

Inovação pastoral da Igreja Católica: O Conselho Indigenista Missionário (Cimi)¹

Paulo Suess

<http://paulosuess.blogspot.com>

Custos e benefícios da presença missionária para os projetos históricos dos povos indígenas podem ser avaliados pelo espaço que souberam criar para o reconhecimento e o protagonismo desses povos. Esta presença não é historicamente autônoma, portanto não pode ser inventariada separadamente do inter-relacionamento com outros atores e fatores de naturezas política, econômica e sociocultural, que intervêm nos projetos de vida dos diferentes povos. Ao empenhar-se hoje na defesa do reconhecimento e do protagonismo dos povos indígenas, nas lutas pelo território e na costura de alianças de solidariedade, a Igreja Católica, através de seu braço pastoral, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), procura resgatar não os povos indígenas de uma suposta distância salvífica, mas sua sobrevivência e seu bem-estar.

1. Gênese, contexto e objetivos

O Cimi, uma entidade articuladora de missionários, e missionários que fazem uma autocrítica da pastoral indigenista, nasceu durante a ditadura militar, numa década de violência causada pelo modelo de desenvolvimento. Na época, o plano da "Operação Amazonas", de 1966, foi substituído pelo "Plano de Integração Nacional", de 1970. No mesmo ano, veio ao Brasil uma comissão da Cruz Vermelha para investigar casos documentados com fotos de índios torturados. A "pacificação" dos Cinta-Larga ocupou, desde 1969, as manchetes dos jornais. A construção das rodovias BR 230 (Transamazônica), 174 (Manaus-Boa Vista), 163 (Cuiabá-Santarém), 364 (Cuiabá-Porto Velho) e 210 (Perimetral Norte) projetou suas sombras sobre dezenas de povos indígenas na Amazônia. As notícias sobre massacres indígenas e sobre o grande número de índios mortos por doenças tornaram-se cada vez mais frequentes. O órgão da política indigenista do Estado, a Fundação Nacional do Índio (Funai), dirigida por coronéis e generais, teve a incumbência de garantir que os índios não representariam obstáculo à política desenvolvimentista.

Na época da fundação do Cimi, em 1972, a sociedade brasileira e as Igrejas locais não acreditavam na possibilidade de os povos indígenas virem a ter futuro próprio, como povos e nações. Esperavam que o desenvolvimento e o progresso pudessem solucionar a questão indígena. Na década desenvolvimentista dos anos 70, seguida pela década perdida dos anos 80, as palavras "civilização", "progresso" e "desenvolvimento" exerceram certo fascínio mágico.

Considerava-se a questão indígena em sua especificidade um "caso perdido". Parecia lógico que o caminho indicado para o futuro dos 90 mil (segundo dados do governo militar da

¹ Este texto foi apresentado na mesa-redonda "Missões religiosas e povos indígenas no tempo presente" das "XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Fronteiras e identidades: povos indígenas e missões religiosas", organizadas pela Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa História Indígena, no dia 1º de setembro 2010.

época) ou 180 mil índios, segundo o recenseamento do Cimi de então, seria a sua integração aos padrões culturais e jurídicos da sociedade nacional e a sua assimilação étnica e religiosa. A perspectiva de integração dos índios na sociedade classista dispensaria a demarcação de suas terras e a sua proteção específica; a perspectiva de sua conversão dispensaria o diálogo inter-religioso e a inculturação.

O povo nambikuara foi vítima exemplar dessa política. A Funai, com seu presidente general Bandeira de Melo, retirou os índios de seu território, que então seria atravessado pela BR-364. A seguir, emitiu certidões negativas – atestados de que na região do vale do Guaporé não havia mais índios – , e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) chamou, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Os Nambikuara, no entanto, voltaram para seu *habitat*. Entre 1968 e 1979, o vale do Guaporé foi distribuído entre 22 firmas agropecuárias. No Natal de 1971, equipes da Força Aérea Brasileira (FAB) e da Funai tiveram de resgatar de helicóptero os índios dispersos pelo vale. Os que escaparam da fome tiveram sarampo. Na epidemia, morreu toda a população Nambikuara menor de 15 anos. A notícia da "Biafra brasileira" correu pelas manchetes dos jornais.²

Foi neste contexto de construção de estradas e de descrença no futuro dos povos indígenas que o Cimi iniciou seu trabalho, propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista em marcha, e assumiu uma pastoral específica, integral e amplamente articulada. Uma solução justa para a questão das terras dos povos indígenas exigiria mudanças profundas dos modelos econômico e sociopolítico vigente, com seus pilares de acumulação, aceleração e autoritarismo. Essa opção causou conflitos, não somente nas relações com o Estado, mas também no interior das Igrejas locais.

O Cimi começou com um ato de fé no futuro dos povos indígenas, num momento em que a política indigenista oficial e os setores articulados com o governo já deram a ordem de não ressuscitar o "paciente agonizante" na UTI do progresso. Os jornais falavam do 'inevitável desaparecimento' dos povos indígenas.

Cada um desses povos tem uma história traumática para contar sobre o contato com a 'comunidade nacional'. A partir de 1987, milhares de garimpeiros invadiram as terras dos Yanomami, desorganizaram sua economia, desarticularam sua cultura e depredaram o meio ambiente em seu *habitat*. Poluíram os rios com mercúrio e espalharam doenças e morte. Em dois anos, mais de 1.500 Yanomami morreram. Aldeias inteiras desapareceram. Em agosto de 1987, o governo Sarney expulsou os missionários da Missão Catrimãni e as equipes médicas da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY). Eram as testemunhas que podiam denunciar o genocídio em andamento. Em 1988, diariamente pousavam mais de cem pequenos aviões em pistas clandestinas no território dos 10 mil Yanomami.

Os povos indígenas são até hoje vítimas de "violência institucionalizada". O que os bispos latino-americanos afirmavam em Medellín para "os setores populares" valeu também para os povos indígenas: paz e justiça para esses povos "conquista(m)-se por uma ação

² Cf. Vincent CARELLI; Milton SEVERIANO, *Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio?* São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1980, p. 12.

dinâmica de conscientização e organização”.³ Desde 1974 o Cimi facilitou encontros entre lideranças indígenas, não só no Brasil, mas em toda a Ameríndia, dos quais emergiram organizações autônomas com novos horizontes.

A Missão Anchieta, em Diamantino (MT), foi o palco da primeira dessas assembleias de líderes indígenas. De 17 a 19 de abril de 1974, 16 chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikuara, Xavante e Bororo, participaram do encontro.⁴ A luta contra a falsa emancipação, no governo Geisel, em 1978, fez surgir várias entidades em defesa da causa indígena, entre elas, a Associação de Apoio ao Índio (Anai), Grupos de Estudo, Comissões Pró-Índio e o Centro de Trabalho Indigenista. Durante a Semana do Índio, de 1980, em Campo Grande (MS), surgiu a ideia de se criar uma "Irmandade Indígena", que veio a constituir-se sob a denominação União das Nações Indígenas (UNI). Quando a UNI procurava, através de sua coordenação em Brasília, representar os povos indígenas em âmbito nacional, ocorreu certa desarticulação no interior do movimento indígena. Surgiram as questões da representatividade, da legitimidade, do distanciamento das bases, da desvinculação das próprias raízes culturais, de grandes estruturas e projetos e do estrelismo de lideranças.

Entre 1985 e 1988 surgiram várias organizações indígenas locais, que produziram avanços significativos na Constituição Federal do Brasil de 1988.⁵ Com a realização da Primeira Assembleia dos Povos Indígenas da Amazônia, em 1989, nasceu a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), que em pouco tempo se tornou referência para a política indigenista no Brasil e no exterior. A partir de 1992, em âmbito nacional, a UNI cedeu lugar ao Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (Capoib), na época mais ligado às bases e organizações regionais existentes. Em 1995, o Capoib realizou sua Primeira Assembleia Geral, já com a participação de 203 representantes de 76 povos e de 40 organizações.⁶ A Marcha e a Conferência dos Povos e Organizações Indígenas, realizada em abril de 2000 por ocasião dos '500 anos', contou com 3.600 índios de 140 povos.⁷ A intervenção repressiva de setores governistas neste evento sublinha a importância do movimento indígena massacrado na estrada que liga Porto Seguro a Santa Cruz Cabrália (BA).

Desde sua origem, a história do Cimi é marcada por testemunhas qualificadas. Muitas lideranças indígenas e missionários foram assassinados neste tempo pós-conciliar. Em 15 de julho de 1976, Simão Bororo caiu ao lado de Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano e,

³ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (Celam). *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. Conclusões de Medellín. Petrópolis, Vozes, 1969 [5ª ed. 1973], Doc. II, Paz, n. 18.

⁴ Cf. para muitas questões ligadas ao desdobramento do Vaticano II na questão indígena: Paulo SUESS, *A causa indígena na caminhada e proposta do Cimi: 1972-1989*, Petrópolis, Vozes, 1989.

⁵ Cf. ASSESSORIA JURÍDICA/CIMI (org.), *Legislação indigenista brasileira*. São Paulo, Loyola, 1989, p. 15-18.

⁶ Esta Assembleia se realizou entre os dias 3 e 7 de abril de 1995, em Luziânia (GO). Cf. *Porantim*, XVIII/173 (abril 1995): 3-7; aqui 6.

⁷ Cf. Movimento indígena, em CIMI, *Outros 500*. Construindo uma nova história, São Paulo, Salesiana, 2001, p. 117-133.

desde 1973, conselheiro do Cimi, no pátio da aldeia de Meruri.⁸ João Bosco Burnier, missionário jesuíta que atuou ao lado dos Bakairi, foi morto, em 11 de outubro de 1976, na delegacia de Ribeirão Bonito (MT), onde socorria mulheres torturadas pela polícia.

Em 26 de dezembro de 1979, Ângelo Pereira Xavier, cacique Pankararé de Brejo do Burgo, no norte da Bahia, foi assassinado. Em 29 de janeiro de 1980, Ângelo Kretã, líder Kaingang de Mangueirinha (PR), foi emboscado, depois de ter recebido ameaças de morte.

Em 10 de julho de 1983, Alcides do povo maxakali foi assassinado a golpe de facão, por José Rolinha, vaqueiro do fazendeiro Laurindo, quando regressava para sua aldeia, no nordeste de Minas. No dia 25 de novembro de 1983, foi assassinado o líder guarani, Marçal Tupã-y, na farmácia da aldeia de Campestre (MS).

Em 28 de abril de 1985, foi assassinada a coordenadora do sub-regional Purus do Cimi Norte I, irmã Cleusa Rody Coelho, missionária da comunidade das Agostinianas Recoletas de Lábrea (AM). Junto com ela, foram assassinados os índios Apurinã Maria e Arnaldo. Em abril de 1987, foi assassinado Vicente Cañas, irmão jesuíta. Seu primeiro contato com os índios foi com o povo indígena "Beicho-de-Pau", que estava entre os rios Sangue e Arinos, ao norte do Estado de Mato Grosso. Por causa de um contato mal feito pela Funai, em 1969, foram dizimados de mais de 600 que eram, a 40 indivíduos. Cañas cuidou da saúde dos 40 sobreviventes. Depois conviveu por cinco anos com o povo Pareci, no noroeste de Mato Grosso. Em 1971, participou do primeiro contato com o povo Mynky, na época apenas 23 pessoas. Em 1974, participou dos primeiros contatos com os Enawene-Nawe, no rio Juruena, com uma população de 100 pessoas. Vicente participava dos seus trabalhos e rituais, era enfermeiro, mecânico, pescador e dentista. Os índios o adotaram como filho e parente. Na prática da religião dos Enawene-Nawe procurou viver a sua fé cristã. Nos últimos 10 anos de sua vida, Vicente viveu inteiramente inserido na vida do povo Enawene-Nawe. No processo que levaria, em 1996, à demarcação da terra desse povo foi assassinado e, um mês depois, encontrado morto, em 16 de maio de 1987, ao lado do seu barraco na margem esquerda do rio Juruena. Contrariando com sua presença a cobiça por terra e madeira, Vicente sabia que estava jurado de morte. Os próprios índios o haviam alertado: "Se cuida. As picadas dos jagunços já estão perto do teu barraco". Por causa do assassinato de Vicente Cañas foram indiciados os fazendeiros Pedro Chiquette e Carlos Camilo Obici, o ex-delegado da polícia civil na cidade de Juína (MT), Ronaldo Antônio Osmar, na ação penal apontado como um dos mandantes do crime, e Martinez Abadio e José Vicente como executores do crime. Depois de ser periciado pelo IML do Estado de Mato Grosso, o crânio do missionário foi enviado para novas perícias ao IML do Estado de Minas Gerais. De lá, em 1989, o crânio do Sr. Vicente desapareceu misteriosamente. Depois foi encontrado por um engraxate de sapatos, numa caixinha que declarava seu conteúdo, perto da rodoviária de Belo Horizonte, fato até hoje não explicado.

No dia 28 de março de 1988, em operação planejada e de extrema brutalidade, 14 índios Tikuna, no Alto Rio Solimões (AM), foram assassinados. A invasão garimpeira do

⁸ Cf. Paulo SUESS, Rodolfo Lunkenbein, missionário e mártir. In: IDEM. *Cálice e cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis, Vozes, 1985, p. 101-109.

território Yanomami em Roraima vitimou, entre 1987 e 1993, mais de 1.500 índios. Na madrugada do dia 20 de abril de 1997, Galdino Jesus dos Santos, Pataxó Hã-hã-háe, de Pau Brasil (BA), foi queimado vivo por quatro adolescentes de Brasília. Em 20 de maio de 1998, Chicão, cacique do povo Xukuru de Ororubá, no município de Pesqueira (PE), foi assassinado. Faz vários anos que o presidente do Cimi, D. Erwin Kräutler, é obrigado a visitar as aldeias indígenas e viver em sua casa de Altamira protegido por dois guarda-costas.⁹

A pastoral indigenista do Cimi vai se definindo, na medida em que se toma consciência das verdadeiras intenções da política indigenista do governo: integrar os povos indígenas à sociedade nacional e, em consequência disso, destruir a sua alteridade no “vale comum dos pobres”, claramente denunciadas no documento *Y Juca Pirama – O índio aquele que deve morrer* (1973). Ao lado da denúncia do documento figura o anúncio:

Nada faremos em colaboração com aqueles que visam 'atrair', 'pacificar' e 'acalmar' os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios (...). Nosso trabalho não será 'civilizar' os índios'. (...) Chegou o momento de anunciar, na esperança, que, aquele que deveria morrer é aquele que deve viver.¹⁰

Trinta anos depois da fundação do Cimi, a Campanha da Fraternidade 2002, com o tema “Fraternidade e povos indígenas” e o lema “Por uma terra sem males”, pode ser compreendida como gesto de assunção e reconhecimento da causa da pastoral indigenista do Cimi pelo conjunto da CNBB e da Igreja do Brasil,¹¹ mas esse gesto não elimina conflitos ideológicos entre os diferentes setores pastorais e teológicos da Igreja.

Os princípios, que desde o início fundamentaram a ação do Cimi, foram:

- a) o respeito à alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas;
- b) o protagonismo dos povos indígena sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos seus direitos históricos;
- c) a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural.

Para esta nova sociedade, o Cimi acredita que os povos indígenas são fontes de inspiração para a revisão dos sentidos, da história, das orientações e práticas sociais, políticas e econômicas construídas até hoje.

Os objetivos da atuação do Cimi foram assim definidos pela Assembleia Nacional de 1995:

Impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às

⁹ Cf. Dom Erwin KRÄUTLER, *Servo de Cristo Jesus*. Memórias de luta e esperança. São Paulo, Paulinas, 2009. - Uma listagem mais completa dos líderes indígenas assassinados pode ser acompanhada pelos relatórios anuais de violência publicados pelo Cimi.

¹⁰ O documento *Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*, in: Paulo SUESS (org.), *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação. São Paulo, Loyola, 1980, p. 31-59; aqui p. 52, 53, 58.

¹¹ Remeto aos diferentes textos que escrevi para divulgar a CF 2002: Paulo SUESS, Por uma “Terra sem Mal”. Mito guarani e Campanha da Fraternidade 2002. *REB* 244 (dezembro 2001) 854-876. – IDEM, Fraternidade e povos indígenas. *Vida Pastoral*, XLIII/223 (março/abril 2002) 18-24. – Por uma terra sem males. Articulações da vida religiosa em torno da CF 2002. *Convergência* XXXVII/350 (março 2002) 80-91.

comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático.

Com a mobilização indígena, em 1988, foram obtidas conquistas constitucionais importantes, que modificaram radicalmente as bases jurídicas da relação do Estado com os povos indígenas. O processo organizativo deu consistência às lutas dos povos indígenas em todo o País pela retomada de suas terras, com resultados significativos. Apesar dos desafios que permanecem, a população indígena voltou a crescer. Muitos povos reassumiram suas identidades étnicas, e a posse indígena sobre vários territórios foi consolidada.

Um fato novo, na história do Brasil, são os chamados *povos ressurgidos*.¹² Por força de decretos imperiais e pela pressão de interesses econômicos da sociedade contemporânea muitos povos e aldeamentos passaram a ser considerados extintos. Na maioria dos casos, os índios expulsos de suas terras viviam dispersos por várias regiões do Brasil, servindo como mão de obra barata para fazendeiros invasores de seus territórios. Passadas décadas e/ou séculos, eles voltaram a aparecer, reivindicando seus territórios e seu nome próprio. A partir da sua memória histórica, forjada numa longa resistência, esses povos – ressurgidos na memória da sociedade brasileira – têm conseguido recuperar sua identidade e redesenhar seu projeto de vida.

A Marcha Indígena, realizada no ano 2000, e a organização anual do Acampamento Terra Livre representam marcos históricos do protagonismo do movimento indígena, hoje organizado na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). A Apib foi criada pelo Acampamento Terra Livre de 2005 com o propósito de fortalecer a união dos povos indígenas, unificar e mobilizar as suas lutas por seus direitos.¹³

2. Prioridades e linhas de ação

Ao longo de sua história, as Assembleias Gerais do Cimi determinaram as prioridades em torno de oito linhas de ação: terra, formação, movimento indígena, alianças, políticas públicas, autossustentação, diálogo intercultural e inter-religioso, pastoral urbana.

2.1. Terra

Por causa da questão da terra e da cultura, o chão das aldeias indígenas é um sismógrafo que registra os mínimos tremores macroestruturais, sejam eles de natureza política, econômica ou religiosa. A terra é considerada fonte de vida, direito inalienável dos povos indígenas e elemento aglutinador de suas lutas e do próprio trabalho do Cimi. A luta pela terra está ancorada na cosmovisão indígena, na qual terra e água, mundo natural e mítico estão profundamente articulados. Apoiar essa luta dos povos indígenas, inclusive daqueles que

¹² Cf. Povos ressurgidos, in: CIMI (org.), *Outros 500*, loc. cit., p. 157-165.

¹³ Fazem parte da Apib as seguintes organizações indígenas regionais: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região (Arpipan), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), Grande Assembleia do Povo Guarani (Aty Guassú) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

permanecem sem contato com a sociedade brasileira, exige repensar as bases da sociedade capitalista, colocando em evidência diferentes projetos e visões de mundo.

Por isso, o Cimi assumiu o apoio decidido às diferentes formas de luta dos povos indígenas pela reconquista e garantia de seus espaços territoriais, tais como retomada, autodemarcação, desintrusão e revisão dos territórios; e posiciona-se contra os projetos desenvolvimentistas, que afrontam os direitos indígenas e desrespeitam a dimensão sagrada das relações estabelecidas com a terra-mãe.

2.2. Formação

A formação voltada para os missionários e as missionárias objetiva a compreensão ampla das lutas indígenas e de seu protagonismo. Entendida como um processo permanente, a formação proposta pelo Cimi tem como base o protagonismo indígena; o diálogo respeitoso; a experiência e a realidade, os mecanismos próprios e a pedagogia de cada povo. Esses processos se organizam de forma sistemática, contínua, global, qualificada, abrangendo povos e comunidades indígenas, suas lideranças e seus movimentos, e índios habitantes das cidades, assegurando-lhes sempre a participação na sua formulação, implementação e avaliação.

2.3. Movimento indígena

Ao longo desses 500 anos os povos indígenas foram encontrando maneiras criativas e diversas de resistir à opressão e às tentativas de extermínio. Nas últimas três décadas surgiram de maneira articulada inúmeras formas de organização e mobilização, que constituem hoje o Movimento Indígena.

O Cimi reafirma seu apoio aos processos organizativos, movimentos de resistência e articulação dos povos indígenas, em todos os âmbitos, para afirmação de seus direitos, como manifestações de protagonismo.

2.4. Alianças

O compromisso na defesa da vida e dos direitos indígenas implica um projeto de transformação ampla da sociedade brasileira. É fundamental consolidar alianças na perspectiva de construção de uma nova ordem social, baseada na solidariedade, no respeito à dignidade humana e à diversidade étnica e cultural. O Cimi visa, a partir de sua atuação, estabelecer alianças com setores da sociedade civil, organizações latino-americanas, grupos e entidades de solidariedade e cooperação internacional no sentido de assegurar aos povos indígenas as condições necessárias para a conquista de sua autonomia.

2.5. Políticas públicas

A ação do Cimi em relação às políticas públicas é crítica e propositiva, o que implica conhecer e compreender essas políticas, analisar suas implicações, propor mudanças, articulando forças para viabilizar a garantia dos direitos indígenas sem restrições. O Cimi assume o desafio de intervir na elaboração e fiscalização das políticas do Estado brasileiro com relação aos povos indígenas nos diversos campos.

Compreender o projeto que embasa as políticas específicas em educação, saúde e autossustentação em cada tempo histórico é fundamental para, junto com os povos indígenas

e outros setores da sociedade, construir um projeto alternativo, ancorado em aspirações, necessidades, pontos de vista e propostas que vêm das experiências populares e indígenas.

2.6. Autossustentação

Articulada à luta pela garantia da terra, a meta da autossustentação dos povos indígenas tem sido foco de atenção do Cimi. A preocupação central é assegurar as condições adequadas para que cada povo possa definir de maneira autônoma os caminhos e os meios para assegurar qualidade de vida. Têm sido considerados, na ação do Cimi, os diferentes cenários em relação a possibilidades de autossustentação: cenários emergenciais em situações de depredação do patrimônio (ausência de território, desnutrição, fome) e cenários onde o processo organizativo permite a construção de propostas viáveis.

2.7. Diálogo intercultural e inter-religioso

O Cimi orienta a sua ação na perspectiva de estabelecer um diálogo baseado na igualdade entre as pessoas e as culturas. O diálogo inter-religioso pressupõe o respeito profundo pelas diversas concepções do sagrado, da origem e sentido da vida humana e a valorização das formas múltiplas de ritualizar a fé e alimentar as próprias crenças. A dimensão religiosa está presente em todos os aspectos da vida dos povos indígenas, em seus modos de ser, de pensar, de viver e de interagir. Ela é força motora dos seus projetos de vida, alternativos ao projeto neoliberal.

2.8. Pastoral urbana

As intensas e constantes pressões sobre os territórios e culturas indígenas resultam em migrações constantes de povos inteiros ou de famílias indígenas. Nessa busca por melhores condições de vida, muitos indígenas têm se deslocado para os centros urbanos. Essa situação se coloca como um novo desafio para a atuação do Cimi. É necessário conhecer melhor essa realidade, os motivos que empurram algumas famílias indígenas para fora de suas áreas tradicionais e iniciar um diálogo sistemático com eles, na perspectiva de garantir os seus direitos e articular suas lutas em direção à questão indígena mais ampla.

3. Diálogo e libertação: seguir o Vaticano II (1962-1965)

Foi o Vaticano II que permitiu formular essas prioridades e linhas de ação, em seu conjunto, inusitadas na história missionária.¹⁴ "Diálogo" é a palavra-chave do Concílio, e "libertação" tornou-se a palavra-chave da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968) de Medellín. Diálogo e libertação visam à liberdade e acolhem positivamente o pluralismo. O papa João XXIII, logo no início do concílio, em sua Carta Encíclica sobre a Paz dos Povos, de 1963, qualificou a descolonização dos povos como um "sinal do tempo", que se desdobrou no diálogo entre culturas e religiões com vistas à libertação dos pobres.

Se a religião dos povos indígenas é um instrumento de defesa de sua vida, a missão não deve mais enfraquecer essa resistência através de conversões apressadas e forçadas. A prática missionária pós-conciliar fez as pazes com as conquistas teóricas da modernidade que

¹⁴ Cf. Paulo SUESS, *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989*. Petrópolis, Vozes, 1989.

beneficiam os pobres e os outros, como a subjetividade, a participação, a autodeterminação, a solidariedade e a igualdade de direitos. A partir da igualdade fundamental de todos os seres humanos, Evangelho e modernidade não admitem discursos hegemônicos. Cada discurso tem aquela autoridade que lhe provém de sua racionalidade, do seu convencimento e do consentimento dos pobres e dos outros. O Cimi não tem apenas uma missão a ser realizada com os povos indígenas ou a sociedade nacional, mas também com a comunidade eclesial. Ao mudar as práticas do encontro com o outro mudam também as explicações e fundamentações dessas práticas no interior da Igreja. Aos missionários e aos que têm responsabilidade na hierarquia eclesial precisamos explicar por que não somos mais esses missionários que na incorporação do outro e na sua redução ao mesmo criaram um 'continente católico', não só estatisticamente satisfatório, mas aparentemente 'bem-sucedido' em suas tentativas de resemantização do universo indígena encontrado.

O pluralismo religioso como sinal da modernidade pode também complicar a defesa dos povos indígenas. A "presença missionária" se desdobra em inúmeros cenários pastorais juntamente com 235 povos indígenas contemporâneos nossos, profundamente diferentes entre si em sua cosmovisão e prática histórica e social. Além da Igreja Católica, atuam outras 30 denominações religiosas e/ou Igrejas dando apoio aos povos indígenas no Brasil.¹⁵ O cenário das Irmãzinhas de Charles de Foucauld, junto aos Tapirapé (MT), é bastante diferente do cenário da Missão Salesiana, atuando com os Xavante (MT), ou daquele com os Waimiri-Atroari.¹⁶ A redução desta complexidade ideológica, prática e histórico-cultural de ambas as partes – sociedades indígenas e sociedade/cenários não indígenas – a eixos, paradigmas e imperativos é o preço a pagar pela avaliação e projeção cabal de práticas teológicas interculturais.

4. Legitimação da presença missionária

A filosofia que norteia e legitima hoje a presença missionária mais esclarecida, que atravessa todas as denominações religiosas, pode ser resumida nas seguintes teses:

4.1. O olhar exógeno sobre as culturas impõe limites estruturais para sua observação. O nosso olhar transforma a realidade social. Ao lembrar o passado dos povos indígenas, ao respaldar a sua memória e interpretar seu projeto, sempre somos interventores na oralidade de projetos históricos em andamento.¹⁷

4.2. O que está em jogo na avaliação de "custos" e "benefícios" da presença missionária não é a não intervenção religiosa, mas seu caráter diaconal para a autodeterminação e o reconhecimento dos povos indígenas. Em nome de uma suposta

¹⁵ Cf. Paulo SUESS. "Religiões dos povos indígenas". In: *Guia para o diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas (Estudos da CNBB 52), 1987, p. 67-78, 69s.

¹⁶Cf. Egydio SCHWADE, Waimiri-Atroari: A história contemporânea de um povo na Amazônia, in: CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 366-392.

¹⁷ Essas "Perspectivas" representam a continuação da reflexão iniciada em: "A história dos Outros, escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo." In: Paulo SUESS, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*. Ensaios de missiologia. São Paulo, Paulus, 1995, p. 61-90.

autenticidade cultural hoje, querer erradicar um cristianismo historicamente incorporado na vida de muitos povos indígenas seria uma atitude tão colonialista, como a implantação do cristianismo contra a vontade de um povo que vive sua própria religião.

4.3. O "início da história" do Brasil não coincide com a conquista do País e com a formação do Estado brasileiro, e os povos indígenas não estão de passagem neste continente. As nacionalidades e as histórias dos chamados povos latino-americanos não podem ser contadas sem as histórias milenares dos povos indígenas. O cientista social trabalha com a hipótese de que a nacionalidade brasileira é, antes de ser um pressuposto, uma meta no plural.

4.4. Os povos indígenas chamam a atenção para a fragilidade dos sistemas parlamentar e jurídico e para a parcialidade elitista de todo o sistema da democracia representativa. Mediante à globalização do capital e do mercado protagonizada por agentes locais, as democracias administradas no interior do Estado nacional tornam-se cada vez menos capazes de garantir o bem comum. Sobretudo em países onde os povos indígenas representam "minorias", a operacionalidade histórica de seu projeto depende de alianças com a sociedade civil e de articulações amplas.

4.5. Junto aos excluídos e marginalizados, os povos indígenas fazem parte do terceiro sujeito, que emerge ao lado do primeiro sujeito, a burguesia, e do segundo sujeito, representado pelo operariado e campesinato. O terceiro sujeito não configura uma alternativa à modernidade, mas seu resgate e complementação. Os povos indígenas não são anti, extra ou pré-modernos; eles cobram as promessas da modernidade: a autonomia, a autodeterminação, a subjetividade, a racionalidade vivencial, a articulação da diversidade cultural com a solidariedade social, o direito a visões de mundo diferentes e o reconhecimento dos direitos humanos universais.

4.6. O 'neolítico indígena' de hoje tem estatuto histórico próprio. O mito e a história, a magia e a ciência são visões complementares do mundo. Representam soluções específicas e limitadas de cada mundo. "Entre nós", escreveu Lévi-Strauss, "os conhecimentos positivos transbordam de tal forma os poderes da imaginação que esta, incapaz de compreender o mundo cuja existência lhe é revelada, tem como único recurso voltar-se para o mito."¹⁸ Os fenômenos da física quântica nos são tão estranhos quanto as mais fantásticas invenções míticas. Graças a Freud, o mito de Édipo tornou-se um explicador da condição humana na modernidade. "Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual."¹⁹ A ordem diferente das coisas do mundo indígena em relação ao "mundo moderno" pode ser ao mesmo tempo uma ordem complementar, alternativa e explicativa para a humanidade.

4.7. Ao resgatar a memória histórica dos povos indígenas do esquecimento e das explicações oficiais, a reflexão teológico-pastoral fortalece suas lutas atuais. O genocídio dos povos indígenas não pode ser explicado, mas deve ser lembrado. Pela amnésia estrutural das

¹⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *História de lince*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1993, p. 10.

¹⁹ Ibid. 12.

respectivas sociedades nacionais e as distorções dos vencedores que fazem confundir chavões com palavras-chaves ("laboratório racial", "comunidade nacional", "integração"), o tempo que passou e o que há de vir estão igualmente ameaçados. Nenhum passado 'glorioso' garante o futuro do projeto histórico de um povo ou grupo social. Basta lembrar que, além dos 64 povos ressurgidos nos últimos 30 anos, mais de 80 povos indígenas foram extintos por doenças ou violência física no século XX.

4.8. Os povos indígenas não são "objeto" de pesquisas, mas sujeitos de uma memória a ser resgatada. 'Conhecimento' e 'compreensão', no paradigma ocidental que cunhou o 'ideal' da objetividade, são sempre procedimentos de identificação, de inclusão/exclusão e coisificação; por isso, não se deve confundir 'solidariedade' e 'amor pela causa' com 'identificação'. A identificação do não índio com o índio seria o revés da integração do índio na sociedade não indígena.

4.9. O reconhecimento do Outro só é possível quando admitimos que realmente não o conhecemos, já que o conhecimento é tendencialmente uma forma de integração no conhecido e no próprio. O reconhecimento do Outro é sempre o reconhecimento de sua alteridade, que ocorre em três âmbitos diferentes: no âmbito do direito, da estima e do amor; assim como também o não reconhecimento pode ser registrado em forma de injustiça, desprezo e ódio. Pelo direito postulamos igualdade, portanto, reconhecimento universal para todos. A estima está vinculada a valores e prestígios socioculturais partilhados num determinado contexto e, muitas vezes, expressos em gestos simbólicos (títulos, cerimônias, vestimentas). A estima e, mais ainda, o amor fogem da obrigatoriedade do direito. Com o direito, a estima e, de certa maneira, também a solidariedade estão na esfera da reciprocidade. O amor nos introduz no campo da gratuidade. O amor é a compensação unilateral de uma desigualdade não contemplada pela lei. Portanto, não pode ser cobrado nos tribunais nem exigido de todos. A coerência da presença missionária deve ser avaliada sobretudo pelo destaque dessa gratuidade.

4.10. A solidariedade interrompe perspectivas evolucionistas ou idealistas que confundem progressos tecnológicos com avanços civilizatórios. O evolucionismo hierarquiza as culturas. As vítimas da história desmentem o evolucionismo social. As classes subalternas sabem que sua vida e sua história podem ser interrompidas a qualquer instante. A regressão à barbárie, que interrompe qualquer 'processo civilizatório', não só é possível, mas representa um fato cotidiano. A cada instante histórico e atrás de cada ato heróico nos confrontamos também com a regressão à barbárie. O presente "civilizatório" das respectivas sociedades nacionais não representa o futuro dos povos indígenas.

5. Lembretes de um curso-base do Cimi

A orientação teórica e prática da nova pastoral indigenista pode ser acompanhada pelo Plano Pastoral do Cimi.²⁰ Com os participantes do último curso-base foram elaborados os seguintes lembretes:

5.1. No sistema capitalista, neoliberalmente formatado, não há futuro para os povos indígenas. Por conseguinte, a pastoral do Cimi visa transformações estruturais do sistema e da sociedade, e se situa na contramão do sistema. Por isso, está sempre envolvida em conflitos com a ordem vigente. A presença missionária nas lutas indígenas torna-se relevante a partir da capacidade de romper com o sistema que oprime e exclui. O Evangelho, na leitura do Cimi, é areia na máquina do sistema, não óleo.

5.2. O projeto histórico dos povos indígenas está codificado em suas culturas. A cultura está montada na carroça da história. Precisamos aprofundar os conhecimentos sobre esses projetos históricos. A maneira de viver a temporalidade é cultural. Convivemos com tempos diferentes. Procuramos descobrir e reconhecer o tempo do outro. Inculturação significa trabalhar com o culturalmente disponível.

5.3. Não há convivência sem intervenção. Nós somos, às vezes, assessores dos povos indígenas, nunca seus protagonistas. Culturas e religiões têm suas contradições. Afirmar nosso compromisso com os povos indígenas significa respeitar sua alteridade e sua autonomia nas quais se manifestam suas contradições.

5.4. A missão é exogâmica, quer dizer, ela aponta para uma Igreja essencialmente missionária e diaconal. Uma Igreja não missionária seria uma Igreja introvertida e "incestuosa".

5.5. A missão faz parte de um processo de libertação. A religião nos faz livres e responsáveis. Quebrar tabus em benefícios dos mais fracos faz parte de um processo histórico de libertação. Ser missionário é uma opção de vida, não um emprego. Nossa ação missionária visa à gratuidade.

5.6. Para o Cimi, a utopia do "bem viver" (*sumak kawsay*), se reflete na utopia do Reino. Essa utopia não está no fim da caminhada. A utopia se revela no caminhar de cada dia por meio de novas relações.

5.7. A causa indígena é uma causa específica, integral e universal. Integralidade e universalidade ela tem em comum com todas as "causas" que visam a outro mundo possível.

5.8. A construção do "outro mundo possível" e do *sumak kawsay* exige a costura de alianças. Exige-se um discernimento entre alianças e parcerias. Para cristãos, as alianças estão prefiguradas na aliança de Deus com a humanidade. As parcerias visam ao lucro e à vantagem. As alianças são com Deus, as parcerias com o diabo. Com aliados temos afinidades ideológicas, com parceiros temos apenas afinidades funcionais. O futuro da causa indígena está na capacidade de sair do isolamento, de costurar alianças e manter sua especificidade.

²⁰ www.cimi.org.br (Assessoria Teológica – Plano Pastoral).