pontuais para trabalhar com o indígena. Nota-se ainda a falta de consciência de missionários para o reconhecimento da alteridade, do Outro, pois a integração do indígena na cristianização foi destaque no congresso dos religiosos. A integração, segundo Prézia, era sinônimo de extermínio cultural e físico.⁹⁸

Dentre alguns relatos dessa integração, que levou à morte de milhares de indígenas, mencionamos o trabalho de “pacificação” dos Tupari na Fronteira pela Missão Franciscana. Essa missão resultou em vítimas de gripes e sarampo, levando ao extermínio de quase toda aldeia. Outra ação missionária no início do século passado foi com os dominicanos de Conceição do Araguaia, provocando o desaparecimento de 1500 Kaiapós. Dos índios aldeados na missão, segundo Prézia, ninguém restou.⁹⁹

Para os padres missionários, o internato indígena era a grande esperança, pois se acreditava que esse modelo de educação era eficaz para

⁹⁷ Id., 2003, p. 31.

⁹⁸ Id., 2003, p. 32.

⁹⁹ Id., 2003, p. 32

moldar comportamentos. Segundo relata Darcy Ribeiro, citado por Prezia, os fatos que se sucederam confirmam sua ineficácia:¹⁰⁰

Assim nasceu Conceição, misto de missão de catequese e povoação sertaneja, representados respectivamente pela aldeia e o arraial, ambos sob autoridade temporal e espiritual dos dominicanos. (...) O arraial cresceu e hoje é a cidade de Conceição do Araguaia (...) Mas a aldeia, onde está? Fundiu-se, acaso, à população sertaneja integrada através da instrução ministrada a crianças, para isto separadas dos pais? Não. Simplesmente extinguiu-se. Morreu. (...)

A missão salesiana não foi menos desastrosa, do ponto de vista cultural, do que os dominicanos. Seu mérito é por ter ajudado muitos povos indígenas a se manterem vivos. Porém, participaram do projeto do governo iniciada na 2ª metade do século XIX.

O Alto Rio Negro e leste do Mato Grosso são áreas relevantes de atuação dos salesianos. Quando chegaram, em 1916, implantaram a missão no modelo clássico, com oficinas e internatos para meninos e meninas indígenas.

O objetivo do trabalho missionário era a evangelização e integração dos povos indígenas. O que aconteceu, na prática, foi uma evangelização, que levou os povos indígenas, dos lugares citados, a perderem sua identidade. Provocou assim, sérios conflitos culturais.

Nem todos os grupos cederam docilmente ao projeto de evangelização e integração. Alguns reagiram resistindo e denunciando, como é o caso dos Tukano, que em 1980 denunciaram para o IV Tribunal Russel, em Roterdã, na Holanda, a prática de etnocídio. Relatos desse período são um dos aspectos mais polêmicos da prática do internato para jovens. Os dominicanos de Conceição do Araguaia já questionavam a eficácia desse método em 1940, conforme cita Prezia:¹⁰¹

Cabe destacar o importante trabalho etnográfico realizado por esses missionários. Eram melhores como etnógrafos do que missionários. Mas sua prática pastoral causou danos irreparáveis. Os padres salesianos Cesare

¹⁰⁰ Id., 2003, p. 33.

¹⁰¹ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 34.

Albisetti e Ângelo Jayme Venturelli elaboraram a *Enciclopédia Bororo* que mereceu de Lévi-Strauss o grande elogio de ser a enciclopédia “o monumento máximo da etnologia sul americana” de acordo com Prezia.¹⁰²

Outro dado de singular relevância é a coleta de mitos e o trabalho linguístico, este, criticado pelo povo Tukano por trazer uma visão etnocêntrica, moralista, prejudicando o resgate da cultura do povo Tukano, conforme o depoimento de Álvaro Tukano, 1983, citado por Prezia.¹⁰³

A Igreja missionária no Brasil começa a mostrar novas feições somente com a chegada das irmãs de Jesus. Com sua presença entre o povo Tapirapé, no Mato Grosso, a Igreja questiona sua prática missionária. Sem dúvida alguma, a experiência das Irmãs de Jesus é o que de mais inovador e significativo podemos encontrar em termos de missão entre os indígenas antes do Concílio Vaticano II.

Elas chegaram à prelazia de Conceição do Araguaia em 1952 e foram para a aldeia Tapirapé. Este grupo estava em extinção, eram apenas 47 pessoas.

A vida inserida das religiosas foi uma grande revolução no plano missionário e na vida religiosa feminina, onde as irmãs, até então, serviam aos padres como auxiliares.

As irmãs seguiam o espírito de Charles de Foucauld: escutar, compreender, amar e testemunhar através da vida.¹⁰⁴ De acordo com citações de Prezia, assim escrevia a fundadora:¹⁰⁵

É preciso no começo testemunhar a todos muitas delicadezas e amor, sem censurá-los. (...) Ali, como em outras partes, é [sic] a compreensão e o amor que abrirão os corações. Descobrimos realmente nesta região uma das tribos mais primitivas, junto à qual precisamos “gritar” o Evangelho com toda nossa vida (1983: 193).

¹⁰² Id., 2003, p. 35.

¹⁰³ Id., 2003, p. 35.

¹⁰⁴ Foucauld fez sua experiência missionária mais radical no norte da África junto aos nômades do deserto.

¹⁰⁵ PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 42.

A vida cotidiana das irmãs mostrou-lhes que o anúncio do Evangelho se dá pela partilha de vida e pela solidariedade, de forma especial na preservação da vida e na luta pela terra. Dois elementos essenciais que apontaram caminhos para o novo paradigma da missão inculturada, preanunciando as questões do Concílio Vaticano II sobre como fazer missão inculturada.

A experiência de vida com a missão inculturada das irmãs aponta para o novo paradigma de missão que o Vaticano II vai trazer. É a fase de transição (1965-1971) ou divisor de águas. Elas anunciaram o Evangelho mais pela prática do que por palavras, postura que contrasta com as experiências missionárias do passado e as contemporâneas, até a década de 1950. O exemplo vivido entre os dois mundos culturais é o que de mais elevado podemos encontrar. Devido a essa experiência é que surgiu a expressão “missão calada”. O reconhecimento respeitoso da alteridade, reconhecimento pluriétnico, plurilinguístico, pluricultural e plurireligioso, marca o paradigma de inculturação de uma Igreja pobre, servidora e libertadora, que reconhece que a sabedoria vem dos pequenos e dos seus projetos históricos, conforme argumenta Suess.¹⁰⁶

2.1.3. O divisor de águas do Vaticano II.

O contexto sociopolítico da região amazônica passa a viver uma fase de transformação tecnológica, mas também ideológica. Os contextos sociopolíticos, econômicos e culturais estão interligados e a partir dos anos de 1950 no contexto religioso não é diferente. O golpe militar de 1964 fez o Brasil entrar num capitalismo predatório e de desenvolvimento acelerado, conforme Prézia.¹⁰⁷

Destacamos alguns aspectos da conjuntura desta fase:

¹⁰⁶ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, P. 195.

¹⁰⁷ Cf. PRÉZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 37.

- 1) Incentivos fiscais estimulando a instalação de grandes empresas agropecuárias, resultando na ocupação da Amazônia e diminuindo as terras indígenas;
- 2) Construção da Transamazônica levando inúmeros migrantes nordestinos a serem “pontas de lança”, dessa estratégia selvagem;
- 3) Os grandes conflitos de terras, especialmente em Rondônia e no sul do Pará, levando a milhares de vítimas:
 - a. A escravidão branca dominou essas regiões, gerando medo e violência;
 - b. Os descasos contra os povos indígenas eram frequentes;
 - c. Em áreas urbanas, os militares reprimiram com violência aqueles que não estivessem de acordo com o regime.

No contexto religioso, destacamos o grande divisor de águas que foi, sem dúvida, o Concílio Ecumênico Vaticano II, iniciado em 1963. De acordo com citação de Prézia, o Concílio não dedicou estudos na questão étnica de modo especial, mas a cultura foi foco na linha de apoio às manifestações culturais (GS nº 53-59). O documento destaca o valor salvífico das religiões não cristãs e o diálogo com elas. “(...) Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas” (nº 10-11).

No contexto latinoamericano, a II Conferência de Medellín em 1968 é marco na história da Igreja no continente. Medellín se refere a um “vasto setor de homens marginalizados” o que lamenta Suess. Só viu a pobreza, esquecendo-se da sua riqueza cultural.

O diálogo foi a palavra chave do Vaticano II e, no campo missionário, passou a ser a inculturação. Segundo Suess, o diálogo cultural nas Américas está hipotecado por estruturas históricas do patriarcado, pelo passado colonial e pela hegemonia contemporânea do pensamento único. Porém, mesmo sem os vestígios dessas heranças, o diálogo entre pessoas de diferentes culturas nunca seria “natural”. Para Suess, é possível conviver com o diferente, mas é

necessário abertura para o rompimento com as fronteiras herdadas e aprender a construir objetivos aceitáveis com os interlocutores do diálogo.¹⁰⁸

Desta forma, para uns a finalidade do diálogo intercultural é a compreensão recíproca com uma determinada perspectiva de unanimidade nos conteúdos essenciais de cada cultura, enquanto para outros predomina a insistência no relativismo das razões culturais e contextuais. De acordo com Suess, em ambos os casos, o diálogo, embora com significados e objetivos diferentes, é possível.¹⁰⁹

Diante desses contextos, encontramos missionários que dão continuidade à missão tradicional e que colaboram com o governo no processo de civilização e aculturação dos indígenas. É a história de inúmeros erros repetidos em nome da cristandade. Mas houve também aqueles que recusaram repetir os erros do passado e questionaram essa prática missionária.

Já destacamos, em páginas anteriores, a experiência pioneira das irmãs de Jesus com o povo Tapirapé. A vida inserida das Irmãs foi uma revolução no plano missionário. As irmãs, ao questionarem sua fundadora sobre como mostrar o sentido do batismo que os Tapirapé haviam recebido dos padres dominicanos, tiveram como resposta a sugestão de aproveitarem as oportunidades para falar d'Aquele que amamos, conforme Irmã Odila, citado por Prézia.¹¹⁰

A revolução missionária foi acontecendo na convivência cotidiana. As irmãs tão logo entenderam que não era a pregação do Evangelho que iria mostrar-lhes os verdadeiros valores cristãos, mas, sobretudo, a partilha de vida e a solidariedade, o cuidado com a vida e a luta pela terra. O reconhecimento de que a partilha de vida e o respeito pela organização social dos Tapirapé foram a chave da revolução missionária é confirmado tanto por Suess como por Prézia. O estilo de vida despojado, fortalecido na simplicidade, na partilha e

¹⁰⁸ Cf. SUESS, Paulo, *Introdução à Teologia da Missão*, 2007, p. 118-136.

¹⁰⁹ Cf. SUESS, Paulo. *Culturas em diálogo*.

<http://latinoamericana.org/2002/textos/portugues/SuessPortuguesCurto.htm>, acesso em 20/11/2009.

¹¹⁰ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 42.

no reconhecimento da alteridade, demonstra sua eficácia na criação da Prelazia de São Félix do Araguaia e na fundação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) em 1972.¹¹¹

Memória viva é irmãzinha Genoveva, pioneira entre os Tapirapé e que completou 50 anos de presença junto a esse povo. Quando elas chegaram à aldeia eram quarenta e sete pessoas. Atualmente são mais de quinhentas, de acordo com citação de Prezia.¹¹² O casal Luiz e Eunice, missionários leigos que trabalham na Prelazia de São Félix do Araguaia, fala que, quando as irmãs chegaram para trabalhar na aldeia Tapirapé, havia apenas 52 pessoas. A presença das irmãs contribuiu para que os Tapirapé recuperassem o gosto pela vida e pelo modo de ser Tapirapé. Estima-se que atualmente eles já somem mais de 700 pessoas, depois de terem chegado muito perto da extinção, conforme escreve o casal para o jornal *Alvorada* sobre a presença do CIMI e a caminhada dos povos indígenas nos 40 anos de prelazia.¹¹³

Retomando Santo Domingo, a inculturação é um imperativo do seguimento de Jesus que gera a libertação e a vida digna. Podemos constatar que a presença gratuita na solidariedade faz reacender a chama que ainda fumega (*Isaías 42,3*) e passa a reconhecer e assumir o projeto histórico dos Outros, como insiste Suess, para que a aproximação de culturas seja pautada no respeito à alteridade.

2.2 AS RAZÕES E OS OBJETIVOS INICIAIS DO CIMI

Após o Concílio Vaticano II, a pastoral missionária começou a questionar seus rumos e no Brasil não foi diferente, muitos encontros foram surgindo nas diferentes regiões do Brasil. O Secretariado Nacional de Atividades Missionárias (SNAM) da CNBB teve um papel importante na articulação destes encontros. Em 1967, o Encontro de Pastoral da Desobriga, realizado em Brasília, deixou evidente a insatisfação de índios e missionários com essa

¹¹¹ Id., 2003, p. 59-61.

¹¹² Id., 2003, p. 47.

¹¹³ Cf. Jornal *Alvorada*, Prelazia de São Félix do Araguaia, ano 40 – nº 281, 2010, p. 7.

pastoral de visita e assistencialismo religioso. Em Brasília, 1968, o SNAM organizou um encontro missionário para traçar linhas de uma pastoral missionária. Neste encontro, as questões da pastoral indígena se voltaram para os problemas internos das missões, não dando atenção à problemática gerada pelos grandes impactos dos projetos políticos como da Sudam e a construção da Transamazônica, conforme tópicos apresentados por Suess:¹¹⁴

- isolamento dos missionários em razão das grandes distâncias e da falta dos meios de comunicação;
- desatualização, por falta de uma formação teológica e antropológica permanente;
- transferências abruptas de religiosos e religiosas, desestimulando maiores esforços de inculturação;
- tensões entre o bispo local e o superior religioso, quando o bispo muitas vezes nem é consultado;
- dependência econômica, por parte dos prelados, tanto do governo como do estrangeiro;
- obras desenvolvimentistas nas mãos dos missionários, substituindo o trabalho propriamente pastoral;
- a falta de padres que atuem diretamente na pastoral indígena;
- o impacto dos grandes projetos sobre os povos indígenas.

No Sul do país, em 1969, surge a Operação Anchieta (Opan), na época ligada à pastoral da Igreja e assessorada por um grupo de jesuítas. Muitos jovens com espírito aventureiro e missionário integram a Opan. Progressivamente o trabalho de assistencialismo junto dos indígenas passa a ser de “promoção integral”. Atualmente, a Opan é uma ONG, Operação

¹¹⁴ Cf. SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi*. REB, 44, 1984, p. 501-533..

Amazônia Nativa que atua na região Norte. Sua sede está em Cuiabá - MT e tem autonomia ideológica em relação à Igreja e ao Estado.

O Segundo Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, realizado em 1970, no Instituto Anthropos, em Brasília, de singular importância para o movimento missionário, contou com a assessoria de antropólogos como Egon Schaden e Herbert Baldus, os biblistas Vicente César, Jaime Venturelli, Frederico Dattler, com o psicólogo Edênio Vale e Antonio Iasi Junior. Dentre as conclusões do encontro, destacamos o esforço para o diálogo cristão conforme os princípios do ecumenismo do Concílio Vaticano II.¹¹⁵

Porém, há que mencionar a colaboração no campo de assistência ao índio, sempre com a aprovação da Funai. Os esforços iniciais por uma pastoral missionária indígena ainda demonstravam feições de atrelamento à política oficial, o que é lamentável. Segundo relatório do Encontro, “os missionários reafirmam a posição assumida de preparar as populações indígenas para uma integração harmoniosa na sociedade nacional”, conforme Suess.¹¹⁶

2.2.1. A CNBB e o surgimento do CIMI

O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) surge no confronto com o regime militar e no ambiente de renovação pós-conciliar. O contexto sociopolítico religioso deste período (1970) é marcado por uma nova fase da ditadura militar com seu representante, o general Médici. Esta fase recebeu o nome de *milagre brasileiro*. Além de ser um período truculento, foi também mais desenvolvimentista, conforme Prezia.¹¹⁷ A abertura da *Transamazônica*, construção da *Ferrovias do Aço*, a hidrelétrica de *Itaipu* são alguns exemplos desta política de extermínio. Para os missionários são desafios gigantes e que precisam de uma resposta urgente. Na opinião de Prezia,¹¹⁸ a Igreja passa a

¹¹⁵ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 59.

¹¹⁶ Cf. SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi*. *REB*, 44, 1984, p. 501-533.

¹¹⁷ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 57.

¹¹⁸ *Id.*, 2003, 47.

ser a porta voz da sociedade, e Benedetti ¹¹⁹ refere-se a esse aspecto como um partido “pós-68”.

A Igreja passa a ser perseguida pelos militares. Os sacerdotes, religiosos e leigos engajados foram as principais vítimas desta perseguição, especialmente as prelazias de São Félix do Araguaia e Conceição do Araguaia, nas pessoas de D. Pedro Casaldáliga e D. Estevão Cardoso Avelar.

O marco da pastoral para as regiões de missões é a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI (1975). Ela destaca e afirma que o “Evangelho e a evangelização, não se identificam com a cultura e são independentes em relação a todas as culturas” (*EN nº 20*). Paulo VI deu um recado para todos aqueles que, erroneamente, identificavam o cristianismo com a cultura ocidental. Não faltaram vozes proféticas para mostrar que o amor de Deus cabe em todas as culturas e esse amor pode ser manifestado de diferentes maneiras. Assim, o Papa dá o recado para alguns segmentos da Igreja que insistem numa evangelização monoeclesial ocidental e européia. Seria oportuno que a Igreja missionária, bem como os segmentos conservadores, relessem os documentos eclesiais e deixassem agir o Espírito Santo, para que ocorresse então um novo Pentecostes - entendimento de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os povos.

João Paulo II retoma a ênfase na inculturação e em suas viagens apostólicas. Ele procurava dar respostas para as diferentes realidades e para cada povo em especial, estimulando uma “imersão nas culturas”. O Papa, em sua visita a Manaus, em 1980, reconheceu os direitos dos indígenas:

Confio aos poderes públicos e a outros responsáveis os votos que, neste encontro com vocês, eu faço de todo o coração em nome do Senhor, que a vocês, primeiros habitantes desta terra, seja reconhecido o direito de habitá-la na serenidade, sem o temor, verdadeiro pesadelo, de serem desalojados em benefício de outrem, mas seguros de um espaço vital que será base não somente para a

¹¹⁹ Cf. BENEDETTI, Luiz Roberto. *Igreja Católica e Sociedade nos anos 90*. CNBB/CEP, set. 1992, p. 68.

sua sobrevivência, mas para a preservação de sua identidade como grupo humano.¹²⁰

A CNBB, então, convocou missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre a Pastoral Indigenista, também na sede do Instituto Anthropos, em Brasília. O secretário geral da CNBB, D. Ivo Lorscheiter, mostrou-se preocupado com o projeto de Lei nº 2.328, que se encontrava na Câmara dos Deputados desde 1970, sobre o Estatuto do Índio. O *Estatuto do Índio* exigia da Igreja, segundo Suess, uma postura mais definida e articulada.¹²¹

Neste encontro, pensou-se em criar uma assessoria ligada às bases missionárias. Outras preocupações ocuparam o encontro, como a insatisfação dos missionários com uma pastoral indígena, que não era bem indígena; havia a preocupação com as denúncias sobre matanças de índios e as feitas na Declaração de Barbados I (1971). Em 1970, veio ao Brasil uma comissão da Cruz Vermelha para investigar as notícias de genocídio e de índios torturados. O desenvolvimento da Transamazônica começa a apontar as sombras sobre 29 povos indígenas. A ‘pacificação’ dos Cinta-Larga ocupa as manchetes de jornais desde 1969. José de Queiroz Campos, primeiro presidente da Funai, declara a situação dos *Karajá* com “calamitosa” (30-5-1970), conforme registros de Suess.¹²²

No Terceiro Encontro concretizou-se a proposta de uma coordenação e assessoria nacional da atividade missionária junto aos índios, na forma de um Conselho Indigenista Missionário, integrado por missionários e bispos. Oficialmente, o Conselho estaria ligado à CNBB. Como diz a ata de fundação, o conselho se dispunha a ser “o centro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional.”¹²³ Entre os objetivos apontados no regimento interno estavam:

¹²⁰ Cf. *Boletim do Cimi*, 1980 [65]: 14.

¹²¹ SUESS, Paulo, *A Causa Indígena na Caminhada e Proposta do Cimi: 1972-1992*, p. 4-6.

¹²² Id., 1989, p. 6.

¹²³ Id., 1989, p.18.

- promover a pastoral missionária;
- dar assistência jurídica aos missionários;
- promover sua formação teológica e antropológica;
- criar o espírito missionário na população brasileira;
- cuidar de certos aspectos financeiros das Prelazias no campo indígena;
- promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio (Funai), e dos missionários entre si.¹²⁴

Segundo Prezias,¹²⁵ o grupo fundador era muito heterogêneo, com posturas e visões diferentes, como Dom Geraldo Sigaud (Diamantina/MG), Dom Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia/MT), Dom Luís Gomes Arruda (Guajará- Mirim/RO), Dom Eurico Kräutler (Xingu/PA), Dom Tomás Balduino (Goiás/GO), Dom Henrique Fröhlich (Diamantino/MT), Dom Estevão Cardoso Avelar (Marabá/PA) e os padres Ângelo Jayme Venturelli, salesiano, Vicente César, Verbita e Thomaz de Aquino Lisboa, jesuíta, além de Irmã Silvia Wewering, das Servas do Espírito Santo.

Assim ficou constituído o CIMI em 1972 na sua fase inicial: Padre Ângelo Jayme Venturelli, presidente e José Vicente César, secretário, além de um conselho formado por Dom Tomás Balduino, Irmã Silvia Wewering e pelos padres Adalberto Pereira, Thomaz Aquino Lisboa, ambos jesuítas e por Casemiro Beksta, salesiano.¹²⁶ Alguns meses depois da fundação, optou-se pela escolha de mais dois cargos: um secretário executivo, para assumir

¹²⁴ Id., 1989, p. 6. Cf. tb PREZIA, *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 60.

¹²⁵ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança*. 2003, p.61.

¹²⁶ Cf. *Boletim do Cimi*, 1972 [1]: 2-3.

tarefas burocráticas e o de vice-presidente. Para o primeiro cargo foi indicado Egydio Schwade e para o segundo, padre Vicente César.¹²⁷

O CIMI, inicialmente viveu dois momentos: o oficial, que foi de 1972 a junho de 1975, dominado pela ala mais conservadora da Igreja, pois refletia e reproduzia a prática tradicional de aliança com o Estado e o momento de profetismo que foi de junho de 1975 a julho de 1979. Este período caracterizou-se pelas muitas denúncias na imprensa sobre as arbitrariedades e violências contra os povos indígenas e críticas à prática tradicional das missões.¹²⁸ Também Suess fala que a caminhada inicial do CIMI era de uma estrutura vertical e clerical, e com preocupações de uma pastoral bastante introvertida.¹²⁹

A atuação da instituição junto ao Estado, desde a sua fundação, foi sendo clareada, na medida em que ia tomando consciência das reais intenções da política indigenista do governo: integrar o índio à sociedade nacional e, em consequência disso, a destruição da sua cultura, com ou sem as missões. Integrando o índio, não seria necessário demarcar suas terras, tampouco oferecer-lhes proteção específica. Vale lembrar que uma das motivações iniciais para a criação do CIMI foi o Estatuto do Índio, que estava tramitando no Congresso Nacional. Há que mencionar que a atuação do CIMI frente ao Estado, não somente em sua fase inicial, foi de enfrentamento e de denúncia. Constata-se que os seus missionários não se calaram diante da política assistencialista que beneficiava e privilegiava os grandes empreendimentos, empresários, latifundiários. Atualmente a situação dos chamados povos marginais também continua preocupante, pois, a política indígena do governo Lula pouco fez pelos povos indígenas, conforme análise de conjuntura do vice-presidente do CIMI, Roberto Liebgott.¹³⁰

A título de ilustração, citamos a paralisação dos processos demarcatórios. Das 327 terras indígenas que se encontram sem providências, há que

¹²⁷ Cf. *Boletim do Cimi*, 1973 [3]: 2.

¹²⁸ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança*. 2003, p. 60.

¹²⁹ Cf. SUESS, Paulo. A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972-1992, p. 7.

¹³⁰ Cf. LIEBGOTT, Roberto. *Porantim*, Ano XXXIII, Brasília-DF. Agosto – 2010, p. 3.

mencionar de forma louvável a demarcação da terra Raposa Serra do Sol em Roraima. Os direitos constitucionais desses povos são normalmente, tratados como entraves pelo poder público federal. Em seus discursos, o governo propõe compra de terras ao invés de realizar estudos para a identificação e demarcação das terras tradicionais. A execução do orçamento indigenista e a política de saúde ficam apenas na promessa, a criação da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (Sesai) exige acompanhamento para que efetivamente atenda as necessidades desses povos. O descaso do governo com os indígenas chega ao ponto da indignação, afirma o vice-presidente do CIMI. A megalomânica obra da hidrelétrica de Belo Monte, no Pará segue tremulando nas bandeiras do atual presidente e esteve na pauta da campanha de sua sucessora à presidência, Dilma Rousseff. Os indígenas continuam sem relevância no cenário das decisões e dos rumos nacionais.

As primeiras ações do CIMI junto aos povos indígenas foram incentivar as bases a fornecerem relatórios sobre a situação dos indígenas e a atuação das Igrejas locais junto a eles. A partir de 1974, equipes volantes foram constituídas para fazer levantamentos da realidade. O CIMI apoiou a Missão Anchieta na organização da Primeira Assembléia de Líderes Indígenas, em Diamantino, MT, em 1974. Neste encontro, participaram 16 chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikwara, Xavante e Bororo. Segundo Suess, o encontro foi realmente dos índios, e não com ou para os índios.¹³¹

Seguiu-se a Segunda Assembleia Indígena em 1975, convocada pelos próprios indígenas. Esta foi realizada na sede da Missão Franciscana do Cururu, no Alto Tapajós. As principais reivindicações do encontro foram a demarcação das terras, a valorização da cultura, a articulação entre os diferentes povos indígenas e a participação nas decisões da política indigenista do governo.¹³²

¹³¹ Cf. SUESS, Paulo, A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972- 1992. Disponível em: www.missioologia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_26.pdf, acesso em 18/11/2010.

¹³² Cf. *Boletim do Cimi*, n. 20: 5-7; abril/maio 1975.

Junto à Igreja, o CIMI articulou encontros de Pastoral Indigenista e organizou cursos de formação específica. Em algumas regiões, onde havia missionários, como por exemplo, junto aos Tembé, no Pará, Xacriabá em Minas Gerais e no Sul do país, o CIMI deparou-se com dificuldades, não apenas por parte da Funai, mas também da Igreja, pois diziam que os índios já não eram mais índios, mas sim caboclos, camponeses ou civilizados. Não é de se espantar que, em 2004, o Sr. Mércio Pereira Gomes, presidente da FUNAI, ficou surpreso quando, as lideranças guarani estiveram em Brasília para reivindicar a demarcação da sua terra, e o presidente não sabia que, no Sul do país, ainda havia índios Guarani.

Em sua trajetória, o CIMI foi percebendo que, na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado sócio cultural, histórico e religioso. Por isso, a questão da terra foi assumida por seus missionários como uma grande causa. Foi inserida como uma questão pastoral. Segundo Suess, o CIMI passou das preocupações internas da Igreja, para as preocupações mais subjetivas e pastorais da sobrevivência e da vida dos povos indígenas.¹³³

O Acampamento Terra Livre 2010, ocorrido em Campo Grande - MS, que reuniu lideranças indígenas de diversas regiões do país com o objetivo de discutir questões referentes à saúde, educação e demarcação de territórios tradicionais, deixou claro suas preocupações em seu documento final. Como pontos principais, ainda hoje, eles registram: a situação de abandono e miséria, vivida pela maioria dos povos no Mato Grosso do Sul; a discriminação e criminalização de lideranças; e os assassinatos dos que lutam pela terra. O 7º acampamento Terra Livre contou com o apoio da CNBB na presença de Dom Moreira, bispo de Três Lagoas – MS e do CIMI, que ajudou na articulação e organização desses povos.

Dom Moreira diz que os indígenas reunidos no Acampamento são sujeitos da história e vivem os mesmos problemas. Segundo ele, a CNBB manifesta

¹³³ Cf. SUESS, Paulo. A causa Indígena na Caminhada e Proposta do Cimi: 1972-1992, www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_26.pdf, acesso em 15/11/2010.

solidariedade e procura alertar as autoridades sobre os problemas vivenciados por estes povos no estado:

Temos grande preocupação e reconhecemos o valor da luta destes índios aqui. E como cristãos, pedimos que olhem com atenção para os indígenas, porque eles vivem situações muito complicadas aqui no Mato Grosso do Sul.¹³⁴

Historicamente, o trabalho da pastoral indigenista nasceu de uma estrutura clerical. Progressivamente, alguns leigos vinculados à Operação Anchieta (Opan), se integraram, fazendo parte do quadro dos missionários do CIMI. A Opan, inicialmente com vínculo eclesial, hoje tem sua autonomia frente às Igrejas e distingue seus indigenistas dos missionários.¹³⁵ Podemos dizer que a primeira fase da missão inculturada foi de inserção radical ou “missão calada”.¹³⁶ Para muitos missionários dessa época, aquela postura inserida era a única maneira da Igreja resgatar a sua tarefa histórica. Tal postura muito se deveu aos leigos inseridos nos trabalhos de base. Nas equipes técnicas (educação, saúde, assessoria jurídica) e a partir de 1983, todos os secretários gerais do CIMI tornaram-se leigos.¹³⁷

Uma das primeiras indigenistas da “missão calada” foi Silvia Maria Gasperini Bonotto, que em 1970 foi trabalhar com os Kayabi no Mato Grosso, posteriormente com os Apiaká, Pareci e Karajá, povos do Mato Grosso. Ela também auxiliou o CIMI em trabalhos burocráticos, em Brasília - DF e em Manaus – AM, onde ficou até 1988. Os primeiros leigos dessa fase não tinham formação específica para trabalhar com os indígenas, muitos eram motivados pela aventura, por sua experiência de fé ou pelo novo que suscitava o exótico. Aos poucos foram tomando consciência de que não bastava boa vontade aventureira, não era suficiente o silêncio e o jeito de viver mais próximo possível dos indígenas para resgatar a tarefa histórica da Igreja. Era preciso

¹³⁴ Id.,

¹³⁵ A Operação Amazônia Nativa foi fundada em 1969 e inicialmente chamava-se Operação Anchieta. Cf. <http://www.amazonianativa.org.br/opan.php>, acesso em 20/10/2010.

¹³⁶ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 68. Cf. citação na p. 52 do capítulo 2.

¹³⁷ Cf. LISBOA, *Porantim*, 1985 [73]: 11.

maior preparação. Na metodologia da inculturação, Suess afirma que a memória histórica de cada povo e seu inventário cultural é matéria prima para a evangelização.¹³⁸ A presença leiga provocou um novo perfil na instituição, tornando-a mais ágil, com caráter político e mais profético. Desde então, a luta pela vida passou a ser a grande tarefa da evangelização e os missionários passaram a receber formação específica mais afinada com a proposta de uma relação de evangelização com as culturas a partir do princípio do diálogo e da alteridade. Dom Erwin Kräutler, presidente do CIMI, na Assembleia Geral da CNBB, em 1984, falou sobre o anúncio da vida, citado por Prezia:

Mas como anunciar esta vida em plenitude, se a sobrevivência nua e crua de povos inteiros está continuamente ameaçada, se o genocídio prossegue impune, se decretos e leis são fabricados para dar respaldo legal ao extermínio sistematicamente programado? Os mortos já não são mais os destinatários do Evangelho do Senhor!¹³⁹

2.2.2. Os missionários e os líderes indígenas na “aldeia grande”

O documento final da 1ª Assembléia Geral do CIMI, afirma que o missionário devia “optar por uma encarnação realista assumindo sua causa, com todas as suas conseqüências”, portanto, os missionários e o próprio CIMI conheciam muito bem os riscos de uma opção pelo Outro, o indígena.¹⁴⁰

Podemos afirmar que as duas primeiras décadas do CIMI caracterizaram-se por uma prática de inserção, que levou alguns missionários a escrever a história do CIMI com seu sangue. São os mártires da causa indígena que estão na “Aldeia Grande”.¹⁴¹

Vários missionários religiosos e leigos deram sua vida, como Rodolfo Lunkenbein, salesiano, que trabalhava com o povo Bororo, no Mato Grosso,

¹³⁸ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 191.

¹³⁹ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 69.

¹⁴⁰ Id., 2003, p. 74.

¹⁴¹ “Aldeia Grande” é uma expressão usada por Dom Pedro Casaldáliga para referir-se àqueles que deram sua vida pela causa do reino e estão em outra dimensão. Cf. *Alvorada*, Ano 30, nº 216, p. 11;

assassinado em 1976.¹⁴² O jesuíta João Bosco Burnier trabalhava com os Bakairi, no Mato Grosso, e foi assassinado na Prelazia de São Félix do Araguaia, quando foi, junto com Dom Pedro Casaldáliga, socorrer uma mulher que estava sendo torturada por policiais.¹⁴³ A irmã Cleuza Rody Coelho, agostiniana recoleta, missionária junto aos Apurinã, na Prelazia de Lábrea (AM), foi assassinada em 1985.¹⁴⁴ No mesmo ano, em Rondônia, o comboniano Ezequiel Ramin, defensor de lavradores e indígenas é brutalmente executado por pistoleiros.¹⁴⁵ A luta pela terra regada com sangue não termina aqui.

Em 1987, o irmão jesuíta Vicente Canãs foi assassinado, pois defendia a terra Enawenê Nawê e trabalhava pela saúde e vida deste povo. Após 40 dias seu corpo foi encontrado intacto, num barraco onde vivia à beira do rio Juruena.¹⁴⁶ O primeiro julgamento relacionado ao assassinato de Vicente Canãs aconteceu dezanove anos depois do crime. O júri popular entendeu que houve assassinato, mas inocentou o réu.¹⁴⁷ Canãs assimilou o universo cultural dos Enawenê Nawê através do reconhecimento e respeito ao Outro, do conhecimento do seu mundo e através da evangelização. Ele lutou pela terra dos Enawenê Nawê, que o fizeram índio. E era essa a razão de sua vida missionária.

Outros missionários indigenistas morreram no exercício de sua missão nos últimos 38 anos: Pedro Zilles (1987), Viviane Rezende (1990), Ana Maria Marques (1992), Maria Salete Lunardelli e Maria Valdileide Xavier (1998), Dagmar Matias (1999) e Carlos Ubialli (2001)¹⁴⁸.

Cabe ainda lembrarmos José Bonotto, falecido em 23 de maio de 2000, vítima de hepatite B, contraída num tratamento para se recuperar das muitas malárias adquiridas nas regiões Norte e Centro-Oeste do país, onde trabalhou

¹⁴² Cf. SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia. Crônicas de pastoral indigenista e política indigenista*. 1985, p. 101.

¹⁴³ Cf. *Boletim do Cimi*, 1976[33]: 5-10.

¹⁴⁴ Cf. *Porantim*, 1985 [76]: 5.

¹⁴⁵ Id., 1985 [79]: 3.

¹⁴⁶ Id., 1987 [99]: 5.

¹⁴⁷ Cf. *Porantim*, 2006 [290]: 8-9.

¹⁴⁸ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 75.

por cerca de quinze anos.¹⁴⁹ Ele trabalhou com os Paresi e Karajá, como também, na articulação de outros povos, como os Irantxe, Nambikuara, Rikbastsa, no Mato Grosso e com os Apurinã, Paumari, Jarauara e Jamamadi no Amazonas. Sua presença entre os indígenas foi marcada pelo diálogo, acolhimento, respeito e alegria. Parecia um tuxaua, não somente entre os indígenas, mas nas equipes do CIMI e entre familiares, uma alegria que lhe era própria. José Bonotto deixou registrado, em um dos relatórios sobre os Jamamadi (AM), povo com o qual trabalhou de 1984 a 1990: “Sou indigenista por opção e por estar consciente de que os povos indígenas são a minoria dentro da minoria. Creio num trabalho político”, (certamente, ele se referiu à condição de pobres e possuidores de cultura).¹⁵⁰ Retomando as idéias de Suess, a causa indígena não é uma causa regional ou nacional, mas sim continental: a defesa das terras indígenas e a autodeterminação são bandeiras do CIMI, defendidas por José Bonotto.¹⁵¹

Fato que devemos mencionar é a celebração da sementeira das cinzas gloriosas do Zé Bonotto no rio Araguaia. A família enviou uma pequena porção de suas cinzas para ser jogado no rio Araguaia, pois seu corpo foi cremado em Porto Alegre - RS. Assim escreve Dom Pedro Casaldáliga à família sobre a celebração: “Sentimos o Zé tão presente, tão ressuscitado! O sol da manhã luminosa, o canto, a irmandade, a esperança pascal deram o tom da festa da vida – aquela alegria vital do Zé.”¹⁵²

Em 17 de setembro de 2006, Dom Franco Masserdotti, missionário e presidente do CIMI, mais um defensor da causa indígena, foi para a Aldeia Grande. Ele faleceu, vítima de atropelamento, quando andava de bicicleta na BR – 230. As qualidades que mais se destacaram, em sua vida e missão, foram a atitude de escuta e respeito. Esta capacidade de conhecer o outro

¹⁴⁹ Id., 2003, p. 75.

¹⁵⁰ Cf. *Porantim*, 2000 [226]: 16.

¹⁵¹ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 12-13.

¹⁵² Cf. ANEXO 2 e 3, também figuras 1-5.

exige dons profundos e exigentes, como o respeito e abertura ao diferente. A valorização das diferenças não são perigos, são riquezas.¹⁵³

Dom Franco era presidente da Comissão Episcopal de Missões, da CNBB, responsável pela Missão Ad-Gentes do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), trabalhava para o fortalecimento das relações entre as populações e a Igreja do Brasil e da África. O Projeto Além-Fronteiras de apoio à diocese de Lichinga, em Moçambique, com intercâmbio a partir do Maranhão e Piauí, era o seu grande sonho. Missionário comboniano, viveu o bom combate. Bebeu na fonte, o lema de Comboni: “Morro, mas minha obra não morrerá.”¹⁵⁴

A história do CIMI e das aproximações culturais estão sendo escritas através da vida de tantos indigenistas que, incansavelmente, dedicaram suas vidas em defesa e reconhecimento dos povos indígenas. Günter Kroemer, missionário no Amazonas, faleceu em 15 de junho de 2009. Durante mais de 30 anos, dedicou sua vida à causa dos indígenas e da floresta amazônica. O teólogo e historiador Eduardo Hoonart diz, sobre Kroemer:

Seus livros testemunham uma sensibilidade extraordinária com a fragilidade da vida indígena, uma coragem fora de série de se adaptar à vida na floresta, inclusive como sabemos agora – a ousadia em enfrentar o universo desconhecido de fungos e mofo, uma paciência sem fim com a lentidão do processo da proteção e as contínuas adversidades, além dos contínuos deslocamentos.¹⁵⁵

A luta para assegurar os direitos dos povos indígenas não está sendo escrita apenas por seus missionários. Destacamos os líderes indígenas que tombaram no chão sagrado em defesa de sua gente. Em registros de Suess encontramos:¹⁵⁶ Simão Bororo (1976), Ângelo Pereira Xavier, cacique Pankararu (1979), Ângelo Kretã, líder Kaingang (1980), Alcides, índio Maxakali

¹⁵³ Cf. *Porantim*, 2006 [289]: p. 8-9.

¹⁵⁴ *Id.*, 2006, p. 9.

¹⁵⁵ *Id.*, 2009 [317]: 8-9; Günter faleceu com suspeita de uma doença do interstício pulmonar, sem causa definida. Essa doença pode ter fatores internos ou externos ao organismo, como fungos, penas e outros elementos. Importante destacar a obra de KROEMER, Günter. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo : Loyola, 1991.

¹⁵⁶ Cf. SUESS, Paulo, *A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972-1992*, p. 28-29.

(1983), Rosalino da Silva, Xacriabá (1987),¹⁵⁷ João Cravina, Pataxó Hã Hãe, Galdino Jesus dos Santos, também Pataxó Hã Hãe e, mais recentemente, Francisco de Assis Araújo, conhecido como Xicão Xucuru. Inúmeros líderes guaranis estão tombando em defesa do seu povo.

Em 2003, Marcos Verón, um cacique Guarani-Kaiowá de 72 anos, que liderava um grupo de algumas pessoas que fazia uma tentativa de recuperar pacificamente uma pequena área do território indígena de Takuara, no município de Juti, Mato Grosso do Sul, da qual haviam sido expulsos em 1953, foi brutalmente assassinado por jagunços e empregados da fazenda Brasília do Sul. Assim descreve o seu filho, Ládio Verón que testemunhou o assassinato e também foi vítima da violência:

...eram três e meia da madrugada. Nós ouvimos vários ruídos de carros. Para nós, era muito longe, mas, na verdade, eles estavam vindo com as luzes apagadas. Já chegando perto de onde nós estávamos, muitos começaram a descer dos carros e vinham pelo meio da soja. Foi aí que um deles começou já a atirar na nossa direção. Nisso, os carros começaram a acender as luzes. Todos soltavam rojões e atiravam de revólver e soltavam bombas, com umas armas na direção das nossas barracas. Só se ouvia crianças e mulheres chorando de desespero (...) enquanto isso, pegaram o cacique Marcos Verón na outra barraca e começaram a espancar e dar chutes nele até ele cair no chão. Depois de caído no chão, ainda cada um deles dava chutes no cacique. Depois que o cacique estava agonizando no chão pela boca, eu gritava para eles deixarem de bater nele porque ele é velho e aposentado (...) enquanto isso, vi o meu pai recebendo a última coronhada na cabeça e no rosto. Até não se mexer mais...¹⁵⁸

Também Ortiz Lopes, liderança Guarani Kaiowá foi assassinado em 2007 no Mato Grosso do Sul. A faixa exposta na casa onde estava o seu caixão mostra a indignação e revolta do grupo: “A dignidade e a coragem do índio nunca vai acabar... Enquanto tiver um índio em pé, a luta vai continuar.”¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cf. *Porantim*, 2006 [291]: 10-11.

¹⁵⁸ Cf. Anistia Internacional. Povos Indígenas do Brasil, 2005, p.19-20.

¹⁵⁹ *Id.*, 2007 [297]: 10-11.

Outra morte cruel foi de Xuretê, índia Kaiowá Guarani do Mato Grosso do Sul, mulher guerreira e *nhandesi* (rezadora) de 73 anos. Foi assassinada brutalmente enquanto invocava forças para seu povo continuar no *tekohá*¹⁶⁰, ao qual haviam voltado. Seu maracá (instrumento ritual) caiu no chão ao seu lado. Seu corpo foi colocado à beira da estrada - MS 289, próximo à aldeia de Taquapery. Ali continuaram em ritual de luto e luta por cinco dias, aguardando autorização da Justiça para poderem enterrá-la no local em que foi assassinada, no *tekohá* Kurussu Ambá. Assim diz Anastácio Peralta, índio Kaiowá Guarani, da Comissão de Direitos Kaiowá Guarani: “Podemos morrer muitos, podemos chorar muito, mas as lágrimas e o sangue vão fortalecer nossa luta.”¹⁶¹ Houve também muitos outros anônimos que regaram a terra com seu sangue.¹⁶² Marçal Tupã y ao saudar o papa João Paulo II em visita ao Brasil, em 1980, lamentava:

Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte de nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão. (...) Somos uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho.¹⁶³

Os mártires da América Latina consolidaram a caminhada da Igreja e confirmaram as inspirações profundas da Teologia da Libertação. Os pobres e indígenas continuam sendo martirizados. Lamentamos profundamente que o martírio tem acontecido com povos inteiros, no sentido de desrespeito aos seus direitos fundamentais. Basta olharmos para as violências que os indígenas estão vivendo, conforme Relatório de Violência Contra os Povos Indígena no Brasil.¹⁶⁴

O CIMI nasce das profundas dores humanas e se constrói também com elas. Sua opção clara e decisiva faz com que o protagonismo dos povos indígenas seja a tônica da sua existência. É o que apresentaremos no próximo capítulo.

¹⁶⁰ Tekohá é uma terra tradicional do povo Guarani.

¹⁶¹ Cf. *Porantim*, 2007 [292]: 8-9.

¹⁶² Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhada na Luta e na Esperança*. 2003, p. 75.

¹⁶³ Cf. *Boletim do Cimi*, 1980 [65]: 11-2.

¹⁶⁴ Cf. *Porantim*, 33 [326], 2010, p.8-9.

3. A PRÁTICA DO CIMI À LUZ DA METODOLOGIA DE APROXIMAÇÃO DE CULTURAS

Quem é esta Igreja que após o Concílio Vaticano II definiu “povo de Deus”? Há relação entre destinatários e sujeitos da missão? Há distinção entre objeto (destinatário) e sujeito (missionário) da atividade missionária?

A partir das Conferências Episcopais Latinoamericanas, de Medellín (1968) e Puebla (1979), o CIMI priorizou sua ação pastoral, a opção pelos povos indígenas através do paradigma da autodeterminação e mais tarde pelo protagonismo dos povos indígenas. Antes mesmo da Constituição de 1988, o CIMI rebateu o “regime de tutela” aos quais os povos indígenas estavam submetidos, denunciou a hegemonia dos impérios e o paternalismo das elites dominantes. O CIMI forjou um debate em torno do “povo de Deus indígena” apostando na Teologia Índia e numa “Igreja indígena”. O CIMI compreende que o mistério de Deus é tão grande, que cabe em todas as culturas. Conforme Suess, atrás da “cultura definitiva” está um “etnocentrismo infeliz”, ou seja, uma cegueira epistemológica, que compara a própria proposta “ideal” com a prática “real” da outra cultura.¹⁶⁵

3.1 Textos Fundantes

Os 38 anos do CIMI devem ser vistos numa constelação de avanços, impasses, confrontos com a sociedade civil e com as políticas do governo que não demonstram interesse pelos indígenas. Temos que destacar a persistência corajosa de muitos missionários e missionárias, bem como desses povos que, como Golias, enfrentam os exércitos de tantos faraós da atualidade, inimigos

¹⁶⁵ Cf. SUESS, Paulo. Disponível em:

<http://latinoamericana.org/2002/textos/portugues/SuessPortuguesCurto.htm>. Acesso em 12/11/2010.

dos índios, exploradores, latifundiários, a chamada fase neoliberal, que desconsidera os pequenos e seus projetos históricos.

A partir deste olhar para a realidade, a atividade missionária conquistou novos rumos no interior da Igreja, que se tornou, local e mundial, na análise de Suess.¹⁶⁶ Este novo olhar fez o CIMI contar e reunir os sobreviventes de uma guerra prolongada de extermínio, de 500 anos. Não se aliou com forças antiindígenas, mas identificou-se com as forças pró índio, impulsionou articulações latino-americanas. Assim como os indígenas pacientemente tecem seus artesanatos, também o CIMI tece uma rede de solidariedade internacional.

O paradigma da inculturação gerou nova presença nas aldeias, permitindo a valorização da realidade histórica. Os missionários, a partir de uma nova concepção teológica e uma ética correspondente, começaram a aprender línguas indígenas e compreender as diferenças culturais, com a perspectiva de desdobramentos de articulações específicas no campo pastoral, de saúde e educação.

O Vaticano II colocou o CIMI frente à questão da subjetividade. Suess ao questionar a definição de Igreja “povo de Deus” numa relação entre destinatários e sujeitos da missão, questiona qual seria essa relação. Pode-se manter a distinção entre os destinatários e os missionários da atividade missionária?¹⁶⁷

Medellín (1969) e Puebla (1979) fizeram com que o CIMI delineasse em suas prioridades a opção pelos povos indígenas através do paradigma da autodeterminação, atualmente se fala em protagonismo dos povos indígenas. Refutou o regime de tutela do Estado Brasileiro, denunciou a hegemonia dos impérios e o paternalismo das elites.

No interior das Igrejas, forjou um debate em torno do povo de Deus indígena, o qual não é um dado pacífico. Suess argumenta que a teologia pode

¹⁶⁶ Cf. SUESS, Paulo, *CIMI 30 anos Contexto, origem, inspiração*. REB 250, 2003, p. 438-439.

¹⁶⁷ Id., 2003, p. 439.

ser uma plataforma de afirmação étnica no interior das Igrejas. É relevante sob o aspecto da inculturação e do diálogo inter religioso porque rompe com os modelos de assimilação, criticados por Suess.

Nos processos de mudança do CIMI, Suess destaca a proximidade aos povos indígenas (inculturação), a universalidade de sua causa (libertação) e seu protagonismo como sujeitos da história (subjetividade). Esse tripé continua sendo o fundamento da pastoral do CIMI, destacados em suas Assembleias Gerais, que citaremos a seguir. Assim, a prática do CIMI situou-se em zonas de conflito, frente aos quais sempre se posicionou: no mundo dos privilegiados pela distribuição da terra, do capital e das oportunidades; no mundo da monocultura e dos predadores do meio ambiente, do mundo da voz hegemônica do anteprojeto e do “pós-tudo”, como destaca Suess, no mundo da flexibilização, a amoral de ação se torna o fundamento das ações.¹⁶⁸

O CIMI, ao defender o projeto histórico dos povos indígenas, redescobriu o Deus da Bíblia, o Deus que faz Aliança com os pobres, que favorece com sua justiça as vítimas, o Deus do despojamento, da gratuidade e reciprocidade como nos ensina o povo Guarani, o Deus da libertação. Segundo Suess, o CIMI contextualizou o Vaticano II e contribuiu para a credibilidade da Igreja no Brasil e no mundo.¹⁶⁹

A reflexão teológica mantém uma íntima ligação com os indígenas quanto a sua organização, à sua autosustentação e ao seu resgate cultural. O CIMI, em sua perspectiva não dá catequese, não leva o padre para batizar os índios, mas leva o testemunho e a solidariedade. Prézia constata três modalidades de presença missionária entre os indígenas: a evangelização explícita, o diálogo inter-religioso e a evangelização implícita. Recordando o que dizia o jesuíta Vicente Canãs, um ano antes do seu assassinato: Segundo Prézia, a evangelização explícita é “um processo lento e crítico”. Em sua opinião, os povos indígenas devem ser cada vez mais os protagonistas, e os missionários, irmãos da caminhada. Evangelização implícita é no sentido amplo, como

¹⁶⁸ Cf. SUESS, Paulo. Cimi 30 anos contexto, origem, inspiração. *REB* 250, 2003, p. 440.

¹⁶⁹ Id., 2003, p. 442.

anúncio da Boa Nova de vida, como a defesa por terra, saúde, educação, é a dimensão solidária. No diálogo inter-religioso a religiosidade dos povos indígenas é que lhes dá a força para enfrentar os novos problemas.¹⁷⁰

A evangelização [dos povos indígenas] é uma utopia. Você não pode anunciar um Cristo nu. Uma religião é composta de vários fatores: o econômico e o social. Como vou anunciar um Cristo sem cultura? (...) Como você pode mudar de religião, mudar de Deus, que é o mesmo Deus, como eu mudo de camisa? Eu acho isso uma falta de respeito. (...) A pastoral é eu estar lá, sem anunciar nada...¹⁷¹

Consideramos três momentos significativos que forjaram a criação do CIMI. A preocupação da CNBB com a diversidade de posições nas diferentes prelações em relação à missão indígena, o projeto de lei referente ao *Estatuto do Índio* que estava tramitando no Congresso Nacional, exigindo da Igreja uma posição definida e articulada, de acordo com apontamentos de Suess.¹⁷² E após sua criação, o polêmico documento *Y-Juca-Pirama. O Índio: aquele que deve morrer* desencadeando nova postura nos componentes do CIMI.

Para Simões, o grande marco para o CIMI é o documento *Y-Juca-Pirama* que provocou nos missionários uma reação ao que a CNBB já tinha como inquietação e buscou através da formação do CIMI, uma centralização maior, coesão e unidade no trabalho pastoral indígena.¹⁷³

O documento *Y-Juca-Pirama* foi o marco das denúncias de violências contra os povos indígenas de um grupo mais avançado do CIMI. Este documento causou divisões e divergências na equipe fundante. De um lado, estavam setores da Igreja conservadora e de tradição salesiana com postura de diálogo e colaboração com o governo, na pessoa do padre Venturelli que, após três meses depois de assumir o cargo de presidente, renuncia “em

¹⁷⁰ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança*. 2003, p. 88.

¹⁷¹ Cf. *Porantim*, 1986 [86]: 7.

¹⁷² Cf. SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi (1972-1989)*, 1989, p. 17.

¹⁷³ Cf. SIMÕES, Maria Cecília. *Entre o discurso e a prática: O Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé*. 2005 (p. f.) Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Instituto de Ciências Humanas e de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2005, p. 54.

caráter irrevogável”, sendo substituído pelo padre Vicente César. Nessa divergência, Dom Tomás Balduino assume a vice-presidência e aumenta o poder do grupo progressista.¹⁷⁴

Enquanto o CIMI vivia confrontos internos entre a ala conservadora e a ala progressista, o contexto brasileiro exigia dos missionários um documento denúncia sobre o desrespeito aos direitos humanos e indígenas. Porém, Vicente César demonstrou resistência ao texto e o grupo progressista lança o documento como algo independente da instituição, assumindo a responsabilidade das denúncias. Assim surgiu o documento *Y-Juca-Pirama. O Índio: aquele que deve morrer*, assinado por seis bispos e seis missionários.¹⁷⁵

O documento está composto por quatro partes e dois adendos. As três primeiras partes apresentam a problemática indígena do país, mostrando a situação, causas e impasses em que viviam esses povos. A quarta parte traz como título “Caminhos de esperança”, com questionamentos e enfatiza o objetivo do trabalho missionário, concluindo de maneira enfática. O CIMI assumiu uma atitude profética frente à sociedade brasileira:

Mesmo que todos os fatos nos incitem ao desânimo ou ao desespero, fazemos nossa a vontade de nossos irmãos índios de viver e de lutar pela preservação de sua cultura. Não trabalhamos por uma causa perdida, porque se trata de uma causa profundamente humana, pela qual vale a pena até morrer, se preciso for. Seria trair a nossa missão, se nos resignássemos a ser ministros de um Batismo *in articulo mortis*.

Nesta primeira fase do CIMI, destacamos características de uma postura clerical e vertical, de uma pastoral de cunho introvertida. O objetivo era de resgatar a história perdida pela colonização. Na primeira década houve uma preocupação quanto à formação dos missionários e a própria postura de um grupo da equipe fundante, inquietos com a conjuntura indígena da época, como

¹⁷⁴ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 60.

¹⁷⁵ Id., 2003, p.62.

o genocídio e tortura de índios, o desenvolvimento da Transamazônica, a pacificação dos Cinta-Larga, a situação calamitosa dos Karajá. A barbárie da qual se refere um oficial da FAB é o espetáculo indígena que vê da varanda do hotel, na ilha do Bananal. Os índios Karajá voltando bêbados da cidade de São Félix do Araguaia – MT atravessando o rio gritando, noite adentro. No dia do índio em 1973, chegou uma carta assinada por 125 moradores de Luciara – MT, endereçada ao Diretor do *Parque Indígena do Araguaia*, Ilha do Bananal. Entre outras coisas, dizia: “Pedimos em favor deles (referindo-se aos indígenas) uma urgente intervenção da FUNAI. Alguns gravemente doentes (tuberculose) e todos absolutamente abandonados precisam de uma assistência excepcional e permanente.”¹⁷⁶

Como consequência da nova postura de parte da Igreja, ocorre a perseguição do Governo dos que estavam ao lado dos índios, principalmente em São Félix do Araguaia, na pessoa de Dom Pedro Casaldáliga e em Conceição do Araguaia, com Dom Estevão Cardoso Avelar. Esse panorama forjou o documento denúncia índio *Y-Juca-Pirama. O: aquele que deve morrer*. O título foi um trocadilho para dizer: *Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer é aquele que deve viver*.

As Conferências de Medellín e Puebla deram a direção para a opção do CIMI pelos povos indígenas, permitindo a reflexão da inculturação, promovendo a autodeterminação e, posteriormente, o protagonismo desses povos.

3. 2. O papel das assembleias nacionais

A importância das assembleias nacionais tem demonstrado a coerência da luta em favor dos povos indígenas. Podemos ver isto nas linhas de ação das assembleias realizadas desde 1975, de acordo com Prézia.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 124.

¹⁷⁷ Id., 2003, p. 261-318.

Terra, cultura, autodeterminação, encarnação, conscientização e pastoral global foram definidas como prioridades na I Assembleia Geral em 1975. A encarnação foi entendida como realista e comprometida com a vida dos povos indígenas, convivendo com eles, investigando, descobrindo e valorizando, adotando sua cultura e principalmente assumindo as suas causas, ao ponto de ser aceito como um deles.

Na II Assembleia Geral não houve alteração das Linhas de Ação, porém, foram ratificadas e complementadas pela contribuição do *I Encontro Pan-amazônico de Pastoral Indigenista*.

A III Assembleia Geral, ocorrida em 1979 renovou sua atuação missionária e o seu compromisso junto aos povos indígenas através das seguintes linhas de ação: evangelização, terra, o CIMI frente à política oficial, autodeterminação, educação e saúde. O documento conclui que as sementes do verbo se encontram nos povos marginalizados e nos povos indígenas (*Ad Gentes*,11), pois o próprio Verbo se fez carne na periferia do mundo. Em 1980, o CIMI dá passos significativos na dimensão ecumênica, abrindo-se a representantes da igreja protestante.

Na IV Assembleia Geral, realizada em 1981, o CIMI verificou que as Linhas de Ação definidas em assembleias anteriores continuavam válidas e necessárias, mas tendo presente o momento atual do país, estas linhas se tornaram mais urgentes. Assim definiram: Evangelização e educação, educação indígena, agentes missionários e educação libertadora, propostas de educação sistemática, propostas de educação assistemática, autodeterminação, política indigenista. Destacou-se que o trabalho missionário exige uma análise permanente da conjuntura local, nacional e internacional. Os participantes da IV Assembleia Geral dão um passo à união de todas as lutas (lavradores, operários e todas as categorias de explorados), desde que a caminhada dos povos indígenas seja respeitada.

Já na V Assembleia Geral do CIMI, realizada em 1983, constatou-se que os problemas dos povos indígenas estavam se agravando cada vez mais. Os

sérios problemas das terras, a fome, o desrespeito à autodeterminação destes povos chegam a situações insuportáveis. Os grandes projetos governamentais de mineração, agropecuária e de infra-estrutura funcionam como uma patrula, desconsiderando a presença dos indígenas. E nesse “vale de lágrimas” (as aspas são nossas) surgem sinais de esperança na organização dos povos indígenas que começam a assumir suas próprias lutas na defesa de seus direitos.

Na VI Assembleia Geral, em 1985, encontramos registros da participação de indígenas, assim consta no documento final da assembléia: “Contamos também com a presença de alguns representantes de povos indígenas do Brasil e de outros países latinoamericanos.”

O tema principal das reflexões foi a avaliação e a análise da política indigenista e ação pastoral na atual conjuntura de transição de um sistema autoritário para um regime democrático. O CIMI reafirma e atualiza as linhas de ação segundo as exigências do momento histórico, definidas na 1ª Assembleia Geral: a defesa das terras dos povos indígenas, o respeito às suas culturas, o apoio à sua autodeterminação, a conscientização da sociedade civil e a encarnação dos missionários.

A VII Assembleia Geral ocorrida em 1987 constatou que a realidade brasileira é pluriétnica e que o seu povo vive profundamente uma desigualdade social. Assim, assume suas prioridades para o próximo biênio:

- I. Incentivar e apoiar as organizações autônomas dos povos indígenas para que atendam aos interesses de suas comunidades;
- II. Capacitar e articular os agentes de pastoral indigenista;
- III. Criar canais para a articulação da pastoral indigenista nos vários países das Américas;
- IV. Intensificar esforços, buscando influenciar na *Assembléia Nacional Constituinte* e no reordenamento institucional que a ela se seguirá.

Os membros da VIII Assembleia de 1989 assumem as seguintes prioridades e linhas de ação, na perspectiva de fidelidade ao Evangelho, contando com a contribuição de representantes dos povos indígenas: apoio à organização dos povos indígenas em todos os níveis, conquistas e garantias da terra, alianças da causa indígena, aprofundamento da dimensão continental da causa indígena, evangelização (autocrítica, evangelização inculturada e libertadora), e formação de missionários. O documento da VIII Assembleia Nacional não deixa claro qual é a compreensão dos participantes sobre o paradigma da inculturação. O CIMI, ao se propor a uma evangelização inculturada e libertadora assume os desafios do imperativo do seguimento de Jesus (SD 13), pois, nesse seguimento está implícita a libertação. O Evangelho é a libertação, se ele se incultura, também liberta.

A IX Assembleia realizada em 1991 definiu o seguinte objetivo para os próximos anos, conforme citação de Prezias:¹⁷⁸

Na prática diária de evangelização libertadora, assumindo os desafios do diálogo inter religioso e da atitude ecumênica, apoiar o processo de afirmação da autonomia dos povos indígenas no Brasil, como povos étnica e culturalmente diferenciados, fortalecendo suas organizações, suas articulações e suas alianças com os movimentos populares em vista da construção de um projeto político popular.

O tema da inculturação e do diálogo inter-religioso aparecem com ênfase na X Assembléia em 1993, assim como o protagonismo dos povos indígenas. Estes serão princípios norteadores em todas as ações do CIMI em vista da autonomia desses povos. A X Assembleia assume apoiar: a demarcação das terras, a autossustentação e subsistência, a formação de missionários e índios e ampliação dos quadros do CIMI, movimento e organizações indígenas, Alianças e o diálogo inter-religioso e inculturação.

¹⁷⁸ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 279.

Podemos perceber que o CIMI vem crescendo na consciência de sua natureza, mas continua a lacuna de evangelização inculturada. Há uma abertura para tratar com os diferentes segmentos, tendo em vista o protagonismo dos povos indígenas, conforme ações desde a I Assembleia Geral. Retomando Suess, o objetivo da evangelização é a libertação e a metodologia para a libertação é a inculturação.

A XI Assembleia de 1995 definiu o objetivo geral do CIMI para os próximos anos que tem grande importância, pois servirá de referência para enfrentar a conjuntura e os desafios impostos por ela. Assim, a fé, justiça e solidariedade são virtudes necessárias para enfrentar o modelo neoliberal que agride os povos indígenas. O CIMI assume apoiar as comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliado dos povos e organizações indígenas, contribuindo para o processo de autonomia de um projeto pluriétnico, popular e democrático.

Nesta Assembleia percebemos uma preocupação com a mística missionária e a militância, o que não observamos de modo tão claro nas anteriores. Lembramos os estudos de aprofundamento no Regional da Amazônia Ocidental em 1990, com assessoria do Cepis, onde os missionários refletiram sua opção e sua mística. Para quê você faz esse trabalho? Qual é a sua motivação? Há o perigo de fazer um trabalho voltado apenas para questões políticas. E se for simplesmente um trabalho político, deixa de ser evangélico. O que diferencia o missionário de outra pessoa com ações políticas e que defendem os direitos humanos? Certamente é a sua mística, sua utopia, sua fé aliada à política, pois, fé e política caminham juntas.

Na XII Assembleia Geral em 1997, o CIMI renova os compromissos com uma evangelização que reconheça a autonomia dos povos indígenas, pelo diálogo e pela solidariedade.

Na XIII Assembleia realizada em 1999, os participantes analisaram os 25 anos de atuação do CIMI nas diferentes frentes da pastoral libertadora: terra, saúde, educação, identidade cultural, sempre com o objetivo do protagonismo

dos povos indígenas que é a razão evangélica da missão do CIMI. Foram definidos quatro frentes de atuação do CIMI: terra, formação, políticas públicas, alianças. Os representantes indígenas também fizeram propostas pedindo o apoio em suas lutas para fortalecer a autonomia dos povos indígenas.

Já na XIV Assembleia Geral de 2001, o CIMI reafirma a luta pela terra como prioridade central da sua atuação e elemento unificador de todo o trabalho do CIMI. Segundo o documento final da assembléia, a luta pela terra contesta o modelo vigente, desafia as relações colocando em evidência diferentes projetos e visões de mundo.¹⁷⁹ A terra para os povos indígenas é seu chão cultural, habitada por suas tradições, referência básica dos seus valores vitais, prenhe de mitos, campo de sua história.¹⁸⁰ A terra para os povos indígenas se assemelha ao modo como o povo hebreu se relacionava com a terra prometida. O povo Guarani fala em buscar a terra sem males, a terra onde corre leite e mel, lembrando a utopia do povo hebreu.

Do mesmo modo que o povo da bíblia, os indígenas encontram na terra o lugar sagrado, espaço de seus rituais, da manifestação das suas crenças e da força dos seus ancestrais. A terra é o chão sagrado, chão da história, da cultura, da coesão e de sua sobrevivência. Neste sentido é que Suess fala de cultura como o segundo meio ambiente ou ecossistema humano. O CIMI, ao definir a terra como sua prioridade está interligando as teias de cultura integral defendidas por Suess e Susin: o subsistema material, social e hermenêutico, numa atitude de respeito à concepção de terra que os indígenas têm.¹⁸¹

Na XV Assembleia de 2003 reafirmou-se a prioridade da terra como a grande bandeira do CIMI. No Sul do país já se falava em compra de terras para os indígenas e alguns missionários de diferentes confissões apoiaram a iniciativa governamental. O CIMI demonstrou oposição a essa ideia e mantém sua postura de apoiar os indígenas na conquista de suas terras tradicionais e não na compra de terras.

¹⁷⁹ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, P. 306.

¹⁸⁰ *Porantim*, nº16, 1980, p. 8.

¹⁸¹ Cf. SUSIN, Luiz Carlos, *Evangelização Inculturada e Vida Franciscana, Cadernos da ESTEF* Nº 4, 1990, p. 9.

Com o tema: “A força dos pequenos é luz para o mundo” os participantes da XVI, em 2005, analisaram a conjuntura brasileira e com indignação constatou-se que a violência, a impunidade, corrupção e autoritarismo estão intrincados num mesmo processo capitalista neoliberal, penalizando particularmente os mais fracos, os sem voz, os pobres e neste universo, os povos indígenas. Os participantes renovam o compromisso com esses povos, dispostos a construir e confirmar alianças com todos os setores populares que lutam por uma sociedade justa, plural e fraterna em toda a América Latina.¹⁸² Há que mencionar a decepção do CIMI em relação ao governo Lula, que pouco fez pelos povos indígenas. Por outro lado, o CIMI reconhece que o grande mérito desse governo, foi sem dúvida, a demarcação da terra Raposa Serra do Sol em Roraima.

Ao celebrar 35 anos, na sua XVII Assembleia, em 2007, o CIMI elegeu a nova diretoria e fortaleceu a luta a favor dos povos indígenas. Nas prioridades destacadas, o território e sustentabilidade tiveram espaço garantido. Não faltaram críticas ao sistema neoliberal que é um sistema de morte, sobretudo para os povos indígenas.

O Programa de Aceleração Econômico, o PAC, criado pelo governo Lula, coloca em perigo os povos tradicionais brasileiros e de países vizinhos. Este modelo, também imperialista, ameaça a terra, o território, a água, as riquezas, o equilíbrio ambiental, o subsolo, as matas, as culturas e a diversidade. Onde estão os povos nesse projeto? Exemplo dessa política é o caso das comunidades atingidas pela transposição do rio São Francisco. O antropólogo boliviano Xavier Albó, presente na assembléia, lembrou-se da Declaração Universal dos Direitos Indígenas que contempla os direitos indígenas de forma mais ampla até do que a Convenção 169 da OIT. A XVII Assembleia conclama a Mãe Terra, a Pachamama, a voltar a ser preservada entre os povos.

¹⁸² Cf. Documento final da XVI Assembleia Nacional do Cimi, disponível em www.cimi.org.com.br acesso em 17/10/2010.

Em sua XVIII Assembleia Geral, em 2009, o CIMI discute sobre os impactos das grandes obras sobre terras indígenas. Temas como os modelos de projetos que deixam os povos indígenas de fora, o modelo de desenvolvimento e, por fim, uma análise sobre os projetos de desterritorialização através do Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDS), que atingem populações, desconhecendo a sua existência de quase 60 anos nesses lugares. O banco existe para financiar projetos que prejudicam e tiram os povos indígenas de seus territórios em todas as regiões do Brasil. Dom Erwin Kräutler, falou do histórico contra a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Pará, também financiado pelo BNDS.¹⁸³

3.3. Características de mudanças

Destacamos três fases da atuação do CIMI, mencionados por Sues e Prezia, conforme apontamentos já citados.

Na primeira fase do CIMI, destacamos a postura clerical, vertical e de uma pastoral introvertida. Houve preocupação com a formação dos missionários e destaque para um grupo ousado e preocupado com as atrocidades com que os índios vinham sofrendo. Este grupo, com coragem profética, lançou o documento denúncia, *Y Juca-Pirama. O índio, aquele que deve morrer*.

A segunda fase é marcada pela inserção dos missionários. Perseguição e martírio são sinais dessa fase. É a chamada “missão calada”. Os missionários iniciam o fortalecimento do protagonismo dos povos indígenas.

Esse período permitiu resgatar a tarefa histórica da Igreja, saindo do modelo colonizador, monoeclesial para uma postura de abertura e de respeito à alteridade. Os missionários do CIMI nessa fase foram verdadeiros testemunhos vivos de uma evangelização que soube respeitar o projeto histórico dos Outros.

¹⁸³ *Porantim*, nº 320, 2009, p.8-9.

Para visão geral das Assembléias Nacionais, ver quadro sinótico – Texto 4 do Anexo.

No paradigma da missão, o CIMI foi dando resposta e proposta contextualizada. Para Suess, esse paradigma é universal, portanto, a causa dos pobres e dos indígenas é universal. O pano de fundo do paradigma da missão supõe o ouvir, o ver, o sentir, o palpitar da realidade, que exigem aproximação contextual e histórica.

O trabalho mais significativo dessa fase foram as assembleias de chefes indígenas. A primeira ocorrida em Diamantino – MT, em 1974. O resultado dessa assembléia foi surpreendente, pois os índios redescobriram que eles mesmos devem ser os sujeitos da sua história.¹⁸⁴ Na metodologia da inculturação proposta por Suess, a participação crescente e decisiva dos índios é vital para o fortalecimento do seu protagonismo. É este o projeto popular que o CIMI apóia enquanto linha de ação.

As assembleias se sucederam e aos poucos foram acontecendo também nos regionais. O CIMI passou a apoiar as articulações por áreas culturais. Assim foram surgindo os regionais do CIMI para acompanhar mais de perto os trabalhos dos missionários. O CIMI desde o início não queria uma política vertical, onde a coordenação ficava em Brasília conduzindo os trabalhos de cima para baixo, conforme Schwade, citado por Prezia.¹⁸⁵

Podemos destacar que o CIMI, em seus documentos de assembleias, vem demonstrando a sua opção pela causa dos povos indígenas e atitude crítica diante da conjuntura ao longo da sua história.

Houve preocupação do CIMI com uma assessoria de profissionais especializados que pudessem contribuir para o protagonismo dos povos indígenas. Assim, o CIMI começa a ter assessoria jurídica que contribuiu para a Constituinte em 1988, quando algumas propostas foram inseridas na Nova Constituição.¹⁸⁶ Outras assessorias, como de lingüistas foram necessárias para facilitar a aproximação com os indígenas. Mais tarde, contou-se com assessoria de antropólogos. Todas estas assessorias estiveram projetadas

¹⁸⁴ Cf. *Boletim do Cimi*, 1974 [10]: 2.

¹⁸⁵ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003, p. 67.

¹⁸⁶ *Id.*, 2003, p. 82.

para o objetivo principal: a conquista da terra, resgatar a cultura e compreendê-la para intervir, respeitando o projeto histórico dos Outros, conforme pensamento de Suess.¹⁸⁷

Na terceira fase destacamos o paradigma do diálogo inter religioso onde a Igreja viu surgir o pluralismo religioso que a incomodou muito (e ainda incomoda). Com a volta do catolicismo tradicional, as práticas libertadoras e sociais cedem lugar aos grupos carismáticos e à linha devocional, levando a Igreja Católica a uma *neo-cristandade*, voltada para os problemas internos da Igreja.

As características de mudança do CIMI nesta fase são de retaguarda. As seguintes mudanças legitimam essa postura:

- A aproximação ao CIMI das congregações, as chamadas tradicionais;
- Aprofundamento do conceito de diálogo religioso com a intenção de responder à sociedade pluralista;

A consolidação dos serviços e assessorias do CIMI aos povos indígenas;

Criação do Curso de Formação Básica para iniciantes no trabalho missionário;

- Unidade da instituição com a participação dos salesianos nesse processo, de modo especial, após a escolha de um deles para o cargo de coordenador do Regional do Mato Grosso, reconstruindo a fraternidade rompida na década de 1970;

Apresentação de relatórios anuais sobre a questão indígena na CNBB por Dom Erwin Kräutler, presidente do CIMI (1984-1991), fazendo com que a instituição fosse mais aceita e tivesse o apoio dos bispos do Brasil, pois se dizia do CIMI que havia muito de indigenismo e pouco de missionário;

¹⁸⁷ Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos Projetos Históricos dos Outros*. 1995, p.190.

- O trabalho de Bartomeu Melià no Rio Grande do Sul que trabalhou e conviveu com os Kaingang foi um importante interlocutor entre a Igreja gaúcha e o CIMI, bem como sua contribuição para a etnografia indígena;

- A assessoria de profissionais especializados ganhou corpo a partir de 1985: assessoria jurídica, sobretudo na defesa de seus direitos históricos a serviço da luta pela terra, subsidiando os missionários e indígenas para a problemática. Sua contribuição está na produção de textos, cujas propostas foram inseridas na nova Constituição; especialmente em 1988, foi constituída uma assessoria parlamentar com o objetivo de acompanhar as atividades da Câmara Federal e Senado;

- Em 1983 a assessoria de Saúde preparou missionários e agentes indígenas de saúde, capacitando-os para o uso da medicina alopática e o retorno da medicina tradicional indígena. O Conselho de Missão entre Índios (COMIN), da Igreja de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), parceira incansável na defesa dos povos indígenas e especialmente na organização e preparação de cursos de Enfermagem Indígena também é, citado por Prezias;¹⁸⁸

- A assessoria de Educação, criada em 1991, contribuiu para a elaboração e edição de inúmeras cartilhas e textos bilíngües, como também apoio ao movimento indígena;

- O jornal *Porantim*, continua sendo um importante instrumento da comunicação sobre os povos indígenas desde 1978, ano da sua criação. O periódico nasceu da necessidade de informar a sociedade nacional e as bases do CIMI sobre a questão indígena. Foi uma iniciativa de participação de Paulo Suess e do Prof^o José Ribamar Bessa Freire, atualmente, em exercício docente na Universidade Federal do Rio de Janeiro.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 82.

¹⁸⁹ Cf. SUESS, Paulo, *A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972-1992*. 1984, REB, 44, p. 501-533. O *Porantim* substituiu o *Boletim do Cimi*. *Porantim* significa na língua sateré-mawé, remo, arma, memória. Como remo, o jornal mensal do CIMI procura dar rumo à ação missionária; como arma, procura ser defesa e, como memória, recuperar o passado para a construção do futuro.

- Diversas publicações sobre a questão indígena para ajudar na conscientização da população envolvente;

Desde 1982, no mês de abril é realizada a campanha da Semana dos Povos Indígenas com textos e slogans sugestivos com o intuito de atingir diversos setores da sociedade, como as paróquias e as escolas;¹⁹⁰

- Foi criada também a Articulação Ecumênica Latino-americana de Povos Indígenas (AELAPI);¹⁹¹

- Articulação da Campanha dos 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular em 1992;

- Período marcado por uma abertura à sociedade civil como mostra a VIII Assembléia Geral do CIMI;

- A causa indígena dentro do Projeto Popular no Brasil e na América Latina se amplia;

- Momento das alianças com os setores oprimidos (Movimentos Sociais), pois o CIMI compreendia que nenhum movimento conseguiria levar sozinho a luta de libertação. Conforme Antônio Brand, citado por Prezias, não é possível falar em organizações isoladas, mas em organizações indígenas, pois era preciso suscitar nas comunidades indígenas a análise crítica de suas próprias organizações.¹⁹²

- Para Suess, o CIMI deveria estar ligado à Dimensão Ecumênica e Diálogo Religioso e não à Linha 2 – da Dimensão Missionária da CNBB, isto, devido a sua tradição histórica de pastoral missionária junto aos povos pagãos.¹⁹³ A perspectiva de inculturação e diálogo intercultural e interreligioso, é diferente. A inculturação é a atitude que corresponde ao pluralismo religioso. A exigência que se faz dos participantes do diálogo interreligioso é o

¹⁹⁰ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 83.

¹⁹¹ Cf. *Porantim*, 1997, [194]: 10.

¹⁹² Id., 2003, p. 87.

¹⁹³ Cf. SUESS, Paulo, *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi (1972-1989)*. 1989, p. 41.

compromisso ético do respeito, porém, não o mesmo compromisso da convivência afetiva, como a inculturação.

O diálogo interreligioso acontece em diferentes cenários de coexistência de religiões diferentes. Cada religião afirma a sua força salvífica própria e respeita as reivindicações salvíficas das outras religiões. No universo cultural-religioso do Outro, o diálogo exige compreensão e respeito e isto não precisa se tornar prática cultural no interior do projeto de vida do Outro, ao contrário da proposta do paradigma da inculturação.

O diálogo interreligioso visa à compreensão e comunicação com o Outro e acontece no interior do diálogo intercultural. Para Suess, a inculturação vai mais longe, ela exige a presença no mundo do Outro e a subordinação ao seu mundo cultural. Neste paradigma, comunicação e presença pressupõem um fundo de códigos compreensíveis para as duas partes que qualifica uma relação simétrica de comunicação, de respeito, na proximidade das microestruturas. Denuncia a comunicação forçada, a partir dos códigos dominantes. É uma bandeira de luta contra a assimilação e aculturação, contra a integração e identificação que exclui a alteridade, mas também contra a colonização, revestida de uma modernização conservadora.¹⁹⁴

- O tema do diálogo interreligioso passa a contar com teólogos, mas também com os membros da hierarquia; Aqui retomamos a VIII Assembleia Geral do CIMI, em 1989, para qual a característica missionária é assumir a prática da inculturação, subentendendo uma atitude de escuta, convivência, solidariedade, respeito, liberdade de espírito e aprofundamento da cultura indígena e a releitura do Evangelho a partir do mundo indígena.¹⁹⁵ Com essa nova postura, surge a criação da Articulação Nacional de Diálogo Inter-religioso e Inculturação (Andri), na perspectiva de tecer reflexões teológicas a partir da

¹⁹⁴ Id., Palestra proferida no dia 12.9.2003 durante a IV Semana de Estudos da Religião: "Religião e identidade cultural brasileira", organizada pelo Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Católica de Goiás.

¹⁹⁵ Cf. Prioridades e Linhas de Ação, 5.2.

vida dos povos indígenas, de acordo com a experiência da missionária Irmã Elizabeth Rondon Amarante, citado por Prezia.¹⁹⁶

Na prática missionária, se constatam três modalidades de presença, conforme a realidade cultural de cada povo:

- 1) A evangelização implícita ou solidária. Evangelização no sentido amplo, em que a Boa Nova defende a vida, a luta pela terra, saúde, educação e subsistência.
- 2) O diálogo interreligioso parte da espiritualidade do povo indígena como força vital diante dos problemas.
- 3) A evangelização explícita que é um processo lento e crítico, no qual os indígenas constroem o seu protagonismo e os missionários são companheiros solidários na caminhada. É a política de retaguarda que norteia as novas mudanças do CIMI.¹⁹⁷

Para Suess, há três universos culturais que se exige que o missionário respeite:

- 1) Reconhecimento do Outro, isto significa assumir a atitude de descolonização;
- 2) O conhecimento do seu mundo, compreensão do universo semântico do Evangelho e do Outro;
- 3) Evangelização em vista da libertação.

Os missionários do CIMI entendem que a cultura também tem uma dimensão de alienação e Suess retoma essa dimensão lembrando Santo Domingo quando afirma que não é só assumir a cultura, mas assumir para redimir, (SD 24).

Dom Erwin Kräutler destaca as grandes crises da humanidade, também citadas por Suess e que são problemas centrais da América Latina e do Caribe

¹⁹⁶ Cf. PREZIA, Benedito. *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 88.

¹⁹⁷ Id., 2003, p. 88-89.

e que envolvem os destinatários do querigma missionário, das quais citamos:¹⁹⁸

- a) a crise causada pela polarização econômica;
- b) a crise do paradigma de produção (questão do trabalho);
- c) a crise ecológica;
- d) a crise cultural;
- e) a crise política da gestão democrática e
- f) a crise do judiciário.

Diante dessa crise, a sociedade, o estado e os governos precisam assumir cinco tarefas desafiadoras, como lutas por um outro mundo possível. Também o CIMI é desafiado diante da crise, que o faz traçar metas como prática missionária. As cinco tarefas propostas por Suess são:¹⁹⁹

- 1) Criar ou sustentar um certo bem-estar econômico (material) de todos os cidadãos.
- 2) Promover a coesão e solidariedade social interna, que é atropelada pela sociedade concorrencial, incapaz de integrar os cidadãos.
- 3) Garantir o reconhecimento cultural do Outro, tendo em conta diferenças étnicas, religiosas, de gênero, de faixas etárias, que tem a sua base não só nos fatos, mas nos direitos e na dignidade humana, que precede o direito positivo.
- 4) Zelar pela liberdade e participação política de todos num sistema democrático cujo funcionamento não dependa do tráfico de influência do grande capital.
- 5) Instalar um sistema jurídico que garanta a aplicação da lei para todos e que iniba a corrupção em todas as instâncias, inclusive no próprio aparelho da justiça.

As características de mudança do CIMI com os povos indígenas estiveram marcadas por uma mística missionária de respeito à alteridade e

¹⁹⁸ SUESS, Paulo (Org.), *Servo de Cristo Jesus*, 2009, p.40-42.

¹⁹⁹ Id., *Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da missão no atual contexto da América Latina e Caribe*. In *Revista Espaços*. 2008, p. 110-113.

com os projetos históricos dos Outros (índios). A compreensão de vida plena (*João 10,10*) para o CIMI implica especialmente na garantia de terra para os indígenas. Não dá para pensar em vida plena quando vemos inúmeros povos marginais em barracos de lona preta na beira das estradas, expondo suas crianças e seus idosos, verdadeiros sábios a inúmeros riscos, como é o caso do povo Guarani no Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul. O CIMI não tem medido esforços para junto com esses povos, apoiar a sua organização, promovendo o seu protagonismo através de reuniões de articulações, mas essencialmente através de sua presença. O Acampamento da Terra Livre no mês de abril, já na 7ª edição, é um encontro de diferentes etnias e tem demonstrado o fortalecimento e a união do movimento indígena no Brasil e a soma de forças para as suas lutas.²⁰⁰

Desde 2006, por ocasião da comemoração do grande herói, Sepé Tiaraju, no 250º aniversário de sua morte e dos 1500 guerreiros que tombaram na luta pela defesa de suas terras contra os impérios de Portugal e Espanha, os regionais CIMI Sul e CIMI Mato Grosso do Sul têm contribuído para o fortalecimento da organização do povo Guarani a nível continental: Na Bolívia (Guarayos, chiriguanos e izozeños), no Paraguai (Mbya, nhandeva, Kaiowá, Ache, Guarani-nhandeva), na Argentina (Mbya) e no Brasil (Mbya, Nhandeva e Kaiowá).²⁰¹ Assim, esse povo que busca a terra sem males vem se fortalecendo em suas lutas e conquistas, das quais, destacamos a luta pela terra, que é a grande “batalha” (as aspas são nossas) por uma vida mais plena, a partir dos povos indígenas.

Depois de dois séculos e meio, o Povo Guarani e os demais povos indígenas continuam lutando pela terra; depois de dois séculos e meio a concentração da terra aumentou e milhões de famílias não têm terra para viver, vivem em situação de fome e miséria. Mudaram os exploradores, mas os explorados continuam sendo os pobres, os Outros (índios e negros). A Campanha “Povo Guarani, um Grande Povo!” é uma iniciativa do Movimento pela Vida, Terra e Futuro do Povo Guarani, do CIMI e Anistia Internacional que

²⁰⁰ Cf. *Porantim*, 2010, 327, p. 8-9.

²⁰¹ Cf. *Mensagem*, 154, 2005, p. 5-11.

abre a proposta para todos os interessados em construir uma nova história, que reconheça os valores e os direitos do povo Guarani. Para o CIMI e para a Anistia Internacional, é preciso que as autoridades cumpram com suas obrigações conforme a Convenção 169 da OIT, a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Constituição Brasileira de 1988, finalizando a identificação e demarcação de todas as terras indígenas.²⁰² Suess chama de história advocatória, solidária, ou seja, é a história a partir do Outro, pobres e indígenas, que não é uma luta pela integração ou pela participação como atores coadjuvantes, mas como protagonistas da sua própria história, a partir dos seus projetos históricos.²⁰³

Segundo a concepção do povo Guarani, terra é a vida, a natureza, as águas, as matas, os bichos, as gentes. A terra é o espaço de todos e por isso ela precisa ser respeitada para assegurar a vida de todos. É o tekohá, espaço onde essa vida plena acontece.²⁰⁴ Sem se considerar donos das terras, os Guarani respeitam entre si o domínio territorial familiar em cada tekohá, por isso não invadem e não aproveitam dos recursos naturais sem a devida permissão. Os fatos de exploração dos recursos naturais sempre partiram da sociedade branca que, muitas vezes acaba cooptando alguns indígenas.

Nesse sentido, encontramos uma verdadeira carta magna do povo Guarani em defesa da mãe terra. Eles acreditam que a natureza é vida, assim como a terra é o chão em que eles pisam, com firmeza, seguros e sem medo. A terra é o suporte que sustenta toda a natureza, toda a vida.

Para eles, Tupã pensou e criou o Guarani para admirar toda a beleza que fez. Porém, a maldade cruel faz o fogo da morte passar no corpo da terra,

²⁰² Cf. *Porantim*, 2010, Nº 328, p. 7-8.

²⁰³ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*. 1995, p.76-90.

²⁰⁴ Tekohá: expressão guarani que designa a forma com que o povo Guarani se refere a sua terra tradicional. Segundo alguns dicionários, a palavra Teko significa: modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, costume. Assim, é no Tekohá que os Guarani realizam seu modo de ser.

Cf. Artigo 231 Constituição da Federal. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Esta é uma reivindicação básica dos Guarani e outros povos indígenas!

secando suas veias. Com as queimadas, a mata chora e depois morre, o veneno intoxica. O lixo o sufoca. Magoam o solo as pisadas de bois, o trator revira a terra. Eles dizem que fora da terra, ouvem o seu choro e sua morte sem ter como socorrer a vida. E com toda a convicção, eles nos ensinam que chegou a hora de defender a vida do fogo da morte. Defender a vida como Tupã lhes entregou: a vida dos rios, das matas, dos pássaros, de todos os animais, das crianças! Assim termina a Carta Compromisso do grande povo Guarani:

Nessa luta pela vida necessitamos contar com o compromisso, a união, a força e a coragem de todas as mulheres, homens e crianças de nosso Grande Povo Guarani. Nossos povos irmãos que também nasceram desta terra, e há mais de quinhentos anos resistem em seus sonhos, cantos, rezas, danças e línguas, também devem lutar pela vida. (...) Em defesa da vida e da terra fazemos um convite para que cada um resgate essa memória, conheça nossa cultura e lute conosco para traçar juntos o caminho para um futuro de liberdade. O Horizonte é a meta, caminhar juntos é o objetivo.²⁰⁵

Suess reconhece na questão da terra a convergência de todas as questões políticas, sociais, econômicas e religiosas. No seu entender a luta pela terra é um lugar privilegiado de uma evangelização integral e de uma solidariedade entre os povos oprimidos. O CIMI tem essa compreensão e a procura efetivar na sua prática.²⁰⁶

A grande novidade da metodologia de inculturação e aproximação de culturas está em ouvir o clamor do Outro (*Ex 3,7*), tomar posição através da solidariedade (*Lc 10,25-37*), na gratuidade que é o ponto inicial, pois é atitude de simplicidade que aproxima para promover a partir do seu protagonismo, da sua autonomia e dos seus projetos, para que, também, promovam outros povos. É preciso ouvir, acolher e projetar o bem-querer no Outro. Como diz Suess, o Outro está nas nossas cidades, nas nossas ruas, em nossas matas,

²⁰⁵ Carta Compromisso de Yvy Poty em defesa da vida, terra e futuro. Comissão de Lideranças e Professores em Defesa dos Direitos Guarani Kaiowá e Conselho Indigenista Missionário regionais Sul e Mato Grosso do Sul. O texto "Carta Compromisso de Yvy Poty em defesa da Vida, Tera e Futuro" foi escrito a partir de mito contado por Ava Kuarahy Rendyju.

²⁰⁶ Cf. SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. 1995, p. 27.

em nossos parques. Mas por que não dizer que eles estão em suas terras? A sabedoria e a força dos povos indígenas sustentam a caminhada de todos os povos. Para Suess, a sabedoria dos Outros/indígenas nos ajudará a vencer nossos preconceitos e nossos medos e para assim podermos resgatar a sacralidade da criação.

Neste sentido, a inculturação aponta para o protagonismo dos povos indígenas e para a sua identidade eclesial que é uma nova realidade do diálogo inter religioso com os índios, no nascimento de uma Igreja indígena e nas reflexões da teologia índia, conforme Suess.²⁰⁷ Cabe salientar que o autor fala de protagonismo e identidade ou cidadania eclesial a partir dos povos indígenas. Este ponto é fundamental para o diálogo inter religioso. O seu protagonismo e autonomia passa pelo reconhecimento e respeito à sua alteridade que inclui especialmente a religião.

Assim como a história da presença missionária da Igreja e do CIMI entre os indígenas passou por etapas, aprofundamentos, críticas, luzes e sombras, também o pensamento do teólogo Paulo Suess passou por reflexões que foram sendo discutidas no interior do CIMI e em alguns setores da Igreja. Para o caso específico dos povos indígenas, a inculturação se faz necessária para a aproximação com esses povos de culturas, línguas, cosmovisões tão diferentes. Porém, há um pequeno avanço em relação ao diálogo intercultural e interreligioso mais em nível de reflexão do que propriamente na prática. Parece-nos que ainda o discurso é mais forte que a própria prática. Talvez isso possa explicar porque encontramos missionários indigenistas inseridos numa luta justa e humana, mas ainda lhes falta a mística do profeta peregrino, que anuncia e denuncia, que vive outros valores como a partilha, solidariedade e a gratuidade e que aponta para outro mundo possível. Para os cristãos, esse mundo tem sua raiz no Reino de Deus. De acordo com Kräutler, os nossos

²⁰⁷ Id., 1995, p. 195.

sonhos, a nossa visão de mundo e a nossa esperança têm um impacto sobre o mundo universal. Esse tripé permite “segurar o cosmo”.²⁰⁸

Citamos aqui o exemplo de D. Erwin Kräutler, bispo de Xingu-PA e presidente do CIMI, que é um dos quatro ganhadores do Prêmio Nobel Alternativo (Right Livelihood Awards 2010). O prêmio foi criado em 1980 para homenagear e apoiar aqueles que oferecem respostas e exemplos práticos para os desafios mais urgentes que enfrentamos hoje. D. Erwin recebeu o prêmio numa Cerimônia no Parlamento sueco, em Estocolmo, no dia seis de dezembro de 2010, como reconhecimento por uma vida dedicada ao trabalho com direitos humanos e ambientais dos povos indígenas, e por seu incansável esforço para salvar a Amazônia da destruição.²⁰⁹

No entanto, nos perguntamos, a presença do CIMI é mais política ou mais evangelizadora? Há mais missionários (as) ou mais indigenistas? Há diferença entre ambos? Consideramos que a evangelização não é neutra, toda ação é um ato político. Parece que o protagonismo indígena está na esfera do ideal assim como sua autonomia. É de lamentar-se que em oito anos de um governo que representa as classes populares (governo Lula), os povos indígenas continuam sendo esquecidos, também na campanha eleitoral para presidência em 2010 na qual os indígenas não foram mencionados nos projetos de governo.

A sobrevivência de 734 mil indígenas (Censo Demográfico de 2000) junto à sociedade brasileira, que representam 0,4% da população, fica esquecida nos planos e ações dos governos.²¹⁰ Estima-se existir no Brasil 220 povos indígenas, numa diversidade lingüística que ultrapassa o número de 180 línguas, classificadas em 35 famílias lingüísticas. Esta pequena população não pode ser pensada independentemente das condições de vida do resto da população marginalizada que habita o território brasileiro. Suess fala em

²⁰⁸ Cf. KRÄUTLER, Erwin. *Servo de Cristo Jesus*. 2009, p. 42. A expressão “segurar o cosmo” é encontrada na *Carta a Dioneto*.

²⁰⁹ Cf. Prêmio Nobel Alternativo, disponível em <http://www.cimi.org.br/>, acesso em 07/12/2010.

²¹⁰ Cf. População Indígena do Brasil. <http://www.planalto.gov.br/publi_04/COLECAO/INDIO1.HTM>, acesso em 07 de novembro de 2010.

aliança dos próprios oprimidos. A libertação virá dos projetos dos considerados pequenos e insignificantes para a sociedade e para os governos.²¹¹ Para lembrar a Conferência de Aparecida, como bem menciona Suess, a Igreja é a casa dos pobres e ela precisa abrir suas portas e deixar que esse contingente de pobres, indígenas, negros e todos os deixados à margem pela sociedade injusta e neoliberal, sentem à mesa, dialoguem de igual para igual e juntos possam comer do mesmo pão.

²¹¹ Cf. SUESS, Paulo, *A causa indígena na caminhada e proposta do CIMI: 1972-1992*. Atualização do relatório para a V Assembleia Nacional do CIMI.

CONCLUSÃO

A prática do CIMI à luz da metodologia de aproximação de culturas e inculturação de Paulo Suess conforme ficou sistematizado resulta de aspectos relatados nas Assembléias Nacionais, no *Porantim*, principal veículo de comunicação da instituição e demais documentos do Magistério da Igreja já citados em confronto com o pensamento do teólogo Paulo Suess, bem como historiadores que ajudaram a combinar informações documentais, da história do CIMI e da história da inculturação no Brasil. Verificou-se o processo de mudança do CIMI e como o organismo foi compreendendo o paradigma da inculturação ao longo de sua trajetória, de acordo com Paulo Suess.

Ficou evidente em sua metodologia que o Outro tem nome, condição social, história, cultura, língua, costumes, religião. Para Suess, o Outro não é apenas o pobre, mas é o indígena com seu universo específico. A compreensão de cultura para o autor abrange esse vasto campo do ser humano, de forma integral, e que ele denomina de ecossistema humano.²¹²

O autor deixa claro que Evangelho e culturas são dois corpos diferentes que se comunicam e trocam energias como amantes que têm um objetivo comum, a coletividade do grupo social ou povo. Ao fazer referência às formas de aproximação, Suess diz que os amantes não se comunicam a longa distância ou por *E-mail*, mas no abraço, no toque, no diálogo, no intercâmbio e na partilha, numa relação simétrica.²¹³ Para o autor, a inculturação pluricultural, em todos os tempos e contextos, é a maior aproximação possível entre os

²¹² Cf. SUESS, Paulo, *Evangelizar a partir dos projetos históricos*. 1995, p. 177-179.

²¹³ *Id.*, 1995, p. 159.

povos, grupos sociais e o mistério de Deus. Considera em sua metodologia a multiplicidade e a diversidade de iluminações culturais, que permitem ver as sombras que esmaga o Outro/indígena.

Assim, no paradigma da inculturação do Evangelho há duas maneiras de aproximação: ser convidado (a) ou convidar-se. A primeira forma exige atitude de escuta, de abertura, de troca, é relação dialógica, de reciprocidade. A segunda forma de aproximação é uma relação de hóspede. Suess alerta para os riscos de imposição e de atitudes colonialistas na aproximação como hóspedes, pois, ao aproximar-nos do Outro que nos acolhe, somos a sua instância, ou seja, somos a sua força. Se essa relação for dialógica, de escuta e se projetarmos o nosso bem-querer no Outro, então esse encontro já é inculturação. Caso contrário é um encontro de imposição e de diálogo assimétrico.

Constatamos que a Igreja no Brasil também teve e ainda tem os seus “Las Casas”. A experiência das Irmãzinhas de Foucauld no Mato Grosso é exemplo de aproximação na gratuidade e no respeito à alteridade do Outro (povo Tapirapé). Consideramos o martírio de Vicente Canãs uma resposta à fidelidade ao povo em que acreditava e pelo qual lutou. Seu sangue regou a causa indígena de toda Ameríndia.²¹⁴ No contato direto com os indígenas, o CIMI foi aprendendo que o encontro com o diferente não lhe é indiferente, mas uma riqueza a ser construída. Missionários com posturas mais avançadas, logo descobriram que não podiam penetrar nas culturas, nem invadir os corações como afirma Santo Domingo (SD 229). Suess propõe a comunicação como chave para balizar a relação entre Evangelho e culturas frente à autonomia e identidade de ambos. E isto supõe uma nova prática missionária.

A compreensão da prática do CIMI à luz da metodologia de aproximação e inculturação passa pela memória histórica da evangelização no Brasil. Para entender o conflito inicial dos fundadores do CIMI no primeiro ano de sua

²¹⁴ Cf. TEROL, José Luis López e PARDO, José Carrión, *Kiwxi: Trás Las Huellas de Vicente*. Valencia. 2002, p.174-178. Canas

fundação, foi necessário buscar na história da missão os modelos, pelos quais os missionários se aproximavam dos povos indígenas e como isso foi sendo construído ao longo da história.²¹⁵

Com o Concílio Vaticano II e posteriormente as Conferências Episcopais latinoamericanas, a Igreja do Brasil foi dando passos significativos no campo missionário. Há que lamentar-se que, apesar dos avanços, ainda persiste uma Igreja clerical, com pouca abertura à alteridade. Suess enfatiza que a inculturação como imperativo do seguimento de Jesus deve reconhecer e assumir o projeto histórico dos Outros, para ser de fato, aproximação de culturas no respeito à alteridade.

A voz profética da CNBB na década de 1970 foi marca significativa para o fortalecimento da causa indígena. Constatamos pequenos sinais de vozes proféticas na atualidade, que, mesmo recebendo ameaças de morte, não se calam, como o bispo do Xingu-PA, D. Erwin Kräutler.²¹⁶ Pois é no conjunto de atitudes humanas que os povos teimam em viver e sonhar com os seus projetos que talvez amanhã possam realizar.

Suess aponta projetos comuns para a humanidade, além das diferenças culturais, como por exemplo: a solidariedade com os mais fracos, a construção de um mundo habitável para todos e a responsabilidade para com o planeta terra, em prol das futuras gerações. A solução para tais problemas virá do novo modo de as culturas agirem entre si. A única maneira de provar que a realidade se transforma é agir dentro dela, mudando-a. Ainda que seja pouco, não se pode perder de vista a utopia, pois é ela que nos faz manter acesa a esperança. Esse “novo” modo de agir está articulado no diálogo intercultural e interreligioso.

Na trajetória de Paulo Suess, bem como do CIMI, percebemos o processo de mudança reflexivo da inculturação e do diálogo intercultural e

²¹⁵ Cf. PREZIA, Benedito, *Caminhando na Luta e na Esperança*. 2003, p. 61-64.

²¹⁶ Cf. SUESS Paulo (Org.), *Servo de Cristo Jesus*. 2009, p. 255-259.

inter- religioso. No paradigma da inculturação, a bandeira de luta é contra a assimilação e aculturação, contra a integração e identificação que elimina a alteridade, e contra todas as formas de colonização. É também contra a modernização conservadora.

A inculturação ainda é um sonho. Sua existência exigiria das Igrejas uma identidade adulta, uma sensibilidade hermenêutica e uma liberdade audaz para abarcar a experiência de Deus nos diferentes projetos de vida dos povos.

Tanto a inculturação, como o diálogo intercultural e interreligioso apontam para a felicidade de um mundo reconciliado, sem injustiças, violências, alienações, onde o estranho, no espaço da proximidade, permanecesse autônomo e diferente.

É evidente que o diálogo interreligioso no entendimento do CIMI é compreensível em termos teóricos. Os apontamentos de Suess e os relatórios das Assembleias Nacionais demonstram clareza no paradigma do diálogo interreligioso. Porém, permanece o desafio de verificar a prática do CIMI através de seus missionários, atuando em diferentes regiões.

A história da Igreja Latina Americana demonstra ter consciência das luzes e sombras, mas ainda enfrenta os novos desafios, como o diálogo interreligioso, com certa timidez. Há esforços por parte de alguns segmentos da Igreja, como é o caso da teologia índia que confirma tal esforço. Ainda é pouco, sabe-se que é preciso romper com as estruturas eclesiais e apostar no protagonismo do Outro. As palavras de Suess permanecem tinindo nos ouvidos ao afirmar que o caminho da inculturação passa pela afetividade, pelo querer o bem do Outro. A aproximação respeitosa, dialogal, acolhedora na diversidade, promove no Outro o mistério do amor de Deus em vasos de barro, conforme Suess.²¹⁷

²¹⁷ Cf. SUESS, Paulo. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. P. 121.

BIBLIOGRAFIA

Ad Gentes. Decreto sobre a atividade missionária da Igreja, 1965. Cf. n. 24: Espiritualidade missionária.

AMALADOSS, Michael. O Deus de todos os nomes e o diálogo interreligioso. *Cadernos Teologia Pública*, II/10. São Leopoldo: Instituto Humanitas/Unisinos, 2005.

ANJOS, Márcio Fabri dos. (Org.). *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. in (Org.) *Inculturação: desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes/Soter. p. 79-93, p.79-93, 1994.

Anistia Internacional. Povos Indígenas do Brasil, p. 19-20, 2005.

ARELLANO, Alejandro Buenrostro y. *As raízes do fenômeno Chiapas*. São Paulo: Alfarrarbio, 2002.

ARRUPE, Pedro. *Escrits pour évangélizer, apud, SUESS, Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus, 1995.

BAUMANN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BENEDETTI, Luiz Roberto. *Igreja Católica e Sociedade nos anos 90*. CNBB/CEP, p. 68, set. 1992.

BEOZZO, José Oscar (Org.) *Ecologia: Cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA. A Bíblia de Jerusalém. *Nova edição rev. e ampl.* São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOSCH, David Jacobus. *Missão transformadora: mudança de paradigma na teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRADANINI, Sérgio. Unidade “Fundamentos bíblicos da missão”. Curso básico de missiologia. In: missiologia.org.br.

Catecismo da Igreja Católica. Petrópolis: Loyola, 2000.

BRIGHENTI, Agenor e HERMANO, Rosário (Org.) *A missão em debate: Provocações à luz de Aparecida*, São Paulo, Paulinas, 2010.

BRUNELLI, Delir & TAVARES, Sinivaldo S. (Org.) *Evangelização e Interculturalidade*. Petrópolis: Vozes, 2010.

CASALDÁLIGA, Pedro & VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem – Introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminho*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

CHILAM BALAM, de Chumauel, in: LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El reverso de La conquista*. México: Joaquim Mortiz, 1985.

CNBB, *Textos e manuais de catequese*. São Paulo: Paulus, n. 60 (Estudos da CNBB 53)

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Subsídios para Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1978 [Documento da CNBB, 13].

_____. *Das diretrizes a Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992 [Documento da CNBB, 48].

COMBLIN, José *O Enviado do Pai*. Petrópolis: Vozes, 1974.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do Celam – Conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. Curso de Verão ano XX. São Paulo: Paulus, 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática “Dei Verbum” sobre a revelação divina*. Roma, 1965.

CRISTOFFANINI, Pablo R. *Identidad y otredad el mundo de habla hispânica*. México. 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil. 2006.

FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. 2003. São Paulo, Annablume.

- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, Ed. Standard Brasileira das Obras Completas, 1974. id. *O futuro de uma ilusão*.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, São Paulo: Loyola, 2002.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço – Itinerário espiritual de um povo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão de do paraíso – Os motivos edêmicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé*. São Paulo: ed. Salesiana, 2002.
- JOSAPHAT, Carlos. *Lãs Casas, Deus no outro, no social e na luta*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: UNESP, 2007.
- LARAIA, R. de Barros. *O conceito antropológico de cultura*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LAS CASAS, Frei Bartolomeu. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LEITE, S. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. VIII, Coimbra, São Paulo, 1958.
- LORSCHIEDER, Aloísio. Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: introdução. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do Celam*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 7-13.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Pensadores. São Paulo, Ed. Abril, 1978.
- MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: VV.AA. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989 [Col. Teologia e Libertação].
- MONTOYA, Antônio Ruiz de. *Conquista Espiritual Feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad.: Arnaldo Bruxel. 2ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, (1639) 1997.

PANAZZOLO, João, Desafios de la misión, hoy. Escudriñar los signos de los tiempos. Vivir la mística u la espiritualidad. *Spiritus*, ano 48/1 [186], marzo de 2007.

PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança*, São Paulo: Loyola, 2003.

RAMPINELLI, Waldir José e OURIQUES, Nildo Domingues, (Org.). *Os 500 anos – a conquista interminável*. Petrópolis: Vozes, 1999.

RUIZ DE MONTROYA, Antônio. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* (1639). Porto Alegre: Martins, 1985.

SCHREINER, Hermine Maria. *Evangelização Inculturada em Paulo Suess necessária para restaurar o rosto desfigurado do mundo*. 1996.119Ff. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do RioGrande do Sul, Porto Alegre, 1996.

REVISTA DE MISIONOLOGIA. Respetando a cada uno (Carisma e institución), Quito, Ecuador: edición hispanoamericana, Año 48/1, n. 186, mar. 2007.

SUESS, P. Teologia da missão. Argumentos, linguagens, eixos e compromissos do paradigma missionário. In: LABONTÉ, Guy; ANDRADE, Joaquim (Org.) *Caminhos para a missão: Fazendo teologia contextual*. Brasília: Centro Cultural Missionário. 2008.

_____. Para um novo paradigma da missão no atual contexto da América Latina e do Caribe. Com Aparecida além de Aparecida. *REB* 272 (outubro) 870-891. 2008.

_____. *Introdução à Teologia da Missão*. Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes. 2007.

_____. *Do ter missões ao ser missionário*. Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*. Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo/RS, III/18, 5-24. 2006.

_____. CIMI 30 anos Contexto, origem, inspiração. *REB* 250 (abril) 436-442. 2003.

_____. O outro mundo já existe. Cinco lições dos povos indígenas. *Teocomunicação*. V. 33 n. 141 (setembro) 545-551. 2003.

- _____. A luta por direitos modernos e ancestrais. Os 30 anos do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) *Concilium* 296 (3): 46-54. 2002.
- _____. *Travessia com esperança*. Memórias, diagnósticos, horizontes. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. Culturas em diálogo. *REB* 61/243, p. 602-621 (set./2001).
- _____. Povos da madrugada e teologias da tarde: Aproximações a lógicas e práticas dos povos indígenas. In: SUSIN, Luis Carlos (Org.). *Sarça ardente*. Teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo: Soter/Paulinas, 2000, p. 265-285.
- _____. *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*. Ensaio de missiologia. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. O paradigma da inculturação em defesa dos povos indígenas. *Revista de Cultura Teológica* II/7 (abr./jun.): 75-87. 1994.
- _____. Evangelização e inculturação. Conceitos, opções, perspectivas. *Revista de Cultura Teológica* II/8 (jul./set): 41-68. 1994.
- _____. O esplendor de Deus em vasos de barro – Cultura cristã e inculturação em Santo Domingo. In: BOFF, Clodovis *et alii*. *Santo Domingo: ensaios teológico-pastorais*. Petrópolis: Vozes, p. 166-190. 1993.
- _____. Medellín e os sinais dos tempos. *REB* 58/232 (dez), p. 851-870, 1998.
- _____. Mediaciones metodológicas de la teologia Cristiana como pressupostos para la pratica misionera. *Teologia índia. Primer encuentro taller latinoamericano*. México/Quito: Cenami/Abya-Yala, v. p. 81-114, 1991.
- _____. (Org). *Culturas e evangelização*. A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo, Loyola, 1991. Id *Culturas y evangelizacion. La unidad de La razi3n evangélica em La multiplicid de SUS vocês*. Quito, Abya Yala. 1990.
- _____. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, (Col. Teologia Orgânica. 21),1989.
- _____. (Org.) Os confins do mundo no meio de nós. São Paulo, Paulinas, 2000.
- _____. Raiz e caminho – Balizas para uma espiritualidade missionária. *Grande Sinal*, XLII, p. 527-538. 1989/5.

_____. Pedras e horizontes para uma mística missionária militante – Apontamentos de um retiro no CIMI. *Convergência*, XXXIX/374 (jul.-ago./2004), p. 364-372.

_____. Da revelação às revelações. In: *Concilium* (2007/1), p. 321-333.

_____. Questionamentos e perspectivas a partir da causa indígena. In: BRANDÃO, Carlos R. *et alii. Inculturação e libertação – Semana de Estudos Teológicos*. São Paulo: Paulinas/CIMI/CNBB, 1986, p. 160-175.

_____. Memória, proyecto, seguimiento. La Iglesia misionera de América Latina y Del Caribe rumbo a La Conferencia de Aparecida, *Spiritus*, año 48/1 [186]: marzo de 2007.

_____. (Org.) *Servo de Cristo Jesus: Memórias de luta e esperança*, São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. Evangelização inculturada e vida franciscana, *Cadernos da ESTEF* nº 4, 1990.

_____. PREFÁCIO PARA NOVAS LINGUAGENS NOS PROCESSOS DA INCULTURAÇÃO DO EVANGELHO (Palestra proferida no Mutirão da Comunicação/ fev2010).

_____. Inculturação: Questões introdutórias em torno do Paradigma da Inculturação. Disponível em http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_45.pdf, acesso em 15/06/2010.

_____. Com Aparecida além de Aparecida: por um novo paradigma da Missão no atual contexto da América Latina e Caribe. in *Revista Espaços* 16/2, p. 118, 2008.

_____. Fragmentação na América Latina: a ameaça à vida inteira. *Concilium* 271 (3): 113-121, 1997.

_____. O óbvio e o profético. Desafios do Sínodo para a América. *REB* LVIII/229 (março) 186-191. 1998.

_____. Causa Indígena e Fórum Social Mundial. *REB* 251 (julho), 699-703, 2003.

_____. O outro mundo já existe. Cinco lições dos povos indígenas. *Teocomunicação*. V. 33, n. 141 (setembro) 545-551. 2003.

_____. Desafios Históricos e contemporâneos das Igrejas na América Latina frente à diversidade cultural. Texto apresentado na Universidade Católica Dom Bosco-MS, no dia 17.9.2002.

_____. A causa indígena na caminhada e proposta do CIMI. *REB*, 44, 1984, p. 501-533.

_____. *Cálice e Cuia. Crônicas de pastoral indigenista e política*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Religião e identidade cultural brasileira. Palestra proferida no dia 12.9.2003 durante a IV Semana de Estudos da Religião: Religião e identidade cultural brasileira, Iniversidade Católica de Goiás.

_____. A causa indígena na caminhada e proposta do CIMI: 1972-1992. Atualização do relatório para a V Assembléia Nacional do CIMI.

SIMÕES, Maria Cecília. Entre o discurso e a prática: O Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé. Tese de Mestrado, 2005.

SUSIN Luiz Carlos (Org.) *Teologia para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.

TEIXEIRA, Faustino. *Diálogo inter-religioso, ontem e hoje* [WWW.missiologia.org.br (curso 5.3)].

TEROL, Jóse Luis López e PARDO, José Carrión. *Kiwxi, trás lãs Huellas de Vicente Canãs*. Valencia: Albacete. 2002.

VIGIL, José Maria. *Macroecumenismo latino-americano* [WWW.Missiologia.org.br (curso 5.2)].

VIGIL, José M., *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

Periódicos

Alvorada. Prelazia de São Félix do Araguaia, ano 40 – nº 281, 2010.

Boletim do Cimi. Brasília: Cimi Nacional. 1972-1981, v. 1 a 76.

Porantim: Brasília:Cimi, 2002-2010, v. 231-331.

Cimi: Plano de Pastoral, 2009.

Anexos

Texto 01: Eu sou testemunha. Dom Pedro Casaldáliga

Texto 02: Carta de Dom Pedro Casaldáliga.

Texto 03: Cartão à família de José Bonotto.

Texto 04: Quadro Sinótico das Assembléias Nacionais do Cimi

Fotografias

EU SOU TESTEMUNHA

Este Diário das Irmãzinhas de Jesus, O renascer do povo Tapirapé, é uma página matriz da nova evangelização no meio dos povos indígenas. Uma pequena jóia de antropologia vivida e de missão inculturada. No respeito, na gratuidade, na acolhida. Na procura, na surpresa, na fé.

Diante de um mundo colonialista e de uma tradição pastoral mais ou menos compulsória, elas, “as Irmãzinhas azuis”, como dizia Darcy Ribeiro, aprenderam e ensinaram a ver e acolher o outro, como outro e como igual.

O dia-a-dia, o detalhe, a delicada atitude e toda uma vida dada evangelicamente a esse povo, que elas, em grande parte elas – as Irmãzinhas de Jesus -, ajudaram a salvar da extinção.

Para minha conscientização e para minha pastoral, tive a sorte de viver o primeiro contato com os povos indígenas à sombra luminosa das Irmãzinhas de Jesus no povo Tapirapé.

A veterana Genoveva, nossa Veva, tão singelamente heróica, continua aí e aí estava bem antes da minha chegada. Aí estava a saudosa Mayie Batista, falecida há pouco.

E neste ano de 2002, precisamente, as Irmãzinhas de Jesus e nós todos/todas, com elas, celebramos seus cinquenta anos de presença junto ao povo Tapirapé. Seus cinquenta anos de presença em Nossa América.

(...)

Este Diário, tão simples como veraz, dá fé de uma verdadeira alvorada de missão nova, feita de amizade, de partilha, de testemunho. Ser e estar ali mesmo é mais do que fazer.

Em boa parte, pela aventura evangélica cujos primórdios este Diário recolhe, nada seria igual na pastoral indigenista. Há sementes escondidas que revolucionam toda uma colheita...

Pedro Casaldáliga

Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia (MT)

Rita do nosso E':

Seabamos de celebrar a semana
dura das cinzas floridas do E' no
rio Kapuaia.

Esperamos esta ocasião do retiro
espiritual de toda a equipe, à
beira do Kapuaia.

Nossa causa Karajá avança
muito significativamente.

É a retórica irmã Jéine e
a Mãe e a Mãe Jicia, minhas
irmãs, hoje entre os Karajá
fielmente de sacerdotisas do sítio.

Então o E' tão presente,
tão resuscitado! O sol da manhã
ilumina o canto a im-
mandade, a esperança, Pascal
dram o tom da festa da vida
— aquela alegria vital do E'...

Para ti e filhos, para a
Silvia, para a família, toda
o nosso amor de total comu-
nicar. Na PAZ!

Yelcy
do Kapuaia
26-XI-2000

BK7 - Litoral Barra da Tijuca / Foto: Marluce Balbino - Acervo: Riotur

Comitê Executivo 500 Anos

Para Rita, Silvia e família
do nosso Zé, um abraço
de comemoração especial!
Ele já está na
Aldéia Grande
e nos acompanhará
com a amizade
de toda-nossa Felozia,
Gedy

Felix do Acauãia MT

Canaã no Brasil - C.P. 440 - 80011-970 - Curitiba - PR

- 29.5.2000

QUADRO SINÓTICO DAS ASSEMBLEIAS NACIONAIS

ASSEMBLEIA	DATA/LOCAL	LINHAS DE AÇÃO
I	1975 Goiânia-GO	Terra - Cultura - Autodeterminação - Encarnação - Conscientização - Pastoral global.
II	1977 Goiânia-GO	Evangelização – Autodeterminação: Terra, Cultura, Educação Reuniões e organizações, Estatuto do Índio, Conscientização.
III	1979 Goiânia-GO	Evangelização – Terra – O Cimi frente à política oficial – Autodeterminação: Educação, Saúde.
IV	1981 Cuiabá-MT	Evangelização e educação – Educação indígena – Agentes missionários e educação libertadora – Propostas de educação sistemática e assistemática – Autodeterminação: Terra – Política indigenista.
V	1983 Itaici-SP	Evangelização – Autodeterminação – Política indigenista – propostas concretas para a questão da terra e dos grandes projetos: terra, grandes projetos, projeto Carajás – Alianças – Agentes de pastoral indigenista – Estrutura do Cimi.
VI	1985 Goiânia-GO	Política indigenista: demarcação das terras, programas de desenvolvimento, saúde – Organização indígena e autodeterminação – Prioridades: Constituinte e Reforma Agrária.
VII	1987 Goiânia-GO	Apoio às organizações indígenas – Capacitação e articulação dos agentes de pastoral – Pastoral Indigenista nas Américas.
VIII	1989 Goiânia-GO	Apoio à organização dos povos indígenas em todos os níveis – Conquistas e garantias da terra – Alianças da causa indígena – Aprofundamento da dimensão continental da causa indígena – Evangelização: autocrítica, evangelização inculturada e libertadora – Formação de missionários.

IX	1991 Goiânia-GO	Terra e subsistência – Organização indígena – Formação dos missionários – Inculturação e diálogo interreligioso – Dimensão continental da causa indígena.
X	1993 Goiânia-GO	Terra: demarcação, garantia das terras, intercâmbio de experiências – Autosustentação/subsistência – Formação de missionários e índios e ampliação dos quadros do Cimi – Movimento e organizações indígenas – Alianças: nacional e intercontinental – Diálogo interreligioso e inculturação: em relação aos índios, missionários e à dimensão continental.
XI	1995 Luziânia-GO	Formação e informação – Alianças – Terra – Autosustentação
XII	1997 Luziânia-GO	Evangelização: autonomia, diálogo e solidariedade – Terra – Estatuto do índio – Alianças – Engajamento da juventude.
XIII	1999 Luziânia-GO	Terra – Formação – Políticas Públicas – Alianças: internacional, latinoamericana e nacional.
XIV	2001 Luziânia-GO	Terra – Articulação e Alianças – Autosustentação – Formação povos indígenas e missionários – Movimento indígena – Políticas públicas – Campanha da Fraternidade.
XV	2003 Luziânia-GO	Terra - Meio Ambiente - Economia – Política.
XVI	2005 Luziânia-GO	Terra – Alianças com setores populares.
XVII	2007 Luziânia-GO	Terra – Autosustentação – Protagonismo – Evangelização Inculturada: denúncia, anúncio e diálogo.

XVIII	2009 Luziânia-GO	Terra: demarcação e garantia de territórios tradicionais – Denúncia da violência vivida pelos indígenas – Diálogo interreligioso e ecumênico.
-------	---------------------	---



Figura 1 – A equipe Pastoral da prelaia de São Félix do Araguaia levando as cinzas para o rio Araguaia – MT (2001).



Figura 2 – Tia Irene jogando as cinzas juntamente com os Karajá no rio Araguaia – MT (2001).



Figura 3 – Missionário Indigenista com o tuxaua Henrique Jamamadi Aldeia Santo Antônio, Boca do Acre – AM (1990).



Figura 4 – Bartolomeu Meliá e Missionários com os Enawenawê e Mynki – Mato Grosso (1979).



Figura 5 – Irmão Vicente Canãs e o missionário José Bonotto na aldeia do Tiariti – Mato Grosso (1977).