

# PORANTIM



Em defesa da causa indígena

Ano XXXIX • Nº 404  
Brasília-DF • Abril 2018

Sínodo  
Pan-Amazônico:  
por uma Igreja  
com rosto  
indígena

*Páginas 12 a 15*

Ser índio e  
ser gay: uma  
tese sobre  
homossexualidade  
indígena no Brasil

*Páginas 5 a 7*

## UM PROTESTO EM VERMELHO

Acampamento Terra Livre (ATL) 2018 reúne, em Brasília, 4 mil indígenas de 100 povos do Brasil tendo como principais pautas as denúncias contra o genocídio em curso, a tomada da Funai pela bancada ruralista e o Parecer 001 da Advocacia-Geral da União (AGU)

*Páginas 8 a 11*

# Guerreiras nativas na luta pelos direitos indígenas

A Plenária das Mulheres realizada no início do 15º Acampamento Terra Livre (ATL), em Brasília, foi um dos momentos fortes da grande mobilização nacional do movimento indígena. Também inédito.

Este primeiro encontro foi uma conquista para demonstrar a importância da presença das mulheres na luta pelos direitos dos povos originários. “Esse espaço é nosso, uma construção com muitas mãos”, afirmaram várias das mulheres indígenas em suas manifestações. Com filhos no colo, chamavam a atenção pela força política e pela beleza de suas pinturas corporais e adornos. Essas guerreiras não se deixam dobrar pelo desânimo ou dureza de suas lutas diárias, na resistência pela vida.

“Sem as mulheres nada existiria. Por isso estamos aqui para mostrar a importância da presença das mulheres indígena”, declarou Tuyra Kayapó.

O depoimento de Elisa Urbano Pankararu tratou da presença da mulher nas organizações sociais dos povos: “Estou atualmente como coordenadora do departamento de Mulheres Indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime). Aprendi com as lideranças que conheço e conheci, que a Apoime somos todos nós. Portanto, todos e todas, homens e mulheres, o que entendo que nós mulheres somos parte integrante do movimento indígena”.

A violência contra a mulher, o racismo, o machismo e a prepotência masculina entre os povos indígenas são heranças coloniais, e existem em todos os espaços, do privado ao público, até chegar às instâncias administrativas

do Estado patriarcal. Portanto, a negação de políticas públicas para as mulheres é fruto de tal contexto e deve ser uma pauta de todo o movimento indígena, conforme apontou a plenária.

“Nossas mulheres são também guardiãs dos saberes tradicionais, conhecimentos sagrados de nossos antepassados. Ou seja, nosso protagonismo faz parte da natureza”, declarou Elisa Pankararu. São séculos e décadas de resistência e luta nas trincheiras da dura sobrevivência, sob as garras da invasão intermitente e das migrações.

## “Unidas e organizadas somos fortes”

Susana Xokleng lembrou a bela e dura luta que as mulheres indígenas travaram, especialmente na década de 1990, quando se organizaram por regiões e povos e em nível nacional criaram o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas. Lembrou muitas guerreiras que ainda estão aqui e muitas que já não mais estão em nosso meio. Trouxe a memória da guerreira Rosane Kaingang, parte desta história. Terminou sua fala com um grito de alerta: “Nossos inimigos estão querendo nos engolir. Mas se unirmos nossas forças, junto com nossas lideranças tradicionais, vamos vencer essas batalhas”.

Adriana Tremembé lembrou que os povos indígenas serão sempre perseguidos, mas nunca vencidos: “A força dos encantados e a inquebrantável disposição de resistência e luta dos guerreiros e guerreiras nos dão a certeza da nossa vitória e garantia dos nossos direitos”.

## Porantinadas

### PL contra a agricultura familiar

O deputado federal ruralista Jerônimo Goergen (PP/RS) assina um projeto de Lei (PL) 10175/2018 que pretende “retirar a prioridade de aquisição de gêneros alimentícios para a merenda escolar de assentamentos da reforma agrária e das comunidades tradicionais indígenas e quilombolas”. Conhecido pelo ódio destilado na Câmara Federal contra sem terras, indígenas e quilombolas, o ruralista pretende enfraquecer a agricultura familiar e de quebra a economia destes grupos sociais, comumente acusados pelos mesmos ruralistas de improdutivos.

### Um recuo de séculos em 5 anos

O Terra de Direitos publicou dados estupefacientes. Recursos públicos para a titulação de territórios quilombolas sofreram uma queda de mais de 97% nos últimos cinco anos. Se em 2013 foram usados mais de R\$ 42 milhões para a desapropriação das terras onde estão os territórios quilombolas, em 2018 menos de R\$ 1 milhão estão previstos. O Incra possui mais de 1,7 mil territórios para serem titulados. Trinta anos da Constituição Federal e 130 anos desde a assinatura da Lei Áurea, o racismo institucional ainda é presente no país.

### Moda Dória é tendência na Funai

Durante o Acampamento Terra Livre (ATL) 2018, os indígenas brincavam: não vai faltar pão de queijo nas aldeias. A moda Dória, o prefeito de São Paulo que diz que não é político, mas empreendedor de sucesso, chegou à Fundação Nacional do Índio (Funai). O novo presidente, Wallace Moreira Bastos, é empresário do ramo alimentício, sendo proprietário de franquias como a Casa do Pão de Queijo. Se copiar Dória, que usava doações de amigos empresários para executar políticas públicas, será que Bastos distribuirá pão de queijo e hambúrguer quando faltar alimentação aos povos, por exemplo?

ATL 2018



# Contra o genocídio e o Parecer 001 da AGU

Por Renato Santana, Assessoria de Comunicação/Cimi\*

A mancha vermelha que contornou a Esplanada dos Ministérios no dia 26 de abril é o símbolo possível do Acampamento Terra Livre (ATL) 2018; e também da conjuntura indigenista. A tinta fez parte de um protesto que terminou no Ministério da Justiça, onde a bandeira do Brasil foi substituída por uma faixa pedindo o fim do genocídio dos povos indígenas. Era o último dia de atividades do acampamento, que recebeu pouca atenção de um governo ilegítimo até mesmo para muitos dos antigos apoiadores da desventura ainda em curso. Este foi o ambiente da 15ª edição de uma mobilização que ganhou ares de grande evento, reunindo este ano 4 mil indígenas, conforme números consolidados pela Articulação Nacional dos Povos Indígenas (Apib).

Fora a mobilização com este ato simbólico representando a violência sofrida pelos povos indígenas, o ATL 2018 colocou cerca de 3 mil indígenas no prédio da Advocacia-Geral da União (AGU) contra o Parecer 001/2017, na tarde do dia 25 de abril. Em vigor desde julho de 2017, o documento determina que toda a administração pública federal adote as condicionantes do caso Raposa Serra do Sol nos processos de demarcação de terras indígenas. Um dos principais pontos do parecer é o Marco Temporal, tese ainda em discussão nas instâncias do judiciário e que condiciona o direito à terra tradicional somente para as ocupadas pelos povos indígenas em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição.

Há sete procedimentos administrativos, em estágios avançados do processo de demarcação, que foram devolvidos para a Funai a partir de pedidos de diligências baseados no Parecer 001 da AGU.

Pressionada pelo prédio tomado, a ministra Grace Mendonça recebeu uma comissão de lideranças e afirmou não ter autonomia para revogar o Parecer 001. “Não temos autonomia para decidir aqui e bater o martelo por conta própria”, afirmou a ministra da AGU. Depois de admitir que a AGU não teria autonomia para revogar a portaria, indicando que ela depende do aval político do governo, a ministra comprometeu-se a convocar uma reunião para o dia seguinte com representantes do Ministério da Justiça, da Funai, do Ministério Público Federal (MPF) – que já pediu a anulação do parecer, por considerá-lo inconstitucional – e lideranças indígenas. Os indígenas aceitaram a reunião, sem deixar de questionar o fato de que o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), que deveria ser consultado sobre ações que afetam os povos indígenas, teve apenas uma plenária realizada durante o governo Temer, mas que sequer chegou ao fim.

“Fica claro que o setor do agronegócio está influenciando diretamente nas decisões do governo e da Advocacia-Geral da União. Esse ‘parecer do genocídio’ ele tem autoria, e essa autoria é do Congresso Nacional”, afirma Dinamã Tuxá, membro da coordenação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Sobre as consequências desta medida, um momento na região da AGU foi marcante: “Levante a mão quem tem parentes aqui que já morreram na luta pela terra”, pediu o advogado do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), Adelar Cupsinski. Com quase todas as mãos indígenas da sala erguidas, ele prosseguiu: “É isso, ministra, que está acontecendo. A cada imbróglio que tem, as milícias no campo agem”.



Há sete procedimentos administrativos que foram devolvidos para a Funai a partir de pedidos de diligências baseados no Parecer 001 da AGU

## Abril Indígena e o governo Temer

No contexto onde há 836 terras indígenas a serem demarcadas no Brasil, e com mais um presidente da Funai imposto e deposto pela bancada ruralista, em pleno Abril Indígena, mês do ATL 2018, a publicação do Relatório Circunstanciado da TI Pankará e a homologação da TI Baía do Guató não melhoraram a imagem de um governo que em dois anos aprofundou a crise da política indigenista estatal com marco temporal, cortes orçamentários, loteamento da máquina pública a partidos aliados e precarização do direito à terra.

A TI Baía do Guató foi homologada com 20 mil hectares no Pantanal matogrossense. Já a TI Pankará teve a demarcação de 15 mil hectares no Sertão pernambucano. “A felicidade foi muito grande porque em 2003 sequer éramos reconhecidos enquanto povo indígena, vivíamos fazendo ritual escondido... atrás da pedra, como papai costuma dizer, mas a gente sabe que ainda não é garantia porque o governo é fraco em proteger nosso direito”, afirma Manoelzinho Limeira Pankará. O indígena brinca: “Agora mais 15 anos pra homologar”.

Para os povos indígenas, as duas boas notícias sobre a regularização territorial, comemoradas timidamente em rituais nas aldeias, se perdem na extensa lista de notícias ruins e incertezas. “Além das invasões territoriais, o objetivo dos ruralistas, apoiado pelo governo Temer, é reverter até homologações. A terra Potiguara de Monte Mor já sofreu dois pedidos de revisão”, diz o cacique Sandro Potiguara, da Paraíba.

No dia 26 de abril, a homologação da TI do povo Guató foi anunciada por um representante do Ministério da Justiça (MJ) presente no segundo dia de reuniões com lideranças indígenas na Advocacia-Geral da União (AGU). Em pauta o Parecer 001/2017, que no dia anterior foi alvo de protestos por parte dos 3 mil indígenas presentes no Acampamento Terra Livre (ATL) 2018. Este parecer impõe à administração pública do Poder executivo, em termos concretos, o marco temporal como parte das

condicionantes da TI Raposa Serra do Sol, tese onde só teriam direito às suas terras aquelas comunidades que estavam em sua posse em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição.

“Acreditamos que é uma estratégia. Por que não homologou antes? Então teve o protesto na AGU, a pressão, a negativa do governo em anular o Parecer 001 e como uma forma de não ficar tão ruim oferecem uma homologação. O nosso direito acaba sendo usado como barganha, moeda de troca, jogada pra mídia”, pontua Kretã Kaingang, da Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ArpinSul). Conforme revelou o Instituto Socioambiental (ISA), a TI Baía do Guató era uma das quatro demarcações que aguardam apenas a assinatura do presidente da República para serem homologadas.

Mais cedo, na ensolarada manhã do mesmo 26 de abril, penúltimo dia do ATL 2018, os indígenas protocolaram um documento no MJ no qual repudiam a paralisação das demarcações de terra durante o governo Temer. Os indígenas foram recebidos pela Polícia Federal, as informações sobre a presença do ministro Torquato Jardim se desencontraram neste dia, e somente após uma longa negociação permitiram o protocolo do documento levado em nome da marcha – simplesmente a mais importante do país no âmbito da questão indígena.

O ministro Jardim se tornou um articulador importante para impedir que as engrenagens constitucionais estejam em pleno funcionamento para os povos indígenas. Muito embora tenha assinado as portarias declaratórias de apenas duas TIs: Tapeba (CE), que já está sofrendo duras investidas políticas e judiciais, e a Jurubaxi-Téa (AM). Por outro lado, revogou a portaria declaratória que revisou os limites da TI Jaraguá (SP) de menos de dois hectares, então a menor do país, para cerca de 532 hectares. Uma decisão liminar da Justiça Federal suspendeu a medida do ministro.

De tal forma que governo de Michel Temer publicou duas portarias declaratórias, suspendeu outra e homologou uma demarcação. Este é o pior desempenho nos dois primeiros anos de um governo desde a redemocratização. Neste meio tempo, ratificou a Portaria 001 e entregou a Funai para o PSC, partido evangélico e da base da bancada ruralista. “O governo Temer resolveu fazer o que nunca havia sido feito, que é o processo inverso de demarcação, a ‘desdemarcação’, que retira um reconhecimento que já havia sido feito”, comenta David Karai Popyguá, liderança Guarani da TI Jaraguá, em São Paulo. →

→ Para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), conforme a carta final do ATL 2018, “completados 30 anos da Constituição Federal de 1988, que consagrou a natureza pluriétnica do Estado brasileiro, os povos indígenas do Brasil vivem o cenário mais grave de ataques aos seus direitos desde a redemocratização do país. Condenamos veementemente a falência da política indigenista, efetivada mediante o desmonte deliberado e a instrumentalização política das instituições e das ações que o Poder Público tem o dever de garantir”. Conforme declaração da indígena Sônia Guajajara, durante o ATL, o governo possui tendências genocidas alimentadas por uma conjuntura de baixa democracia.

“É preciso ressaltar que tudo faz parte de uma estratégia com ares democráticos para cometer o arbítrio de períodos de exceção, caso dos regimes militares. O CNPI (Conselho nacional de Política Indigenista) era um canal de diálogo e participação dos povos indígenas junto ao governo federal que simplesmente não é mais convocado. Nele discutimos inclusive as terras em fase de demarcação e homologação. Evidente que não demarcar as terras indígenas é parte de uma ação maior”, pontuou durante o ATL o assessor político da Apib, o indígena Paulino Montejo.

Um empresário na Funai

Em dois anos de gestão Temer, três presidentes esquentaram a cadeira da Funai. Antonio Costa, um pastor evangélico, foi o primeiro. O segundo foi o general Franklímberg Ribeiro de Freitas. Indicados pelos ruralistas, nenhum dos dois agradou o exigente apetite pela refeição mais comum no cardápio da Frente Parlamentar Agropecuária (FPA): as terras indígenas. Paralisar não basta. Costa e Freitas foram depostos atirando, apontando a ingerência ruralista no órgão indigenista.

### Um empresário na Funai

Para tentar matar a fome insaciável pelos territórios tradicionais, desta vez a bancada escolheu um empresário do ramo alimentício que tem como hobby cargos de segundo e terceiro escalão em ministérios, autarquias e agências federais variadas. Wallace Moreira Bastos foi nomeado pelo ministro Torquato Jardim tendo no currículo a profissão de pregoeiro e investimentos em franquias como a lanchonete Girafas, a Casa do Pão de Queijo e outros estabelecimentos do ramo.

“Não conhecemos essa pessoa, nunca ouvimos falar, mas o principal é que a indicação vem de políticos contrários ao que a Funai tem como missão: atender aos interesses dos povos indígenas garantidos pela Constituição. Para gente, se trata da desarticulação completa do órgão indigenista”, afirmou Dinamã Tuxá, da coordenação da Apib. Para a liderança indígena, a intenção dos ruralistas é atingir um objetivo antigo:



as diretorias da Funai envolvidas nos procedimentos demarcatórios.

A bancada parlamentar do agronegócio voltou-se, em 2013, à tomada de cargos da Funai. Missão dificultada durante a gestão de Dilma Rousseff, apesar da relação de proximidade de seu governo com o agronegócio. “O que temos de acabar é com aquele papelucho”, disse o deputado Alceu Moreira (PMDB-RS), na época, durante debates da Comissão de Constituição e Justiça sobre a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215.

O “papelucho” referido pelo ruralista é o instrumento dos estudos que embasam os relatórios administrativos de demarcação das terras indígenas. São esses documentos, conforme procedimento previsto na Constituição e no Decreto 1775/1996, que definem se há ou não ocupação tradicional do território reivindicado por um povo, bem como o tamanho da terra. “De alguma forma é para comemorar muito esta homologação e esta demarcação. Parece que se tornarão cada vez mais raras. Só nos resta continuar retomando, autodemarcando”, diz Kleber Karipuna.

“É preciso ressaltar que tudo faz parte de uma estratégia (do governo Temer) com ares democráticos para cometer o arbítrio de períodos de exceção”

### ATL em perspectiva

Kretã Kaingang lembra da primeira edição do ATL, em 2004. “Não éramos tantos quanto hoje e ficávamos em barracos, na Esplanada dos Ministérios, mas fazíamos muitos protestos e discussões políticas”. Passadas 15 edições, o ATL se tornou um grande evento. Em 2011, por exemplo, o ATL reuniu 700 indígenas, com a presença de quase 100 povos. Naquele ano, a Esplanada chegou a ser fechada e o governo recebeu lideranças indígenas com mais de cinco ministros de Estado e a Presidência da República. Durante a Cúpula dos Povos, no Rio de Janeiro, o ATL 2012 concentrou no Aterro do Flamengo 1.500 indígenas de 90 povos. Durante todos os dias de ATL ocorreram atos públicos na capital Fluminense, com destaque para uma ação de ocupação no BNDES e protestos na Rio + 20 (que foi debelada pelo Exército). No ano seguinte, em 2013, o ATL teve um caráter histórico: cerca de 700 indígenas realizaram uma ocupação inédita ao Plenário Ulysses Guimarães, da Câmara Federal, contra a PEC 215, e outra no Palácio do Planalto.

No ano da Copa do Mundo do Brasil, em 2014, 600 indígenas fizeram do ATL um ponto de resistência aos grandes empreendimentos que comumente afetam as terras tradicionais, mas que naquele ano atingiram a vida de populações pobres com despejos forçados e toda sorte de violações de direitos humanos para a construção de estruturas para receber o evento da Fifa. Um protesto do ATL, que se dirigia para o Estádio Nacional de Brasília, onde a taça da Copa estava em exposição, foi duramente atacado pela Polícia Militar. Uma batalha campal se estendeu durante cerca de duas horas, com indígenas presos e feridos.

A partir de 2015, o ATL passa a contar com mais indígenas de forma sequencial: 1.500 naquele ano. Já no ano seguinte, o do impeachment de Dilma Rousseff, estiveram em 1.000 e conseguiram a criação do CNPI - antes era apenas uma comissão - e a publicação de cinco portarias declaratórias e quatro relatórios de identificação. Dias depois do término do ATL, o Senado Federal aprovou o pedido de impeachment. No ATL de 2017, 4 mil indígenas estiveram na Esplanada dos Ministérios. Atos mais voltados para a sensibilização das autoridades públicas e da sociedade envolvente aos povos indígenas foram o foco. Nas regiões, estradas foram trancadas como parte das atividades do já grande evento de Brasília. ♦

\*Texto editado com base em informações da Mobilização Nacional Indígena.

## Plenária inédita no ATL trata das demandas das mulheres indígenas

As falas das mulheres indígenas foram duras: exigiram a demarcação imediata das Terras Indígenas e o fim do ataque aos direitos indígenas. Se os povos indígenas estão entre os mais vulneráveis sob governos que não acolhem às políticas públicas diferenciadas e de garantias constitucionais, é entre as mulheres que os efeitos do problema podem ser piores.

Carolina Rewaptu, cacique da aldeia Madzabzé, da Terra Indí-

gena Marãiwatsédé (MT) – uma das mais desmatadas no Brasil -, frisou a importância das mulheres indígenas ocuparem os espaços de decisão política: “A gente tem que falar na presença dos políticos. Eles querem acabar com a nossa cultura, as nossas religiões, as nossas histórias. A gente tem que falar na presença deles”.

Muitas mulheres fizeram coro à fala de Carolina Rewaptu. Tal desejo se encarna no atual calendário eleitoral em Sônia

Guajajara, pré-candidata à co-presidência pelo PSOL, ao lado de Guilherme Boulos, que frisou:

“Não viemos aqui porque gostamos de ficar dois dias no ônibus, deixando nossos filhos. Ou porque gostamos de tomar chuva e ficar acampados. Viemos para ocupar os espaços. Quem mais sofre com os empreendimentos, com esse modelo econômico predador, somos nós mulheres indígenas. Precisamos estar nos espaços que tomam as decisões”, apontou.

# Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil

Por **Estevão Rafael Fernandes**, antropólogo\*

No início de 2012 dei início à minha pesquisa de doutorado sobre homossexualidade indígena no Brasil (Fernandes 2015).<sup>1</sup> A pesquisa buscou ser uma reflexão mais aprofundada sobre homossexualidade em áreas indígenas – algo que, apesar de testemunhado por etnógrafos em campo usualmente, não era ainda alvo de uma preocupação mais sistemática na literatura antropológica brasileira.

Tenho consciência dos riscos e problemas inerentes ao uso da expressão “homossexualidade indígena” neste texto e pretendo abordá-los nas próximas páginas.<sup>2</sup> Tais questões merecem uma nota explicativa para efeitos de introdução deste artigo, ainda que breve (para um olhar mais detido sobre esse ponto, cf. Fernandes e Arisi 2017).

A expressão “homossexualidade” (bem como “heteronormatividade”) surge em um contexto temporal e social bastante específico – europeu, moderno e burguês – e trazê-lo aqui pode representar um duplo risco de viés eurocêntrico e anacrônico. Entretanto, em princípio a utilizo como expressão guarda-chuva para abranger as diversas práticas sexuais e afetivas fora do modelo heteronormativo hegemônico, uma vez que cronistas e etnólogos que indicam a existência de tais práticas entre os povos indígenas no país o fazem utilizando expressões como “pecado nefando”, “sodomia”, “pederastia” e “hermafroditismo”, por exemplo. Ao utilizar “homossexualidade”, aqui, indico não um sinônimo destes termos (cada qual situado sócio-historicamente em contextos discursivos específicos, como indicou Foucault 1988), mas, como espero deixar claro adiante, um marcador de diferença advindo do processo de colonização: ver e/ou ser visto como “homossexual” em um contexto interétnico possui implicações políticas, ontológicas e existenciais entrelaçadas com outros marcadores – étnicos, raciais, geracionais, etc. – cujo sentido pode ser plenamente compreendido dentro das relações coloniais, interétnicas, e das relações de poder que operam dentro desses coletivos.

Entendo, a partir dos dados obtidos e das várias falas ouvidas ao longo da pesquisa, que assumir-se como homossexual e indígena é, de alguma forma, contrapor-se ao modelo hegemônico (ocidental, cristão, moderno, “normal”) de sexualidade. Nesse contexto, fica claro que, uma vez que expressões como “gay”, “bicha”, “veado” e “homossexual” alcançam as aldeias, também lá chega a carga de abjeção e preconceito que o modelo colonial impõe. Chamar este fenômeno de “homossexualidade indígena”, desta forma, busca provocar não apenas uma reflexão sobre as implicações desta saída do armário em contextos indígenas, mas, também, sobre os próprios limites interpretativos de várias de nossas chaves conceituais e categorias interpretativas – o que explica, em parte, minha opção



“...os vários textos mencionados a seguir indicam que o avanço destas questões aponta para uma crítica tanto aos dispositivos que levaram à colonização das sexualidades indígenas quanto a várias noções bastante consolidadas de indianidade, identidade e gênero, e ainda à relação entre elas”

por trabalhar com autores *two-spirit*, *queer* e críticos pós-coloniais, como Césaire, Fanon, Anzaldúa, Miñoso, Mbembe, dentre outros.

Tal discussão não é nova e surge desde, pelo menos, o texto de Luiz Mott (1997) intitulado “Etno-história da homossexualidade na América Latina”, no qual o autor indaga “até que ponto o conceito de homossexualidade pode ser usado com propriedade heurística para descrever e interpretar as relações unisexuais do mundo extraeuropeu”. Em que, pese o próprio autor não responder a esse questionamento (“deixarei ao leitor, ao final deste trabalho, tirar suas próprias conclusões”), os vários textos mencionados a seguir indicam que o

avanço destas questões aponta para uma crítica tanto aos dispositivos que levaram à colonização das sexualidades indígenas (cf. Fernandes e Arisi 2017) quanto a várias noções bastante consolidadas de indianidade, identidade e gênero, e ainda à relação entre elas.

Desta maneira, ficará óbvia ao leitor minha opção, neste texto, de não partir “dos *insights* e debates na rica literatura etnográfica sobre corporalidade e socialidade entre os povos indígenas da América do Sul” (McCallum 2013: 57), mas tomar a homossexualidade indígena, nos termos acima, enquanto uma possibilidade epistêmica e como um *locus* de enunciação política. Este texto buscará desenvolver melhor essa ideia.

Neste sentido, apresentaremos, mesmo que de forma sucinta, um contraponto ao discurso – ouvido e lido por diversas vezes ao longo da pesquisa – de que a homossexualidade indígena se relaciona com uma eventual “perda da cultura”, um “contágio advindo do contato”, surgido sobretudo desde meados da década de 1970 (em especial na imprensa). Ao longo da pes-

1 A pesquisa teve financiamento através do Edital Universal do CNPq (processo n.º 472316/2011-7) e do programa de doutorado sanduíche no exterior da Capes (processo n.º 8145-13-0).  
2 Agradeço a colaboração dos pareceristas anônimos da *Etnográfica* por terem me chamado a atenção para este ponto. →

→ quisa, ficou claro que várias das lideranças indígenas manifestavam essa mesma opinião.<sup>3</sup> Alguns exemplos ilustrativos disso são facilmente localizados em uma pesquisa pelo tema na mídia brasileira.

Em 27 de julho de 2008, a *Folha de São Paulo* publica uma reportagem intitulada “Índios gays são alvo de preconceito no AM”:

“Entre os índios ticuna, a etnia mais populosa da Amazônia brasileira, um grupo de jovens não quer mais pintar o pescoço com jenipapo para ter a voz grossa, como a tradição manda fazer na adolescência, nem aceita as regras do casamento tradicional, em que os casais são definidos na infância.

Esse pequeno grupo assumiu a homossexualidade e diz sofrer preconceito dentro da aldeia, onde os gays são agredidos e chamados de nomes pejorativos como ‘meia coisa’. Quando andam sozinhos, podem ser alvos de pedras, latas e chacotas. [...]

O cientista social e professor bilíngue (português e ticuna) de história Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre os ticanos, não havia registros anteriores da existência de homossexuais, como se vê hoje. Ele teme que, devido ao preconceito, aumentem os problemas sociais entre os jovens, como o uso de álcool e cocaína. ‘Isso [a homossexualidade] é uma coisa que meus avós falavam que não existia’, afirmou.<sup>4</sup>

Quase um ano depois, em 23 de maio de 2009, a *Gazeta Online* publica uma reportagem com o título “ONGs denunciam exploração sexual de jovens indígenas gays e travestis em Roraima”.<sup>5</sup> O relato narra a vida de indígenas da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol que, muitas vezes fugindo da violência proveniente de familiares em suas casas, acabam se prostituindo em cidades como Boa Vista – como o caso da travesti Paulina, da etnia makuxi, garota de programa na capital roraimense. Alguns meses antes, em 02 de março daquele ano, a imprensa mato-grossense divulgava no portal de notícias *24 Horas News* a matéria “Revelado drama de índios gays do Mato Grosso”.<sup>6</sup>

Como no caso dos tikuna e dos makuxi acima, os umutima que assumem sua homossexualidade sofrem agressões físicas e verbais, tendo que se afastar de suas famílias para morar na cidade de Barra do Bugres, onde acabam se travestindo e tornam-se garotas de programa. Como esses, há vários outros relatos, se não em reportagens que surgem, aqui ou lá, nas rodas de conversas de etnólogos, pesquisadores e trabalhadores em saúde junto a povos indígenas. As narrativas mencionadas acima, se lidas atentamente, deixam claro que essa perspectiva é permeada não apenas dos preconceitos subjacentes ao contato interétnico quanto, especialmente, das relações de poder que operam no cotidiano daqueles sujeitos.

Desta forma, buscar-se-á indicar a literatura desde a qual partiu meu referencial analítico: as críticas *two-spirit*, com vistas a apontar como a colonização significou (e significa) para os povos indígenas um encadeamento de dispositivos de heterossexualização compulsória: políticas de casamento interétnico, de escolarização, de trabalho nas aldeias e mesmo atos como vestir, dar nomes ou cortar os cabelos dos indígenas impli-

caram/implicam, necessariamente, em incorporá-los a um modelo de sexualidade hegemônico.

Ainda que abundem dados neste sentido nos documentos e literatura sobre as políticas indigenistas no país, sua sistematização mais ampla aos moldes de trabalhos como Stoler (1995, 2002) e Young (2005) é ainda algo a ser feito na antropologia brasileira. Entretanto, em que pesem as potencialidades analíticas desses autores no tocante à relação entre raça, sexo e colonização, lhes falta um olhar mais aproximado aos contextos indígena e homossexual – tal olhar me foi apontado pelos autores *two-spirit* norte-americanos, possibilitando, desde a perspectiva comparada com o contexto brasileiro, realizar um “arco interpretativo” (Oliveira 2000). Assim, nosso esforço será o de apresentar, neste texto, o pensamento *two-spirit* como meio de acessar a homossexualidade indígena pensada enquanto crítica ao processo colonial. Ao final, apresentaremos algumas conclusões sobre o contexto brasileiro, a partir da experiência indígena norte-americana.

### Estabelecendo um arco interpretativo: os *two-spirit*

A fim de tentar compreender essas narrativas, busquei estabelecer o que Cardoso de Oliveira (2000) chama de “arco interpretativo”: um exercício de elucidação recíproca, a partir de uma perspectiva comparada. Nesse caso, o contraponto foi encontrado na formação do movimento *two-spirit*, como chave de interpretação para a compreensão dessas sexualidades não hegemônicas em povos indígenas.

Em 1990, por ocasião da Third Native American/First Nations Gay and Lesbian Conference, em Winnipeg, estudiosos, indígenas e ativistas resolveram adotar o termo “*two-spirit*”. A escolha da expressão *two-spirit*, proveniente da expressão ojibwa *niizh manitoag*, possui implicações de natureza política. Como escrevem Jacobs, Thomas e Lang:

“Muitos homens nativo-americanos urbanos tentaram voltar para casa em suas reservas para passar seus últimos anos com suas famílias antes de morrer por complicações da infecção pelo HIV. Cada um de nós ouviu histórias pessoais de homens que não eram bem-vindos em ‘casa’ porque eles tinham ‘doença de gay branco’ e que homossexualidade não era parte da cultura tradicional. Usando a palavra ‘*two-spirit*’, enfatiza-se o aspecto espiritual da vida e minimiza-se a *persona* homossexual” (1997: 3, tradução minha).

Roscoe (1998: 100 ss.) traça um panorama dos caminhos que levaram a essa articulação – advinda tanto das lutas pelos direitos homossexuais em San Francisco (Califórnia) quanto das lutas indígenas na América do Norte, e ainda, posteriormente, pelas demandas surgidas com o aparecimento da AIDS. O marco dessa luta foi, justamente, a fundação da GAI (Gay American Indian), em 1975. A articulação que levou à criação dessa organização apenas foi possível após a ocupação de Alcatraz por ativistas indígenas, em novembro de 1969: o movimento Red Power deu aos grupos indígenas – inclusive àqueles marginalizados, como os homossexuais – coragem para organizarem-se e enfrentarem o aparato pós-colonial. Até então, os indígenas homossexuais eram vistos como párias, mesmo pelos indígenas, e como resultado da ação colonial (que incluía práticas como conversão forçada, integracionismo sexual, corte de seus cabelos como forma de humilhação e, eventualmente, assassinatos). O discurso que então as lideranças indígenas



“Para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo, mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém”

proferiam era, majoritariamente, no sentido de que a homossexualidade refletia todas as atitudes avançadas pelo discurso heteronormativo ocidental de que a homossexualidade corresponderia à depravação.

Contudo, como resultado indireto desse percurso, Roscoe sinaliza que crescia a consciência de tradições de gêneros alternativos, não apenas pela memória

3 Cf. Fernandes (2015). Retomaremos esse ponto em nossa conclusão.

4 O texto é assinado por Kátia Brasil, da Agência Folha, e está disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2707200821.htm> (última consulta em outubro de 2017).

5 Assinada pela Agência Estado e disponível em [http://gazetaonline.globo.com/\\_conteudo/2009/05/91533-ongs+denunciam+exploracao+sexual+de+jovens+indigenas+gays+e+travestis+em+roraima.html](http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2009/05/91533-ongs+denunciam+exploracao+sexual+de+jovens+indigenas+gays+e+travestis+em+roraima.html) (última consulta em outubro de 2017).

6 Assinada pela Redação do Toda Forma de Amor, com informações do *24 Horas News* e reportagem de Raoni Ricci.



oral, mas através de livros que buscavam retratar essas realidades – como *Living the Spirit* (Roscoe 1988) e *The Spirit and the Flesh* (Williams 1992). Assim, as organizações homossexuais indígenas começaram a ter como bandeira de luta recuperar o papel “tradicionalmente sagrado” dos *two-spirit* em suas culturas.

Nas palavras de Sue Beaver (mohawk):

“Nós acreditamos que existe o espírito tanto de homem quanto de mulher interiormente. Olhamos para nós mesmos como sendo muito privilegiados. O Criador criou seres muito especiais, quando criou os *two-spirit*. Ele deu a alguns indivíduos dois espíritos. Nós somos pessoas especiais, e isso tem sido negado desde o contato com os europeus... O que os heterossexuais alcançam no casamento, nós conseguimos dentro de nós mesmos” (Roscoe 1998: 109, tradução minha).

Na verdade, mais do que a adoção de termos como *gay*, gênero alternativo, *berdache*, etc., o termo *two-spirit* recuperava um papel tradicional e sagrado – diferentemente dos demais termos, como *berdache*. Além disso, ao fazê-lo, tornava-se uma postura anticolonial, por não mais aceitar as categorias ocidentais de classificação de determinadas práticas.

As ponderações do ativista cherokee Qwo-Li Driskill vão nesse sentido:

“... as críticas *two-spirit* apontam para a incumbência de os estudos *queer* examinarem o colonialismo em curso, o genocídio, a sobrevivência e a resistência das nações e povos indígenas. Além disso, eles desafiam os estudos *queer* para confundir as noções de nação e de diáspora, prestando atenção às circunstâncias específicas das nações indígenas nos fundamentos territoriais dentro dos quais Estados Unidos e Canadá colonizam. Para levar as perguntas acima mais adiante, eu gostaria de perguntar o que as críticas *two-spirit* podem nos dizer sobre essas mesmas questões. Além disso, o que essas críticas podem nos dizer sobre nação, diáspora, colonização e descolonização?” (Driskill 2010: 86, tradução minha).

O que parece claro, aqui, é que a atualização dessa identidade não pode ser compreendida fora do contexto pós-colonial. Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos indígenas homossexuais, faz-se necessário buscar entendê-los não apenas enquanto demandas de gênero ou sobre o corpo, mas, sobretudo, como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com o Estado, com os próprios indígenas e com a sociedade envolvente se mantém. A literatura acumulada a partir do contexto etnográfico norte-americano pode nos apontar desafios e direções às quais,

dada a (ainda) parca produção acadêmica sobre o tema produzida sobre povos indígenas no Brasil, não temos votado a devida atenção.

### (R)Existindo como indígena e gay

Em comum nas situações brasileira e norte-americana, talvez, suas sexualidades dissonantes em relação ao modelo hegemônico estabelecido por uma lógica ocidental, moderna, cristã e branca. Mas podemos ir além: a comparação entre as sexualidades indígenas no Brasil e as críticas e pensamentos *two-spirit* nos indica algumas direções.

Em primeiro lugar, não se pode afirmar que os percursos da colonização dos povos indígenas no Brasil e nos Estados Unidos tenham seguido caminhos inteiramente divergentes. Em ambos houve momentos marcados por missões, integração forçada, deslocamentos forçados, escolas que buscassem “civilizá-los” compulsoriamente. Da mesma forma, o manejo moral dos povos indígenas, seja por meio de castigos ou de imposição de nomes próprios, padrões de divisão de trabalho ou educação baseados no binarismo sexual, era parte fundamental de sua incorporação compulsória ao sistema colonial. Entendo que, mesmo em diferentes contextos nacionais, ambos estivessem sujeitos às mesmas ordens discursivas, sendo compulsoriamente colonizados em suas sexualidades a partir de projetos nacionais, civilizatórios, religiosos, integracionistas e enquadramentos diversos que buscassem manter a diferença colonial.

Desta forma, a colonização das sexualidades indígenas, pensada a partir das críticas *two-spirit*, nos mostra como tais processos não podem ser compreendidos separadamente das relações de trabalho e dos modelos de moral e família hegemônicos. Tais processos incidem sobre, e desarticulam, as redes de casamento, parentesco, moradia, alianças e vida doméstica dos povos indígenas, na medida em que buscam normalizar espaços, temporalidades e subjetividades indígenas. À colonização corresponde, necessariamente, a criação de um aparato burocrático-administrativo, político e psicológico para normalizar as sexualidades indígenas, moldando-as à ordem colonial. O poder colonial se assenta nessa assimetria de forças – ontológicas, epistemológicas, políticas – de tal modo a abrir uma fissura naquelas pessoas cujas vidas não se enquadrem nos modelos hegemônicos.

Desta forma, a retórica da homossexualidade enquanto “contágio” passa a adquirir um novo sentido, não mais o da perda da “identidade indígena” – pautada, neste discurso, a partir de um índio hiper-real (Ramos 1995), a-histórico –, mas enquanto “poluição” para o projeto/processo civilizador: o índio *gay* subverte duplamente o ideal colonizador; moralmente, por sua sexualidade, e etnicamente, por sua indianidade. Acusar o indígena homossexual de “estar perdendo sua cultura”, desta forma, é focar sobre uma dessas subversões, trazendo o debate para dentro da esfera dos “civilizados”: esvaziando-se a diferença étnica, esvazia-se também a necessidade de se pensar as fissuras abertas pelo processo colonial.

Em outros termos, a dupla exclusão (étnica e sexual) mostra as feridas causadas pela colonização em curso, obrigando a cultura do colonizador a reconhecer suas próprias contradições. Dessa maneira, retomando especificamente a homossexualidade indígena, poderíamos dizer que a civilização, baseada em ideais da cultura moderna/colonial branca, cristã, patriarcal e heterossexual, impôs aos povos indígenas um aprisionamento a uma imagem, a vitimização eterna em uma essência (cf. Fanon 2008: 30, 47): um índio hiper-real, a-histórico, sem conflitos internos, sexualidades, desejos ou afetos. A homossexualidade indígena não é, desta perspectiva, sinal de “perda cultural”, mas, antes, sua invisibilidade e subalternização são resultado de dinâmicas coloniais ainda em curso. ♦

#### BIBLIOGRAFIA:

DRISKILL, Qwo-Li, 2010, “Doubleweaving: two-spirit critiques – building alliances between native and queer studies”, *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 16 (1-2): 69-92.

DOI : [10.1215/10642684-2009-013](https://doi.org/10.1215/10642684-2009-013)

FANON, Frantz, 2008, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, Edufba.

FERNANDES, Estevão R., 2015, *Decolonizando Sexualidades: Enquadramentos Coloniais e Homossexualidade Indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Brasília, CEPPAC, Universidade de Brasília, tese de doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas.

FERNANDES, Estevão R., e Bárbara M. ARISI, 2017, *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Cham, Springer.

FOUCAULT, Michel, 1988, *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Graal.

JACOBS, Sue Ellen, Wesley THOMAS, e Sabine LANG (orgs.), 1997, *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana, University of Illinois Press.

McCALLUM, Cecilia, 2013, “Nota sobre as categorias ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e os povos indígenas”, *Cadernos Pagu*, 41: 53-61.

DOI : [10.1590/S0104-83332013000200006](https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006)

MOTT, Luiz, 1997, “Etno-história de la homosexualidad en América Latina”, *Historia y Sociedad*, 4: 123-144.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 2000, “A dupla interpretação da antropologia”, em R. C. de Oliveira, *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*. São Paulo, Editora da Unesp/Brasília, Paralelo 15, 95-106 (2.ª edição).

RAMOS, Alcida R., 1995, “O índio hiper-real”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28 (10): 5-14.

ROSCOE, Will, 1988, *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*. Nova Iorque, St. Martin’s Press.

ROSCOE, Will, 1998, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Nova Iorque, St. Martin’s Press.

STOLER, Ann Laura, 1995, *Race and the Education of Desire: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Duke University Press.

STOLER, Ann Laura, 2002, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, University of California Press.

WILLIAMS, Walter L., 1992, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston, MA, Beacon Press (2.ª edição revista).

YOUNG, Robert J. C., 2005, *Desejo Colonial*. São Paulo, Perspectiva.

\*Artigo publicado pela revista *Etnográfica*, Vol. 21, em 2017.

# Hakolo hexowa

## Indigenismo encarnado como fruto da missão de Vicente Cañas junto aos Enawenê Nawê

Por **Guilherme Cavalli**, Assessoria de Comunicação/Cimi

“Fortes, alegres e expansivos”.

**M**esmo que os adjetivos recuperados dos diários de campo de Thomaz Aquino Lisboa, o Jaúka, tenham sido captados pela tez indigenista do missionário no raiar dos anos setenta, seguem definindo a essência do povo Enawenê Nawê em seu cotidiano na Terra Indígena próxima ao rio Iquê, afluente do Juruena, noroeste de Mato Grosso. Os Enawenê Nawê, indígenas contatados em 1973, regem sua organização e fazem da vida um constante ritual; grandes festas que saúdam os espíritos e direcionam os dias da comunidade. Cada ciclo vivido por eles é uma maneira de cultivar o sagrado e de exercer a partilha. Peixe, beiju, mandioca, chicha, batata, milho e mel. Tudo posto em comum geralmente por um dos nove *yākwa*: o clã que está em festa. Povo alegre, aberto e rico em pluralidade musical e danças. Também, e sobretudo, pujante em sua espiritualidade, o que os fez conhecido como os “benedictinos da selva”, conforme grifo de Bartomeu Melià, jesuíta e antropólogo espanhol.

*Hakolo hexowa*: a aldeia é fruto da comunidade. A organização comunal se estende desde a alimentação, com as roças coletivas, até a construção das casas. Vicente Canãs, missionário jesuíta que viveu com o povo e se fez Enawenê Nawê, sob o nome de Kiwxi, escreveu sobre a dimensão comunitária do povo em seus diários. “O feitio das danças segue o toque de Yawkã: uns fazem

as casas dos outros. As casas, uma vez concluídas, são ritualizadas mediante o toque de instrumentos musicais e dança”, narra Kiwxi em seu diário numa segunda-feira, 5 de janeiro de 1985.

A vida na aldeia é um constante Ser com o outro, segundo Vicente. Dança, ritual e trabalho se entrelaçam. Na terça-feira, 6 de janeiro de 1985, as flautas tocam antes dos primeiros raios de sol, próximo às 5 horas. “O pessoal começa a trabalhar nas casas, cobrindo com palhas de palmito. Durante os trabalhos, os donos das casas oferecem para o pessoal chicha de milho e batata assada”. O *hakolo hexowa* evidencia uma característica do povo: dormir logo após o cair do dia e acordar ainda com a madrugada alta.

No centro da única aldeia, hoje formada por 19 *hakolone* (malocas), está uma fogueira acesa durante os rituais. Ao redor das madeiras em chamas, reúnem-se gerações para trocar histórias, cantar e em comunhão pouco habitual na sociedade envolvente cuidar uns dos outros. *Mata li kiati*: brincam não somente as crianças. Próxima da fogueira está a casa das flautas, instrumentos sagrados para o povo. A prática de encontrar-se é repetida todo fim de tarde e início de dia. Os rituais do povo - *Yakairiti*, *Yāokwa*, *Lerohi*, *Salumã*, *Kateokõ*, *Enorenawê* - centram-se na partilha e regem o calendário de plantio e pesca. A vida é reciprocidade e o segredo da vida comunitária tem o cerne na educação para a igualdade.

Os Enawenê Nawê consideram habitar um nível intermediário dos três universos existentes. Estão localizados

hoje entre o mundo dos espíritos celestes e o mundo dos espíritos subterrâneos. Assim, para manter o equilíbrio das forças no mundo dos humanos e a comunidade da vida social, é necessário a realização sistemática de uma sequência de rituais - sempre dedicados aos espíritos. São eles que determinam as práticas produtivas que organiza o calendário econômico-ritual, dividido em quatro fases dispostas em um ciclo de aproximadamente um ano.

O “calendário Enawenê-Nawê” determina as práticas de plantio, colheita e pesca. Por exemplo, o ritual que mais se estende, e que dura aproximadamente quatro meses, apenas cessa quando uma pequena planta começa a nascer na mata. Direcionam a vida na bússola dos rituais e pela natureza. Através do cronograma espiritual, organizam a rotina de trabalho com o propósito de produzir alimentos para o consumo cotidiano e que serão oferecidos em banquete aos espíritos. O ano inicia com um longo culto destinado aos seres subterrâneos e celestes - *lakayreti* e *Enore-Nawê*. Nele, os Enawenê Nawê cantam, dançam e oferecem comida.

### Xiré: o primeiro contato com os Enawenê Nawê

Os Enawenê Nawê foram contatados há 44 anos. Um *xiré* (cesto) foi o primeiro utensílio encontrado pelo grupo de missionários e indígenas que buscou proximidade nos primeiros anos da década de setenta. Picadas de madeireiros eram vistas na mata, motivo pelo qual o mínimo contato com o povo se tornou uma decisão para que os indigenistas pudessem colaborar na resistência dos Enawenê Nawê diante aos invasores. O *xiré* encontrado na beira do lago tinha sinal de que era utilizado para guardar a pesca. Um achado bastante simbólico. Trançado pelas mulheres, o *xiré* é a marca da vida do povo, que tem no peixe a única carne como alimentação. Em troca, no lugar do cesto, foi colocado um facão, um machado, uma faca, batata doce e alguns capuchos de urucum - tinta para pintura. Os materiais deixados pela expedição de contato servia como presente e sinal de amizade.

Nos passos dos indígenas, o grupo encontrou cinco malocas com as portas fechadas. O lugar estava silencioso. Os que ali estiveram haviam partido pela madrugada, deixando rastros frescos em direção à beira do córrego. Esse foi o primeiro “cenário” encontrado por Thomaz Lisboa e Vicente Canãs, que sempre estavam acompanhados de indígenas Myky ou Rikbáktsa. “Logo deduzi que era uma simples aldeia de caça e pesca, uma aldeia de passagem e, tendo percebido a presença de outra gente em suas terras, seguiram para aldeia grande, indo avisar os demais”, descreve Jaúka no diário de bordo ao constatar casas pequenas e mal acabadas. A expedição continuou.

Dia 14 de julho de 1974, domingo. Às 15h30 o grupo chegou no pátio de uma aldeia grande, também abandonada. Oito casas em péssimo estado, rodeadas de mato. Contudo, sinal de fogo e rastros recentes indicavam a

Povo Enawene-Nawê (MT) - Fotos de Guilherme Cavalli







“O “calendário Enawenê-Nawê” determina as práticas de plantio, colheita e pesca. O ritual que mais se estende, e que dura aproximadamente quatro meses, apenas cessa quando uma pequena planta começa a nascer na mata. Através do cronograma espiritual, organizam a rotina de trabalho com o propósito de produzir alimentos para o consumo cotidiano e que serão oferecidos em banquete aos espíritos”

presença de um pequeno grupo. Deduziu-se que o lugar era também uma aldeia de passagem. Por ter em seus hábitos econômicos a coleta e a pesca, os Enawenê Nawê andam muito e constroem pontos de permanência passageira. Nessa ocasião, dois indígenas Rikbáktsa acompanhavam o grupo e ajudavam a identificar traços comuns entre o seu povo e os utensílios dos indígenas até então isolados. Acreditava-se que pertenciam ao povo contatado em 1971 e que eram famílias que optaram por “continuar livres”.

O contato foi estabelecido por processo de partilha. Primeiro o cesto e como contrapartida as ferramentas. Depois, indígenas deixavam biju de farinha de mandioca coberto com uma *maraloise* (panela) de barro. “Isso nos animou a prosseguir a caminhada, tentando atingir a aldeia”, relata Jaúka.

### Mulheres conversavam no roçado

Após duas semanas no acampamento, tempo suficiente para descansar, arrumar o motor do barco, que quebrava frequentemente, o grupo reiniciou a expedição. Saíram de manhã. A tarde corria quando atingiram uma área de plantação, uma roça de mandioca que ainda não tinham visto. Os indígenas que estavam com os missionários ouviram algumas mulheres que conversavam próximo ao roçado. Não compreenderam o que elas diziam. Assim, descobriram que não se tratava de indígenas Myky tampouco Rikbáktsa. Os isolados pertenciam a outro povo. Caminharam pela picada que ligava o roçado a uma, o que se supunha ser, aldeia.

-Boa tarde! - disse Jaúka, enquanto se aproximava do centro da comunidade.

Uma correria se seguiu às primeiras palavras de contato. Na aldeia, somente mulheres e crianças, que dispersaram em direção à mata. “Prosseguimos em direção ao pátio e encontramos um índio aleijado, de meia idade, que não conseguia fugir”. Entregaram os presentes enquanto o primeiro indígena contatado falava e gesticulava, sem ser entendido. Uma palavra marcou a ocasião: Salumã! Foi assim que o grupo ficou conhecido por dez anos.

Jaúka e Kiwxí não desejavam desfazer o processo respeitoso estabelecido pelas trocas iniciadas com o *xiré*. Estava dando os melhores resultados o novo tipo de presença missionária: a não interferência [como fizemos] na vida Myky”, escreveu Thomaz. Tinham o cuidado de respeitar o tempo e pretendiam que os indígenas os compreendessem como presença aliada - e conseguiram ao ponto dos Myky batizarem Thomaz como Jaúka e Vicente como Kiwxí. Já não eram *iñoti* (brancos), na língua Enawenê Nawê. Deixaram algumas ferramentas ao homem com deficiência física e retornaram ao acampamento. No dia seguinte, enquanto se preparavam para retornar à aldeia, o grupo foi surpreendido por três indígenas Enawenê Nawê. Já não eram eles que buscavam contato, senão, os próprios indígenas que os viam como presença confiável. →



→ “Fazíamos com a boca - tu, tu, tu, tu - indicando que íamos descer o rio de barco a motor, e, apontando para o céu com a mão em círculo”, escreveu Jaúka. “Demos a entender que voltaríamos na outra lua. Isso foi repetido diversas vezes, ao que parece, foi entendido”. Foi assim que se encerrou a expedição de julho de 1974. *Notuitama* - voltariam.

A descrição de Jaúka feita no diário da expedição após o primeiro encontro estende-se por décadas e pode ser compreendida como o extrato de um povo ainda hoje com pouco contato. Os Enawenê Nawê têm interações com a sociedade envolvente, algumas delas consideradas negativas pelo povo, caso dos peixes para os rituais que muitas vezes precisam solicitar à Fundação Nacional do Índio (Funai) por conta da degradação dos rios causada por pequenas hidrelétricas e demais intervenções dos *iñoti*. Por outro lado, é evidente o uso que fazem de tal troca: os celulares, por exemplo, tocam a todo momento os rituais gravados.

Outros relatos encontrados nos diários de Jaúka ainda podem ser vistos na aldeia. “Cabelo comprido caído nas costas e aparado na região temporal, acima das orelhas. Boa estatura, mais brancos que escuros, trazendo no peito adornos de algumas

penas encastoadas em peças arredondadas e trabalhadas, de coco de tucum, tendo tiras finas de algodão apertando o bíceps e a barriga da perna e, nos tornozelos, fitas mais largas. O pênis embutido em palhinha amarrada. Nas orelhas, traziam argolas brancas de forma triangular”.

O tradicional, a “modernidade” levada pela sociedade que os envolve e as dissociações arroladas neste processo, envolvendo a luta pelo território e o ódio disseminado por fazendeiros nos municípios do entorno da terra indígena, são fios tramados pelo próprio povo formando o *xiré* dos Enawenê Nawê neste início de século XXI.

“ Aquela experiência amarga de ver um povo destruído e, ao mesmo tempo, poder experimentar a verdade da vida desse mesmo povo, nos marcou profundamente. Eu me senti, desde então, convertido à vida indígena e o Vicente também.”

Thomas Jaúka  
no livro sobre os Enawenê

## Kiwxi: memória e presente Enawenê Nawê

Vicente Canãs, irmão jesuíta, nasceu em Albacete, Espanha, em 1939. Se nacionalizou brasileiro, inculturou-se e morreu como um Enawenê Nawê, povo que contactou em 1974. Foi batizado pelos Myky com o nome de Kiwxi. Este, porém, não foi o primeiro trabalho de Kiwxi envolvendo uma perspectiva que se diferenciava do indigenismo estatal: o contato não servia para retirar o povo do caminho do “progresso”, uma contradição de termo; era, todavia, para colaborar da melhor maneira possível com a resistência destes povos isolados com o intuito de que não saíssem de seus territórios cobiçados.

Como um dos primeiros trabalhos, em 1969, Vicente Cañas integrou a equipe em uma segunda tentativa de contato com o povo Tapayúna, conhecidos na época como Beijo de Pau. Antes, um contato mau executado pelo órgãos indigenistas do governo tinha condenado o povo ao extermínio: sobram apenas 41 indígenas em poucos meses de contato. De outubro de 1969 até abril de 1970, Cañas dedicou-se a uma íntima convivência com estes resistentes Tapayúna. Na época, a política indigenista operava para deslocar o povo em vulnerabilidade para outra comunidade indígena. Os “beijo de pau” foram levados para conviver com o outros Tapayúna, no Xingu. Vicente e Thomaz foram pioneiros nas práticas de não retirar o povo do seu território. Assim, junto a outros missionários, buscavam uma nova forma de indigenismo e missão.

“Aquela experiência amarga de ver um povo destruído e, ao mesmo tempo, poder experimentar a verdade da vida desse mesmo povo, nos marcou profundamente. Eu me senti, desde então, convertido à vida indígena e o Vicente também”, relata Thomas Jaúka no livro sobre os Enawenê, o qual dedicou um capítulo ao “melhor amigo Vicente”.

### Notuitama

Em fins de 1975, Vicente apresenta o desejo de viver junto aos Salumã, como eram conhecido na época os Enawenê Nawê. *Notuitama* - voltariam. Segundo ele, era urgente a presença diante do processo de contato. “Achamos muito necessário que alguém acompanhasse esse povo, orientando-o no contato com a população envolvente, preocupando-se em garantir a terra e



cuidado da saúde dos índios, preventiva e curativa, tornando-os mais resistentes às doenças do branco”, escreve Thomaz Lisboa.

Se passaram dois anos até o permanente contato, que consumiria mais de dez anos da vida de Kiwxi. Enquanto se preparava, permaneceu com Jaúka junto aos Myky. Depois, de julho de 1979 a julho de 1983, chegou aos Enawenê Nawê e não saiu da aldeia. Se fez um deles e pela sua presença, da vida e história com o povo, encaminhou-se o pedido de demarcação da terra tradicional. “Vicente era um homem à frente do seu tempo, da Igreja do seu tempo, do Cimi e de sua congregação”, caracteriza Dom Roque Paloschi, presidente do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). “Era um homem de periferia que rompeu com as missões coloniais”, diz.

Este envolvimento e compromisso com os Enawenê Nawê custou a vida Vicente Cañas, em um martírio previamente calculado naqueles tempos de massacres e genocídios. Seu corpo, quase mumificado pela floresta, foi encontrado no dia 16 de maio de 1987 por missionários do Cimi e dois indígenas Myky, próximo ao barraco que ele mantinha à beira do rio Juruena, a 130 quilômetros da aldeia Enawenê Nawê. A situação que foi encontrado o barraco de Vicente, onde ele mantinha um aparelho de radiofonia, remédios e combustível, indica assassinato. Próximo à sua rede, foram encontradas uma lente de seu óculos de sol quebrada. Do lado de fora, a um metro do barraco, o corpo de Vicente Canãs, nu.

À época, o secretário de Segurança do Mato Grosso, Otto Sampaio, declarou ser praticamente impossível chegar aos assassinos. Afirmou que dificilmente a morte tinha ocorrido em consequência de conflito de terra. Nos pés da cruz cravada onde Vicente foi assassinado e enterrado, como um Enawenê Nawê, 30 anos depois, sobrinhos do jesuíta, missionários do Cimi e indígenas fizeram memória ao Kiwxi dias após o segundo julgamento de seu assassinato, em novembro de 2017. Ronaldo Osmar, condenado neste último julgamento, era delegado da polícia de Juína, responsável por investigar o assassinato de Vicente. O júri popular o condenou a 13 anos e quatro meses de prisão por agenciar a morte de Kiwxi.

“Aqui podemos compreender o que aconteceu com nosso tio. O nosso coração está mais forte agora. É resposta para todos o que não puderam vir, para minha mãe, que era sua irmã. Por mais que ele nos contava, hoje conseguimos viver o que ele viveu. É preciso ver para compreender”, expressa Maria Canãs, sobrinha de Vicente.

Caracterizado por aqueles que o conheciam como um temperamento resoluto, rebelde, renitente, Kiwxi assumiu a radicalidade da opção pela vida dos povos indígenas. “Ele foi plantado e germinou e por isso os povos Myky e Enawene vivem”, diz Fernando Lopes, jesuíta membro da equipe do Cimi que trabalha com indígenas isolados. Lembra de Vicente como um sujeito que percorre desde a aldeia até as “selvas de pedra”. “Cañas nos desafia a transitar. Ele andava entre povos indígenas, Cimi, Jesuítas, e outras instituições. Seu esforço era para juntar todos em defesa da vida dos povos indígenas”, lembra o missionário espanhol. “Hoje ele continua a nos desafiar para que possamos fazer florescer a vida em todas as selvas onde a morte ameaça sobretudo os mais vulneráveis e fracos”.

“Kiwxi foi uma pessoa além do tempo dele. Mergulhou de cabeça no trabalho com os povos indígenas. Fez um trabalho novo, levando a fundo a inculturação. Isso inspira a todos os indigenistas e missionários”, relata Rodolfo Oliveira Filardo, missionário do Cimi Mato Grosso e principal entusiasta da reforma do barraco onde Kiwxi entregou tudo o que tinha aos algozes do povo a qual passou a fazer parte. O barraco é o símbolo da memória de Vicente, o *notuitama* definitivo, e entendido pelos Enawenê Nawê como um local sagrado. As referências ao Kiwxi entre os Enawenê Nawê é sempre no presente, como “presença encarnada”

Povo Enawenê-Nawê (MT) - Foto de Guilherme Cavalli



## Missão Calada: novo jeito de ser Igreja entre os povos indígenas

O magistério latino-americano pós Concílio Vaticano II, em 1961, assume a opção pela presença da Igreja nas periferias. Inaugurou nas comunidades eclesiais um novo modelo de missão. Contudo, muitos missionários e missionárias foram perseguidos e tiveram o sangue derramado nas mais longínquas periferias por assumirem outro jeito de ser Igreja, encarnados nas realidades concretas das testemunhas do reino. As janelas abertas pelo Concílio Vaticano II provocaram um outro jeito de atuação, inclusive com os povos indígenas; ventos sopraram nos interiores do estado do Mato Grosso, com Elizabeth Rondon Amarante, Vicente Cañas, Thomaz Lisboa, Bartolomeu Meliá, Tere, padre Adalberto e outros e outras missionários e missionárias.

No caso de Beth Myky, como hoje se tornou conhecida, a missionária chegou no Mato Grosso em 1977. Estava adentrando no mundo indigenista, do qual faz parte há 40 anos. “Aos poucos fui entrando em contato com a realidade indígena em Mato Grosso e Vicente foi se tornando um ponto de referência para uma caminhada de interculturação”, escreveu Beth no livro em memória a Vicente Canãs.

“Vicente me disse: escuta, se não quer ir para os Enawenê, porque você não vai para os Myky?”, recordou Beth. No final de 1979, a missionária da Congregação do Sagrado Coração de Jesus chegou aos Myky, após oito anos do contato do povo, e permanece com eles até então, morando na aldeia e contribuindo com a escola indígena, mantendo registros diários sobre a vida do povo, desde os nascimentos e as mortes.

Junto com seus companheiros de peregrinação, precursores de um indigenismo de tipo novo, abandonaram os moldes de missão de retirada dos indígenas de suas áreas e passaram a ser presença junto a eles, fortalecendo a permanência dos povos em suas terras originais e incentivando as cosmologias e crenças espirituais peculiares. “Muita coisa mudou, tanto que Vicente e Thomaz diziam que fazíamos uma missão calada”, comenta Beth. “Ninguém entendia na época. Chegávamos para viver junto aos indígenas, do jeito deles. Não queríamos ficar batizando”.

Em tempos de Papa Francisco, que testemunha uma Igreja pobre para os pobres, torna-se compreensível a presença da Igreja nas periferias, como quem se põe a escutar. Na década de setenta, a ação missionária dava pequenos passos para abandonar as práticas catequizadoras e assumir o modelo debatido em ocasiões como a Conferência de Medellín, em 1968. Se orientava uma pastoral contra as injustiças e de opção preferencial pelos pobres. Ainda assim, aqueles que ousavam semear um Evangelho encarnado na vida das pessoas, foram considerados “gente que não tinha nada a ver com Igreja”. “Tivemos uma reação muito forte de alguns bispos e de suas dioceses devido ao novo modelo de trabalho. Durante muito tempo fomos taxados como loucos”, diz Beth. ♦

# Entrevista especial com Paulo Suess

## “Por uma Igreja com rosto amazônico e com rosto indígena”

### O Sínodo Pan-Amazônico e a busca de um novo paradigma de evangelização

A busca de novos caminhos para a evangelização, especialmente das comunidades indígenas que vivem na Amazônia, mote que orienta o Sínodo Pan-Amazônico a ser realizado em outubro de 2019, significa a “busca de um novo paradigma para a evangelização”, “porque, mesmo depois de 500 anos, nos caminhos da primeira evangelização ainda há entulho teológico-pastoral da época do império e da colonização impedindo que se forje uma Igreja autóctone”, diz Paulo Suess à IHU On-Line, ao comentar o sentido da convocatória feita pelo papa Francisco.

Segundo ele, atualmente “os povos indígenas no Brasil são, basicamente, atendidos por uma Igreja missionária que encaixa a pastoral indigenista na missão *ad gentes*”. Entretanto, adverte, “a bússola dos ‘novos caminhos’, que o papa Francisco propõe em seu discurso de Puerto Maldonado, aponta para ‘uma Igreja com rosto amazônico e uma Igreja com rosto indígena’, que os destinatários desse discurso, em sua soberania autodeterminada, deveriam construir. Essa Igreja autóctone não se constrói de fora para dentro: ‘Precisamos que os povos indígenas plasmem culturalmente as Igrejas locais amazônicas’. Os ‘novos caminhos’ exigem ‘avançar no caminho de uma conversão pastoral e missionária’ (EG 25)”.

Na avaliação de Suess, apesar do apoio que a Igreja manifesta às comunidades indígenas no Brasil, elas “estão longe de uma plena participação nos processos de evangelização. Uma ‘reserva’ ou restrição ministerial é mantida através de padrões culturais, na formação. Para o acesso aos ministérios de liderança eclesial mais decisiva, como a dos presbíteros ou bispos, a Igreja exige, além do celibato, formação acadêmica, culturalmente inadequada e, economicamente, inacessível aos povos indígenas. (...) Para os povos indígenas, o problema de uma Igreja alienígena não é a cor branca dos seus representantes, mas a incapacidade deles, de falar a sua língua, conhecer seu passado, comer a sua comida e compreender seu pensamento”, relata.

Na entrevista a seguir, concedida por e-mail, Suess também comenta a reunião da Comissão Pré-Sinodal, realizada nos dias 11 e 12 de abril deste ano, em Roma, que discutiu a primeira versão de um documento preparatório para o Sínodo. “Segundo comunicado divulgado pela Secretaria do Sínodo dos Bispos, no debate destacou-se a importância da região amazônica para todo o planeta. Em especial, os membros e os especialistas se confrontaram sobre a situação pastoral do território e sobre a necessidade de iniciar novos caminhos para uma inculturação do Evangelho mais incisiva junto às populações que o habitam. Em segundo lugar, refletiram sobre a crise ecológica que toca a região e destacaram a exigência de promover uma ecologia integral, na linha traçada pela Encíclica *Laudato si’*. O papa Francisco esteve presente durante os trabalhos desses dois dias, agradeceu aos participantes, mas não interveio nas discussões”, informa.

Paulo Suess é doutor em Teologia Fundamental, fundador do curso de Pós-Graduação em Missiologia, na então Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção, em São Paulo, assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário – Cimi e professor em várias Faculdades de Teologia no ciclo de Pós-Graduação em Missiologia.

Entre suas últimas publicações estão *Introdução à Teologia da Missão* (Petrópolis: Vozes, 4a ed., 2015); *Dicionário de Aparecida. 40 palavras-chave para uma leitura pastoral do Documento de Aparecida* (São Paulo: Paulus, 2007); *Dicionário da Evangelii gaudium* (São Paulo: Paulus, 2015); *Missão e misericórdia - A transformação missionária da Igreja segundo a Evangelii gaudium* (São Paulo: Paulinas, 2017) e *Dicionário da Laudato si’ - Sobriedade feliz* (São Paulo: Paulus, 2017).

#### CONFIRA A ENTREVISTA

**IHU On-Line - Em que consiste a proposta de fazer um Sínodo Pan-Amazônico? Por que e em que contexto surgiu essa proposta?**

**Paulo Suess -** O papa Francisco justificou a convocação do Sínodo Pan-Amazônico com o pedido de algumas Conferências Episcopais da América Latina e de Pastores e fiéis de outras partes do mundo. Faz tempo que Amazônia está na agenda da Igreja, porque na defesa da Amazônia está a defesa do futuro do planeta Terra. No ambiente eclesial latino-americano, foi a Conferência de Aparecida (2007) que lembrou a “importância da Amazônia para toda a humanidade” (DAP 475). A floresta amazônica, por vezes chamada de “pulmão do mundo”, aponta para uma pneumonia do nosso planeta. Essa pneumonia, com suas dimensões socioeconômicas e pastorais, não é uma fatalidade. Ela tem causas, envolve interesses e pode ser curada.

O Sínodo Pan-Amazônico é dedicado à preservação de um bioma com seus habitantes e tem como ponto de partida o imenso território do qual fazem parte nove países: Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Venezuela, Suriname, Guiana e Guiana Francesa e Brasil, que ocupa aproximadamente 68% do território amazônico. Esse território corresponde praticamente à metade do solo brasileiro. Já tivemos outros sínodos não propriamente temáticos e destinados a territórios-continentes, como África (1995, 2009), América (1997), Ásia (1999), Austrália/Oceania (1998), Europa (1991, 1999) e Oriente Médio (2010).

A Rede Eclesial Pan-Amazônica - Repam foi encarregada para articular os países amazônicos na organização do Sínodo. Essa Rede foi criada num processo, animado pelo Departamento de Justiça e Solidariedade do Celam e pela Comissão Episcopal para Amazônia - CEA da CNBB e acompanhado pelo Secretariado

“Apesar de sua temática regional, o Sínodo Pan-Amazônico será um sínodo da Igreja universal. A região amazônica servirá como ponto de partida para refletir sobre o futuro não só dessa região, mas do planeta Terra e da humanidade.”



“Quando os cristãos anunciam um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas, trata-se de uma mutilação e de um conluio – embora inconsciente – com a ordem estabelecida”

Latino-Americano e do Caribe da Cáritas (Equador), e da Confederação Latino-Americana e do Caribe de Religiosos e Religiosas - CLAR, num encontro organizado em Brasília (09 a 12-9-2014). Apesar de sua temática regional, esse Sínodo será um sínodo da Igreja universal. A região amazônica servirá como ponto de partida para refletir sobre o futuro não só dessa região, mas do planeta Terra e da humanidade.

**IHU On-Line - Como é, atualmente, a participação dos povos indígenas nos processos de evangelização na Pan-Amazônia? Qual é sua contribuição?**

**Paulo Suess** - Há diferentes graus de proximidade entre povos indígenas e Igreja Católica. Pelas distâncias geográficas e por opções históricas, nem todos esses povos pertencem a uma Igreja. Vivem sua religião ancestral que os mantém unidos e preparados para viver em seu território. Com a proximidade do chamado processo civilizatório, uma religião regional não dá mais conta de um mundo globalizado que ameaça todos os espaços regionais. Nesta situação, os povos indígenas podem “globalizar” sua própria religião ou assumem uma religião que lhes permita permanecer indígenas e cidadãos do mundo. É um processo difícil de autoafirmação e participação em novas circunstâncias históricas.

Os povos indígenas, que pertencem à Igreja Católica pelo batismo, estão longe de uma plena participação nos processos de evangelização. Uma “reserva” ou restrição ministerial é mantida através de padrões culturais, na formação. Para o acesso aos ministérios de liderança eclesial mais decisiva, como a dos presbíteros ou bispos, a Igreja exige, além do celibato, formação acadêmica, culturalmente inadequada e, economicamente, inacessível aos povos indígenas.

**IHU On-Line - Na crise da Floresta Amazônica, como os povos indígenas podem ser os guardiães dessa floresta para a respiração sadia do mundo inteiro, sendo excluídos da liderança religiosa decisiva de sua Igreja? Como podem viver politicamente autodeterminados e eclesialmente tutelados?**

**Paulo Suess** - Em suas comunidades de batizados sem Eucaristia, encontram-se líderes da Palavra, responsáveis por alguns ritos e, sobretudo, por cultos dominicais, que substituem a Missa, catequistas que preparam a visita esporádica de um sacerdote, e, às vezes, diáconos que podem administrar o batismo e, em alguns casos, com a licença do respectivo bispo, assistir aos casamentos. Contudo, o conjunto da Igreja não tem um rosto amazônico, nem seus sacerdotes, nem seus missionários, nem suas doutrinas, nem, onde ocasionalmente acontecem, suas celebrações eucarísticas. Para os povos indígenas, o problema de uma Igreja alienígena não é a cor branca dos seus representantes, mas a incapacidade deles, de falar a sua língua, conhecer seu passado, comer a sua comida e compreender seu pensamento.

**IHU On-Line - O tema do Sínodo Pan-Amazônico é “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”. O que a escolha dessas questões revela sobre as preocupações do papa Francisco com a Igreja da Amazônia?**

**Paulo Suess** - A defesa do território Pan-Amazônico não tem outra finalidade senão a defesa da vida dos seus habitantes e do futuro da humanidade: “Quando (os cristãos) anunciam um Evangelho sem conexões econômicas, sociais, culturais e políticas”, trata-se de uma “mutilação”



Fotos: Mobilização Nacional Indígena

e de um “conluio — embora inconsciente — com a ordem estabelecida” (DP 558). Entre o Sínodo sobre a Nova Evangelização (XIII Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos), de 2012, e o Sínodo Pan-Amazônico, em busca de “novos caminhos”, houve uma mudança de visão e de método. Trata-se da transformação de uma evangelização dedutiva de reanimação pastoral para uma evangelização indutiva e sinodal de recriação e participação. Em sua homilia de conclusão do Sínodo de 2012, em 28 de outubro, o papa Bento XVI sublinhou as três dimensões dessa reanimação enfocada pela Nova Evangelização:

— Primeiro, a “pastoral ordinária [...] dos fiéis que frequentam regularmente a comunidade”;

— Segundo, a “missão ad gentes” como dever “de anunciar a mensagem da salvação aos homens que ainda não conhecem Jesus Cristo”;

— Terceiro, a recondução ao seio da Igreja das “pessoas batizadas”, que “não vivem as exigências do Batismo”.

Os “novos caminhos” do Sínodo da Amazônia são descritos no discurso do papa Francisco durante o “Encontro com os Povos da Amazônia”, em Puerto Maldonado (19-1-2018), construído sobre os três pilares do ver,

julgar-discernir e agir. Ao dirigir-se diretamente aos povos da Amazônia, o Papa constata que, “provavelmente, nunca os povos originários amazônicos estiveram tão ameaçados nos seus territórios como o estão agora”. Estão em perigo de perder seus territórios “por novos colonialismos” [...] mascarados de progresso” e “pelo paradigma histórico que considera a Amazônia como uma despensa inesgotável dos Estados, sem ter em conta os seus habitantes” (ver).

Em seguida o Papa propõe a ruptura com esse paradigma e seus pressupostos institucionais. É imprescindível “fazer esforços para gerar espaços institucionais de respeito, reconhecimento e diálogo com os povos nativos, assumindo e resgatando a cultura, a linguagem, as tradições, os direitos e a espiritualidade que lhes são próprios”. “O melhor caminho para transformar as velhas relações marcadas pela exclusão e a discriminação” será balizado pelo “reconhecimento e o diálogo”. Sob o ponto de vista da ação pastoral, os “novos caminhos” partem do reconhecimento de que “a visão do mundo” e a sabedoria dos povos amazônicos “têm muito para nos ensinar”.

Finalmente, o Papa faz um apelo à autodeterminação dos habitantes da Amazônia: “É bom que agora sejais vós próprios a autodefinir-vos e a mostrar-nos a vossa

identidade. Precisamos de vos escutar”, escutar a leitura histórica do seu passado e a explicação antropológica de sua visão do mundo, dos seus costumes e suas tradições milenares. E isso vale para todos os campos sociais, para a saúde, a educação, a política, como também para a pastoral da Igreja. O Papa confessa que a Igreja necessita dos povos amazônicos, que precisam plasmar “culturalmente as Igrejas locais amazônicas” e assim forjar uma “Igreja com rosto amazônico e uma Igreja com rosto indígena”.

**IHU On-Line - Como o Sínodo Pan-Amazônico está sendo elaborado? Quem está participando da sua organização?**

**Paulo Suess** - Por sugestão do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), Paulo VI instituiu o Sínodo dos Bispos com o Motu proprio “Apostolica sollicitudo”, de 15 de setembro de 1965. O Sínodo, que é um órgão consultivo do Papa, deveria dar continuidade ao dinamismo da colegialidade do Concílio e “favorecer a união e a colaboração dos Bispos de todo o mundo com a Sé Apostólica” (Paulo VI, Angelus, 22-9-1974).

Para a realização de um Sínodo, distinguem-se três períodos: o tempo preparatório, que serve para produzir um documento a ser enriquecido pelas igrejas locais; o



→ tempo de realização do Sínodo; e o período pós-sinodal, no qual o Papa escreve uma Exortação Apostólica, sendo livre para assumir as propostas apresentadas pelos delegados sinodais. Até outubro de 2019, estaremos no tempo preparatório do Sínodo.

**IHU On-Line - Quais são as decisões, as instâncias, os atores, as atividades em torno desse Sínodo?**

**Paulo Suess** - No dia 15 de outubro de 2017, o Papa Francisco anunciou sua intenção de realizar em 2019 uma Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica. Como finalidade principal, ele indicou a busca de “novos caminhos para a evangelização daquela porção do povo de Deus, sobretudo dos indígenas” e uma responsabilidade eclesial partilhada com outras organizações humanitárias na solução da crise da floresta Amazônica, “pulmão de importância fundamental para o nosso planeta”.

No dia 19 de janeiro, por ocasião de sua visita ao Peru, Francisco se encontrou em Puerto Maldonado com os habitantes da Amazônia, fez um discurso programático sobre a missão do Sínodo, o protagonismo dos habitantes da região e os “novos caminhos” da Igreja, cuja pastoral exige uma inculturação mais decidida. Nesse dia se reuniu pela primeira vez a Comissão Pré-Sinodal do Sínodo para a Amazônia. No dia 8 de março foram divulgados o tema “Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral”, e os nomes dos 18 membros do Conselho Pré-Sinodal, que deverá colaborar com a Secretaria-Geral do Sínodo na preparação. Entre eles, o secretário-geral da Repam, Mauricio López, e cinco brasileiros: o cardeal D. Cláudio Hummes, presidente da Comissão Episcopal para Amazônia - CEA da CNBB e da Repam; o arcebispo de Porto Velho (RO) e presidente do Conselho Indigenista Missionário - Cimi, D. Roque Paloschi; o bispo de Juína (MT), D. Neri José Tondello;

além de D. Erwin Kräutler, secretário da CEA e coordenador da Repam-Brasil, e a Ir. Maria Irene Lopes, como representante da Confederação Latino-Americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas - CLAR. Foram também nomeados cinco peritos-assessores que acompanham os trabalhos do Sínodo, sem ser membros dele: Peter Hughes (Peru), Fernando Héctor Roca Alcázar (Peru), Márcia Maria de Oliveira (Brasil), Justino Rezende (Brasil) e Paulo Suess (Brasil).

Nos dias 11 e 12 de abril, os membros da Comissão Pré-Sinodal e os assessores discutiram em Roma a primeira versão de um “Documento Preparatório”. Segundo comunicado divulgado pela Secretaria do Sínodo dos Bispos, no debate destacou-se a importância da região amazônica para todo o planeta. Em especial, os membros e os especialistas se confrontaram sobre a situação pastoral do território e sobre a necessidade de iniciar novos caminhos para uma inculturação do Evangelho mais incisiva junto às populações que o habitam. Em segundo lugar, refletiram sobre a crise ecológica que toca a região e destacaram a exigência de promover uma ecologia integral, na linha traçada pela Encíclica *Laudato si’*. O Papa Francisco esteve presente durante os trabalhos desses dois dias, agradeceu aos participantes, mas não interveio nas discussões.

Neste momento, a equipe do secretário-geral do Sínodo, cardeal Lorenzo Baldisseri, introduz as emendas no documento, pede a aprovação oficial do Papa e cuida das traduções. Para não antecipar o trabalho do próprio Sínodo, aos colaboradores do texto foi pedido certo silêncio sobre seu conteúdo. Logo mais, provavelmente até o fim do mês de maio de 2018, o

“ Não precisamos novas análises. Precisamos decisões para sustentar uma nova presença na região e novos horizontes teológicos que justifiquem essas decisões”

“Documento Preparatório” irá aos delegados do Sínodo, e estes, com as Igrejas locais que representam, deverão discutir as questões candentes para uma próxima versão do “Documento Preparatório”. O questionário, que acompanha o texto, foi pensado para facilitar essas discussões nas bases. A discussão das Igrejas locais, que reflete o espírito de sinodalidade é a fase mais importante para o Sínodo. Para não esvaziar o método da sinodalidade, na redação da primeira versão do “Documento Preparatório” teve-se o cuidado de não antecipar propostas

ou levantar questões que deveriam ser encaminhadas pelas Igrejas locais. Ainda estamos nos prolegômenos do Sínodo. A pauta real só pode ser estabelecida após o retorno do questionário das Igrejas locais. Isso não impede que cada um que conhece a realidade amazônica e, sobretudo, os seus habitantes comece a construir a sua agenda pessoal.

**IHU On-Line - Que questões estarão em discussão na Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Pan-Amazônia no ano que vem?**

**Paulo Suess** - Quem tem a experiência de vida na Amazônia carrega, desde os primeiros dias desta convivência, uma agenda pastoral consigo. Essa agenda perpassa, por opções pessoais, vários estágios entre um silêncio solitário, discussões com amigos em altas horas da noite, diálogos atormentados com instâncias eclesiais e uma discussão pública, por causa de sua novidade considerada heterodoxa. Com o Sínodo convocado pelo Papa Francisco, um Sínodo sobre e desde a Amazônia, chegou o momento que indica a possibilidade de se colocar essas questões na mesa da Igreja universal, já que os problemas sociais e pastorais da Amazônia não são mais meramente “locais”. No mundo globalizado se tornaram universais.

Mas, mesmo não sendo em todos os casos universalmente reconhecíveis, o que deve prevalecer é o princípio da subsidiariedade, que delega, num mundo plural, a solução de certos problemas, às instâncias e regiões diretamente atingidas por esses problemas e aos seus autênticos interlocutores regionais (cf. LS 196). Nesse caso, não se trata de uma terceirização, inventada para se livrar de responsabilidades sociais, mas do reconhecimento do saber local e da necessidade de uma escuta recíproca na qual, por tudo estar interligado, coincide o princípio de subsidiariedade com o da solidariedade (cf. LS 196, 240).

**IHU On-Line - Qual seria a sua agenda pessoal para esse Sínodo? Como se podem pensar os “novos caminhos” e as múltiplas ressonâncias de uma agenda para uma Igreja com rosto amazônico?**

**Paulo Suess** - Uma reflexão indutiva, que parte das carências pastorais e ameaças sociais (escassez ministerial, distâncias, diversidade, ideologia do progresso,



**Integrantes do Conselho Sinodal com o Papa Francisco durante encontro preparatório. Paulo Suess, de terno, é o primeiro da direita para a esquerda**

Assine o

**PORANTIM**  
EM DEFESA DA CAUSA INDÍGENA

Forma de pagamento – depósito bancário:

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Banco Bradesco

Agência: 0606 – Conta Corrente: 144.473-5

Envie cópia do depósito por e-mail ou correios

SDS - Ed. Venâncio III, salas 309/314 - Asa Sul  
Brasília-DF - CEP: 70.393-902



adm.porantim@cimi.org.br

(61) 2106-1650 / 2106-1655  
SKYPE: Adm Jornal Porantim  
www.cimi.org.br

Ass. anual: R\$ 80

Ass. dois anos: R\$ 130

América Latina: US\$ 55

Outros países: US\$ 90

CONSTRUINDO UM MUNDO SEM MALES!

colonização), me levaria a propor sete núcleos para uma agenda em busca de “novos caminhos”:

1. Articular a opção pelos pobres/outros com a grave crise socioecológica, já que a natureza se encontra “entre os pobres mais abandonados e maltratados” (LS 2).

2. Integrar o paradigma da inculturação em todas as dimensões pastorais como o melhor antídoto contra tendências de uma nova colonização.

3. Assumir expressões das culturas locais para que na celebração dos sacramentos seu caráter de mistérios, que é de natureza teológica, não seja desfocado pelo revestimento e pela normatização de culturas estranhas para a população local.

4. Repensar com audácia a admissão aos ministérios consagrados, em particular ao sacerdócio, para que sejam aptos a atender às reais necessidades do povo de Deus. Muitas soluções pastorais já se encontram na Igreja primitiva. O apóstolo Paulo, quando partiu para a missão numa nova comunidade, nunca deixou uma comunidade atrás sem Eucaristia. Não encontrou nesse cuidado pastoral nenhuma dificuldade teológica.

5. Descentralizar, simplificar e sinodalizar as estruturas organizacionais, diocesanas e paroquiais, para que, pela sua “sobriedade feliz” (LS 224s), sejam mais próximas às comunidades, suas alegrias, dores e esperanças.

6. Aprofundar pastorais diferenciadas a partir dos seus contextos rurais e urbanos, e específicas, em vista dos seus destinatários (indígenas, quilombolas, ribeirinhos, operários etc.).

7. Reconhecer, organizar e assumir a pastoral amazônica como uma pastoral estruturalmente profética, missionária e pascal que pode inspirar toda a ação pastoral da Igreja.

**IHU On-Line - O Papa declarou que “o objetivo principal desta convocação é encontrar novos caminhos para a evangelização daquela porção do povo de Deus, especialmente dos indígenas”. O que está sendo discutido sobre a evangelização de comunidades remotas, especialmente as indígenas? Como o Sínodo pretende tratar esses pontos?**

**Paulo Suess** - As palavras-chave, no anúncio do Sínodo, me parecem apontar “novos caminhos”. Depois dos diferentes empreendimentos da “Nova Evangelização”, que não interditou os trilhos paralelos à colonização, a busca de “novos caminhos” é a busca de um novo paradigma para a evangelização. Por que “novos caminhos”? Porque, mesmo depois de 500 anos, nos caminhos da primeira evangelização ainda há entulho teológico-pastoral da época do império e da colonização impedindo que se forje uma Igreja autóctone. Os povos indígenas no Brasil são, basicamente, atendidos por uma Igreja missionária que encaixa a pastoral indigenista na missão *ad gentes*. A bússola dos “novos caminhos”, que o papa Francisco propõe em seu discurso de Puerto Maldonado, aponta para “uma Igreja com rosto amazônico e uma Igreja com rosto indígena”, que os destinatários desse discurso, em sua soberania autodeterminada, deveriam construir. Essa Igreja autóctone não se constrói de fora para dentro: “Precisamos que os povos indígenas plasmem culturalmente as Igrejas locais amazônicas”. Os “novos caminhos” exigem “avançar no caminho de uma conversão pastoral e missionária” (EG 25).

Não é tarefa da Comissão Pré-Sinodal nem dos assessores antecipar as discussões do próprio Sínodo. Cada um dos nove países pan-amazônicos acumulou muitas experiências válidas de uma pastoral indigenista. No Sínodo precisa-se dar o passo para uma pastoral indígena, para que a missão *ad gentes* junto aos povos indígenas se torne uma evangelização descolonizada e com estruturas eclesiais amazônicas, com ministérios e teologias progressivamente assumidos pelos próprios povos indígenas.

Assumir esse novo paradigma no seio da Igreja universal e nas comunidades indígenas não vai ser fácil. Mas o papa Francisco diz que confia “na capacidade de resistência” dos povos indígenas e na sua “capacidade de reação perante os momentos difíceis”. O Sínodo terá de assumir linhas claras

“ O Sínodo terá de assumir linhas claras de ação no horizonte dos ‘novos caminhos’ ”



de ação no horizonte dos “novos caminhos”.

**IHU On-Line - Quando se trata de evangelização de comunidades indígenas, que questões fundamentais precisam estar presentes no debate, na sua avaliação?**

**Paulo Suess** - No Plano Pastoral do Cimi, objetivos, fundamentos teológicos, desdobramentos pastorais com suas mediações foram bem elaborados. O Cimi se antecipou com a máxima do papa Francisco, em Puerto Maldonado: “A defesa da terra não tem outra finalidade senão a defesa da vida”. Mas também o Cimi, com todos os seus méritos na defesa dos povos indígenas, vai se deixar provocar pelos “novos caminhos” propostos por Francisco. Em muitas dioceses ainda não existe uma pastoral indigenista específica. De quem é a responsabilidade? Poucas vezes aparece um padre nas aldeias e, se aparece, é por pouco tempo. No Brasil, praticamente nenhum agente de pastoral diocesana fala, razoavelmente, uma língua indígena. Depois de 500 anos de presença católica entre os povos indígenas, a maioria daqueles indígenas, que fazem parte do universo religioso cristão, não pertence ao catolicismo. O impulso dos “novos caminhos” que se deve desdobrar em “uma Igreja com rosto amazônico e uma Igreja com rosto indígena” e no aprofundamento do diálogo inter-religioso pode — no interior de uma ampla aliança socioecológica e anticolonial — acrescentar novas energias aos diferentes cenários da luta indígena.

**IHU On-Line - Como o Sínodo Pan-Amazônico tem repercutido na Igreja brasileira? Que tipo de manifestações o senhor tem percebido?**

**Paulo Suess** - Ainda estavam começando as preparações para a XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre os “Jovens, a Fé e o Discernimento Vocacional”, que se realizará em outubro de 2018, o Papa Francisco já anunciou o Sínodo Pan-Amazônico, para outubro de 2019. A impressão de alguns bispos: o pastor cansa as ovelhas. O fato de que todos os bispos têm jovens em suas dioceses, mas nem todas as dioceses pertencem à Amazônia, cria um interesse diferenciado para este Sínodo. Por outro lado, a maioria dos bispos da Amazônia espera uma “adaptação” pastoral que, por sua vez, pode servir para muitas outras regiões. Não só na Amazônia a colonização deve ser combatida com a inculturação. Creio que depois deste Sínodo sobre os jovens vai aumentar o empenho no Sínodo sobre a Amazônia.

“ A evangelização em condições pós-coloniais é a evangelização em condições do reconhecimento da alteridade como um bem do Criador e dom do Espírito Santo ”

**IHU On-Line - Como foi a reunião entre a Comissão Pré-Sinodal e especialistas em questões amazônicas, que ocorreu nos dias 11 e 12 de abril em Roma? Quais destacaria como sendo os três pontos mais importantes do encontro?**

**Paulo Suess** - Os “especialistas” são auxiliares dos membros da Comissão Pré-Sinodal. Ambos juntos estão torcendo para nomear os “novos caminhos” e, o que é mais importante, segui-los com coragem. Para mim, pessoalmente, destacaria essas três alegrias e luzes do encontro: a simplicidade que permite a proximidade e, ambos, simplicidade (1) e proximidade (2) respeitam, em seu empenho solidário, a alteridade (3).

Primeiro, a presença simples, silenciosa e sinodal do papa Francisco durante os dias de trabalho. A simplicidade cordial do Papa irradia aquela “sobriedade feliz” que precede a redistribuição equitativa dos bens.

Segundo, o paradigma de “novos caminhos” implica com a rejeição radical a todas as formas de colonialismo. “Evangelização”, “inculturação” e “diálogo inter-religioso” não são três disciplinas ou atividades distintas, sendo a primeira “pastoral”, a segunda “antropológica” e a terceira “ciência da religião”. Desde a encarnação do Verbo, também a Boa-Nova é encarnada nas culturas humanas. E sem a encarnação do Verbo não haveria Boa-Nova nem evangelização nem Igreja autóctone ou diálogo inter-religioso. Haveria uma evangelização fundamentalista, Igrejas coloniais e “culturas do desencontro” em busca de alguma forma de hegemonia.

Terceiro, a evangelização em condições pós-coloniais é a evangelização em condições do reconhecimento da alteridade como um bem do Criador e dom do Espírito Santo. Esse reconhecimento exige proximidade e empenho solidário, exige presença e passos concretos de uma conversão pastoral.

Hoje há um acúmulo de saberes científicos sobre a Amazônia. Não precisamos novas análises. Precisamos decisões para sustentar uma nova presença na região e novos horizontes teológicos que justifiquem essas decisões. Portanto, nessa nova proximidade aos povos não se trata de uma adaptação ritual ou doutrinal. Neste Sínodo, os povos da Pan-Amazônia esperam se encontrar com uma Igreja em busca de sua pós-colonialidade, uma Igreja solidária, vulnerável e vulnerada pelos grandes interesses do Capital, com uma Igreja povo de Deus que constrói o Reino a partir dos pequenos e sua unidade na diversidade do Espírito Santo. ♦

# Um Sonho Xavante Pela Demarcação

DESENHOS: OTTOMENDES

ROTEIRO:  
RENATO SANTANA, BASE-  
ADO EM TROCA DE  
SONHOS COM ESTEVÃO  
XAVANTE

Terra Indígena Marãiwasté, Mato Grosso

"Tsa'amri Wawê me transformou num gigante. Igual nos filmes do cinema."

"Me sentia muito forte, tão forte quanto a Serra do Roncador. Decidi ir para Brasília."



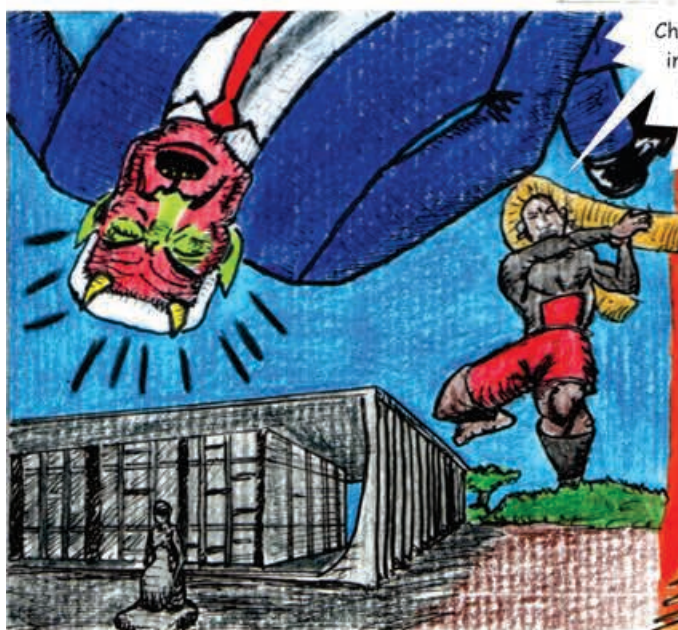
"Fazia graça ver aquela gente correndo. Eu estava maior que o poder deles, mas não ia machucar ninguém."



Você vai enfrentar um demônio poderoso, mas espíritos te ajudam!



Tsa'amri Wawê me deu força para vir aqui! Sou um guerreiro Xavante!



Chega de matar o povo indígena! Vai assinar todas as terras e acabar com o sofrimento!

Pela manhã...

Estevão, com o que foi que você sonhou esta noite?

