dos marginalizados um estatuto de discurso histórico. A dificuldade na elaboração deste discurso, a partir da própria história, e principalmente a partir da história dos oprimidos, é o problema de se colocar a escuta do argumento-testemunho pois, este encontrando sua origem no grito dos oprimidos está bem situado para confirmar ou desautorizar o discurso. O que faz desta experiência de escuta a pedra angular do pensamento teológico. Pois esta escuta revigora a experiência proposta por João nas primeiras linhas do seu evangelho: “no princípio era o verbo (...) e o verbo se fez carne” (Jo 1, 1-14). Esta tentativa de teorização poderia ser descrita em termos mais práticos como comunicação em vista da comunhão com o outro. Ou então, a partir de uma formulação mais mística poderia se dizer que se trata do exercício da contemplação-ativa da ação-contemplativa. Este exercício que encontra sua realização somente na escatologia, feito de maneira perseverante e metódica pode animar a escuta, a compreensão e o serviço ao grito dos oprimidos.

Marcio A. S. Romeiro é Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Louvain, animador da Pastoral da Terra na Região Episcopal Ipiranga - SP e professor nesta Faculdade, na PUC - SP e na FAI.

PASTORAL INDIGENISTA NOS ANOS 80
REGATE HISTÓRICO-SISTEMÁTICO DE DESAFIOS, RESPOSTAS E PROPOSTAS

Pe. Paulo Suess

A Pastoral indigenista é a pastoral junto aos povos indígenas administrada por não-índios. A meta, no dizer de João Paulo II, “em definitivo, de conseguir que os católicos indígenas se convertam em protagonistas da sua própria promoção e evangelização”. Por circunstâncias histórico-culturais, só em alguns países latino-americanos, como na Bolívia e no Equador, as conferências episcopais já estão sendo diretamente assessoradas por indígenas, configurando assim a transição de uma pastoral indigenista para uma pastoral indígena.

O propósito deste texto é de reconstruir a memória institucional da pastoral indigenista da “década dos anos 80”, enquanto articulada pelo Conselho Indigenista Missionário/ CIMI. Esta memória está documentada nas Conclusões das Assembléias Gerais do CIMI; nos pronunciamentos dos seus presidentes nas Assembléias Gerais da CNBB, em Itaici/SP, em relatórios e cartas circulares; está registrada também no jornal PORANTIM que desde 1978 atua em nome do CINI “em defesa dos povos indígenas”, e está nos textos das respectivas “Semanas dos Povos Indígenas”.

1. REALIDADE INDÍGENA

Em 1957, um extenso relatório de Darcy Ribeiro mostrava que desde 1900, através do contato com a sociedade brasileira, mais de 80 povos indígenas foram destruídos por doenças e violência física. “Nesse período, a população indígena do Brasil caiu de cerca de 1 milhão para menos de 200 mil”. Hoje hábitam o solo brasileiro cerca de 250 mil indígenas, contando 200 povos, profundamente diferentes entre si em sua cosmovisão e prática históri-

2. Inclui neste texto alguns fatos dos anos ’70, já que a pastoral indigenista não foi tratada em: Instituto Nacional de Pastoral (org.), Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70, Petrópolis, Vozes, 1994.
O século 20, no seu conjunto, não interrompe a tradição secular de genocídios contra os povos indígenas. Shelton Davis descreve bem documentado o impacto desenvolvimentista sobre os povos indígenas no Brasil:

"Os Kaingang de São Paulo, por exemplo, foram reduzidos de 1200 pessoas, na época da pacificação, em 1912, para apenas 87 indivíduos esfarrapados e famintos, em 1957. Os Xokleng de Santa Catarina caíram de mais de 800 para menos de 190. Os Nambikwara de Mato Grosso passaram de um número estimado em 10.000 para menos de 1.000. Os outra orgulhosos e prósperos Kayapós, vivendo na região de Conceição do Araguaia, no Sul do Pará, caíram de 2.500, na época do primeiro contato, em 1902, para menos de 10 em 1957. Ao longo das fronteiras entre os Estados do Pará e do Maranhão, no vale do Gurupi, as tribos Tembé e Timbira, cuja população foi calculada entre 6 a 7 mil num censo realizado em 1872, estavam reduzidas em 1957 a três aldeias com menos de 20 pessoas cada".

Mas não só a "iniciativa privada", também o próprio órgão governamental em defesa dos povos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910 fundado pelo Marechal Rondon, participou da destruição genocida dos índios no Brasil. Em 1967, o Ministro do Interior, General Albuquerque Lima, pediu ao Procurador-Geral da República, Jader Figueiredo, investigar as acusações de corrupção contra funcionários do SPI. Em março de 1968, o General Albuquerque Lima deu uma entrevista no Rio de Janeiro com base nos resultados do contundente Relatório Figueiredo. Disse o general que se "descobriu provas de grande corrupção e desídio, indo desde o massacre de tribos inteiras a dinâmite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênico". Dos 700 empregados do SPI, mais da metade foram formalmente acusados por corrupção ou fraude.


Cada um dos novos povos indígenas tem uma história traumática sobre o contato com a "comunidade nacional" a contar. A partir de 1987, milhares de garimpeiros — entre 40 e 50 mil — invadiram as terras dos Yanomami, desorganizaram a economia indígena, desarticularam sua cultura e deprenderam o meio ambiente. Poluíram os rios com mercúrio e espalharam doenças e morte. Em dois anos, mais de 1500 Yanomami morreram. Aldeias inteiras desapareceram. Em 1988, diariamente pousavam mais de 100 pequenos aviões em pistas clandestinas no território dos dez mil Yanomami. Desde o governo Médici, a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR 210) corta seu território e ameaça sua vida. Até abril de 1986, haviam sido concedidos 537 alvarás de pesquisa em terras indígenas na Amazônia e outros 1732 requerimentos aguardavam deferimento. Em 1986, a empresa brasileira descobriu detalhes sobre o Projeto Calha Norte, elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional. "Sob o pretexto de defender

---


as fronteiras brasileiras, os autores do projeto desenvolvem a fantasia teorica da ‘criação’ de um ‘estado Yanomami’ na fronteira Brasil/Venezuela (...). De acordo com documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Caiha Norte ‘cria segurança para investimentos do grande capital na fronteira amazônica’, integrando-a economicamente ao resto do país e ao capitalismo internacional.

Em agosto de 1987, o governo Sarney expulsou os missionários da missão Catrimani e as equipes médicas da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY). Eram as testemunhas que podiam denunciar o genocídio em andamento. Após 15 meses, os missionários conseguiram, graças a uma liminar judicial, retornar à área. Depois de muito sofrimento do povo Yanomami, e por muita pressão nacional e internacional, o governo Collor denunciou, em 1992, a área yanomami. Desde sua declaração, as terras yanomami foram novamente invadidas por garimpeiros nas nascentes dos rios Catrimani, Couto de Magalhães, Maturacá e na Serra da Neblina.

Muitas lideranças indígenas no Brasil foram e continuam sendo assassinadas. Em 15 de julho de 1976, Simão Bororo caiu ao lado de Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano, no pátio da aldeia de Meruri. Em 26 de dezembro de 1979, Ángelo Pereira Xavier, cacique Pankarará de Brejo do Burgo, no norte da Bahia, foi assassinado. Em 29 de janeiro de 1980, Ángelo Kretá, líder Kaingang de Manguê-rinha, PR, foi morto em sua casa. Em 10 de julho de 1983, o índio Maxakalí, Aleides, foi assassinado a golpes 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 indígena Guaraní, Marcel Tupá-i, na fazenda da aldeia de Campestre (MS), onde trabalhava. Vinte dias antes, Marcel tinha recusado uma oferta de cinco milhões de cruzeiros, que lhe ofereciam para tentar convencer o grupo Kayová (subgrupo Guaraní) da aldeia Piracuá, em Bela Vista, a abandonar a área onde vivia. Marcel discursou, em nome dos índios, diante do papa João Paulo II, na noite de 10 de julho de 1980, em Manaus, e foi morto.

“Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil, chamado um país cristão... Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência”.

2. Resposta institucional

2.1. Fundação do CIMI

Em abril de 1972, a CNBB convocou alguns missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indígena, em Brasília. Em abril de 1972, em Brasília, particulamente, D. Ivo Lorscheiter, então secretário-geral da CNBB, estava preocupado com a tramitação do projeto de Lei no 2.328, desde 1970 na Câmara dos Deputados, que dispunha sobre o Estatuto do Índio. Na CNBB, pensou-se, com o encontro, criar uma assessoria ligada às bases missionárias. Ha-


onários e bispos. Este Conselho estaria oficiosamente ligado à CNBB, “com o fim de ser o cen-

tro coordenador das atividades dos missionários que labutam entre os índios no território nacional. Será

finalidade deste Conselho:

- promover a pastoral missionária,
- dar assistência jurídica aos missionários,
- promover sua formação teológica e antropológica,
- criar o espírito missionário na população brasileira,
- cuidar de certos aspectos fi-
nanceiros das Peraluzas no campo indígena,
- promover, neste mesmo cam-

po, seu relacionamento com a

CNBB, com os órgãos governa-
mentais, mormente com a Funda-
çao Nacional do Índio (Funai), e dos

missionários entre si...”

Assim rezava a primeira ata, es-
crita a 23 de abril de 1972, por D.

Geraldo de Proença Sigaud, então bispo de Diamantina (MG), e as-

sinada por outros 25 participantes,

entre eles os bispos Ivo Lorscheiter

(secretário-geral da CNBB), Henri-

que Froehlich (Diamantina/MT), Luís

Gomes de Arruda (Guajarâ-

Mirim/RO), Eurico Kräutler (Alta-

mira/PA), Pedro Casaldáliga (São

Félix/MT), Tomás Balduino

(Goiás/GO), Estevão Cardoso de

Avelar (Marabá/PA). Foi o nasci-

mento do Cimi, dez anos depois

do início do concílio Vaticano II e

três anos antes da Exortação Apos-

tólica Evangelii Nuntiandi, de Pa-

ulo VI. Os participantes do primei-

ro encontro ainda elegeram sete

membros, todos religiosos/as, como “primeiros componentes” do

Cimi. Os padres Angelo Jaime

Venturelli, salesiano, e José Vicen-

te César, do Verbo Divino, foram

respectivamente eleitos presidente e

secretário do Cimi. Nos anos de

‘80, a entidade elegeu, em 1979,

D. José Gomes, bispo de Chapecó/

SC, presidente, D. Tomás Bal-

duino, OP, bispo de Goiás, vice-

presidente e padre Paulo Suess

secretário-geral. Em 1983 sucede-

ram nos respectivos cargos D.

Erwin Kräutler, bispo prelado de

Xingu, padre Carlos Ubialli e

Antônio Brand. Esta equipe —

com exceção do vice-presidente,

que foi substituído por Fábio

Villas, — dirigiu o CMI até 1991.

2.2. Atuação junto ao Estado

O Cimi nasceu tarde para influ-

enciar decisivamente o texto do

Estatuto do Índio, desde maio de

1970 já em mãos do então Minis-

tro do Interior, general José Costa

Calvacanti. A Emenda n. 30, de

autoria do senador Franco Mon-
toro, deu ao parágrafo único do art.

20, que facultava às entidades re-

ligiosas e científicas o direito de

prestar serviços assistenciais aos

índios, a redação final, aprovada

pelo Congresso Nacional:

“As missões religiosas, filantró-

picas e científicas poderão prestar

ao índio e às populações indíge-

nas serviços de diversas natureza,

respeitadas a legislação em vigor e a orientação do órgão federal

competente”.

Sobre este artigo e também sobre o parágrafo 20 do art. 18 e

ainda o art. 64 e seu parágrafo

único, recaiu, em 19 de dezembro

de 1973, o veto do presidente Mé-

dici, baseando-se na Constitui-

ção de 1969, que lhe permitia ve-

tar qualquer projeto do Poder Le-

gislativo. Declarava o Presidente,

na Mensagem n. 530/73, justi-

ficadora dos vetos, que os “obje-

tivos cardinais do Estatuto” consis-

tiam precisamente na “rápida e sa-

lutar integração do índio na civiliza-

ção”. Por isso é negado às enti-

dades religiosas ou científicas o

“direito a prestar serviços de natu-

reza assistencial, pois a União não

cabe fazer limitações no cumprim-

mento de seus deveres”.

Posteriormente, em 4 de abril

de 1974, a Câmara dos Deputados

confirmou os vetos presidenciais

com a maioria de 184 deputados

da Arena contra 73 do MDB. Ao

lado de Franco Montoro, o deputa-

do Lysâneas Maciel, do MDB, foi

um dos poucos que rebateram co-

rjosamente, naquela sessão do dia

4 de abril, a filosofia dos vetos pre-

sidenciais, declarando que “a pro-

tação aos silvícolas não deve ser
dirigida contra entidades religio-

sas ou assistenciais deste País. Deve dirigir-se principalmente contra as poderosas companhias,

loteando terras e arrancando os silvícolas do seu habitat natural”.

Com a prerrogativa da competên-
cia exclusiva do Estado para pre-

tar serviços assistenciais ao índio,

lançavam-se as sementes para pos-

teriores conflitos entre Estado e sua

agência indigenista, a Funai, de um

lado, e Igreja e sociedade civil do

outro.

Os anos 70 representam o “es-

tado-máximo” da ditadura militar. Os anos 80 representam não so-

mente a transição democrática,

mas também a transformação

gradual do estado em “estado-mi-

nimo” de corte neoliberal, onde a

responsabilidade social pela “coi-

sa pública” é terceirizada e entre-

gue à parcerias com fins lucratí-

vas. Ambos os modelos represen-

tam um desequilibrio da “coisa

pública” e um perigo para os ter-

ritórios indígenas. A Assembleia

Geral do Cimi, de 1985, definiu

como prioridades a Constituição e

a Reforma Agrária. O CIMI parti-

cipou das articulações que visavam

fortalecer o estatuto dos povos in-

dígenas na carta magna, promul-

córicas de pastoral e política indigenistica. Petrópolis, Vozes, 1985, p. 42-49. O texto da Lei

6.001 (Estatuto do Índio) in: P. Suess (org.), Em defesa dos povos indígenas. Docu-

Quatro dias antes de entregar sua "emenda popular" à Assembleia Nacional Constituinte, a partir do dia 9 de agosto de 1987, o CIMI foi alvo de uma campanha difamatória do jornal O Estado de São Paulo. Entre os dias 9 e 14 de agosto, o jornal "denunciou", na base de documentos inexistentes, cartas falsificadas e diálogos fantasiosos, um suposto complô entre o Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, que na realidade não existia, o CIMI e mineradoras de Malásia. Este complô visaria interesses materiais dos missionários e uma "soberania restrita" do Estado brasileiro sobre os territórios indígenas. Nos dias 10, 14 e 20 de agosto, o presidente da CNBB, Dom Luciano Mendes de Almeida, repudiou em entrevistas coletivas à imprensa e num debate promovido pela Fundação "Pedroso Horta", no auditório da Comissão de Finanças do Senado, as afirmações de "O Estado" — repercutidas pelo "latifúndio da comunicação" — "absolutamente falsas" visando unicamente prejudicar os direitos indígenas na futura Constituição.

No dia 22 de outubro, o presidente da CPI, o deputado Roberto Cardoso Alves (PMDB-SP), impediu a votação do relatório do senador Ronan Tito (PMDB-MG) que desmontava as denúncias de "O Estado" e afirmou: "O relator apresenta, diante da inexistência de base documental idônea, seu pântano conclusivo, sustentando não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPI". Mas, até esta data a campanha do diário paulista já conseguiu parte dos seus objetivos. Contrariando os avanços obtidos nas primeiras fases de discussão em torno da questão indígena na Assembleia Nacional Constituinte, o "Substitutivo" do relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral (PMDB-AM), apresentado dia 19 de setembro de 1987, permite a mineração em terras indígenas por empresas privadas, caça dos direitos políticos específicos dos índios e restringe as terras por eles ocupadas. No processo posterior à conferência da Constituinte, os deputados prós-indígenas e sobretudo, as próprias lideranças indígenas presentes no decorrer das votações decisivas, conseguiram reintroduzir alguns itens básicos descartados no 2º Substitutivo Cabral. Entre perdas e ganhos, a Constituição Federal do Brasil de 1988 representa avanços significativos do estatuto do índio no interior da sociedade brasileira.

2.3. Atuação junto aos povos indígenas

O envolvimento da Igreja missionária com o Estatuto do Índio, o veto presidencial e as demarcações nos jornais revelaram, da parte da Igreja Católica no Brasil, um certo desconhecimento da realidade indígena. Por isso, o CIMI iniciou seu trabalho incentivando suas bases em todo território nacional a fazer um levantamento da realidade indígena. Em seguida, o CIMI colaborou na organização dos povos indígenas, em nível regional e nacional. Assim aconteceram as Assembleias Indígenas, inicialmente convocadas pelo CIMI. A Missão Anchieta foi o palco da primeira destas assembleia de líderes indígenas, em Diamantina MT, de 17 a 19 de abril de 1974. Participaram do encontro 16 chefes indígenas, representando os povos Apiaá, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Iraíntxe, Paresi, Nambikwara, Xavante e Bororo.

A Segunda Assembleia Indígena, de 13 a 16 de maio de 1975, convocada pelos próprios índios para a sede da Missão Franciscana do Cururu, no Alto Taipojó, já reuniu 33 líderes, representando 13 diferentes nações indígenas. Em 1977 aconteceram assembleias
Durante a Semana do Índio, de 1980, em Campo Grande (MS), no I Seminário de Estudos Indígenas-tas, promovido pela universidade e pelo Estado de Mato Grosso do Sul, com a presença de mais de 60 índios de nove povos diferentes, surgiu a ideia de se criar uma “Irmandade Indígena”. Esta veio a constituir-se, a 7 de junho do mesmo ano, também em Campo Grande, sob a denominação União das Nações Indígenas (UNI). As dificuldades para organizar e representar os 250 mil índios que falam 170 línguas diferentes, são inmensas. Desde o início, a política indígena oficial procurou proibir a organização dos povos indígenas. Este, por causa da colonização desenvolventista sem zonas de refúgio, passaram progressivamente de uma defesa espontânea a uma defesa cada vez mais organizada.

A década de 80 foi marcada pelo surgimento de inúmeras organizações indígenas. Quando a UNI procurava, através de sua coordenação em Brasília, representar os povos indígenas em nível nacional, ocorreu a desarticulação no interior do movimento indígena. Surgiram as questões da representatividade, da legitimidade, do distanciamento das bases, da desvinculação das próprias raízes culturais, das estruturas pesadas, de grandes projetos e do estrelismo de lideranças.


2.4. Atuação junto à sociedade não-indígena

Custos e benefícios da presença missionária junto aos povos indígenas devem ser avaliados pelos impulsos que souberam dar ou não para o reconhecimento e o protagonismo dos respectivos povos. “Reconhecimento” e “protagonismo” são como duas hastes de um trilho que lhe fornecem a energia para sua locomoção. O “reconhecimento” representa a energia que vem da sociedade envolvente, o “protagonismo” representa a energia própria dos respectivos povos. O não-reconhecimento, no mínimo, obstaculiza o protagonismo dos Outros. A não-identidade e sujeição estrutural dos Outros impede seu protagonismo.


Ganhou então “Educação e Fraternidade”, com o slogan “A verdade vos libertará”, “E os índios, como ficam?”, foi a pergunta que se fez naquela reunião. Dom Luciano de Almeida Mendes, então secretário-geral da CNBB, propôs que a CNBB asumisse uma “Semana do Índio”, cuja execução seria a cargo do CIMI. A CEP acolheu esta proposta. Desde então, o CIMI escolheu os temas de acordo com a conjuntura indígena/indigeneista do país e prepara os materiais de conscientização para a sociedade não-indígena (escolas, universidades, grupos de debate). Os temas, às vezes, em sintonia com a respectiva CF, foram os seguintes:

1982 Paz e terra para os povos indígenas;
1983 Terra sim - violência não;
1984 Terra é vida;
1985 Queremos viver;
1986 Terra dos índios, direito sagrado;
1987 Na constituição, os direitos dos povos indígenas;
1988 Índios e negros irmãos na mesma história;
1989 Garantir os direitos conquistados;
1990 Destruir a terra é destruir os filhos da terra;
1991 500 anos de opressão e luta;
1992 Cinco séculos de resistência;
1993 Ano internacional dos povos indígenas - Ano da demarcação das terras indígenas;
1994 Autonomia dos povos indígenas;
1995 América dos índios;
1996 Terra e justiça.

As lutas jurídicas em defesa dos povos indígenas precisam ser acompanhada por mudanças do imaginário vigente que norteia a visão que a sociedade brasileira tem dos povos indígenas. Sem a mudança do imaginário — “indio selvagem”, “criança”, “bom selvagem”, “comida de índio”, terra indígena como “latifúndio selvagem” — é impossível pensar em mudanças persistentes da realidade de sócio-política. Portanto, os objetivos da atuação do CIMI junto à sociedade não-indígena podem ser definidos como:

- luta pelo reconhecimento e respeito da alteridade,
- articulação de solidariedade,
- mudança do imaginário vigente que norteia a sociedade brasileira e latino-americana frente aos descendentes dos habitantes primordiais deste continente.

3. PROPOSTA PASTORAL

Quem estuda os documentos que a Igreja Católica da América Latina produziu na primeira metade deste século, encontra uma Igreja despreocupada com a questão indígena. Essa despreocupação reflete as Cartas Pastorais, como aquela que o Episcopado Brasileiro escreveu por ocasião do Centenário da Independência17, a mesma despreocupação indigenista nos 489 cânones do Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, celebrado em 1939 no Rio de Janeiro18. Mesmo na Carta Pastoral “A Igresa ante os problemas atuais”, de 1951, assim por 111 bispos, na qual os prelados já lembram questões como a liberdade e autonomia dos sindicatos, o êxodo rural, a Reforma Agrária e a participação nos lucros das empresas, os povos indígenas e seu exterminio não são contemplados. Somente na esteira do Concílio Vaticano II (1962-1965), de Medellin (1968) e Puebla (1979), num contexto histórico de diálogo, descolonização e libertação, surgiram uma série de questionamentos em torno da prática missionária junto aos povos indígenas. Não seriam também os povos autóctones deste Continente os parceiros privilegiados de um diálogo religioso? Não interessa também a eles a liberdade religiosa, a liberdade de todas as formas de colonialismo, o respeito a suas tradições e cultura e, afinal, a sua autodeterminação no campo político e religioso? Estas perguntas e, sobretudo as respostas, causaram polémicas no interior das Igrejas locais. Por causa da questão da terra, a causa indígena “mexe” com a estrutura fundiária do sistema econômico; por causa do respeito à alteridade e ao protagonismo dos próprios índios, a pastoral indígena questiona também a prática de uma pastoral civilizadora e paternalista. Até hoje a pastoral indígena é específica, integral e global — permanece um “sinal de contradição”.

3.1. Terra


Em sua VI Assembleia Nacional, de 1985, realizada sob o enfoque central de “Política indigenista e ação pastoral na Nova República”, o Cimi se comprometeu mais uma vez a “apoiar decididamente, em aliança com outros setores da sociedade nacional, a luta indígena pela garantia e/ou recuperação de seus territórios, bem como do usufruto exclusivo das riquezas, tanto do solo como do subsolo”21. A respeito da Reforma Agrária, o Cimi reivindicou, na mesma Assembleia de 1985, que “as terras indígenas sejam rigorosamente respeitadas” e se comprometeu a “lutar para que os trabalhadores rurais, ocupantes de áreas indígenas, tenham prioridade nos processos de reassentamento desenvolvido pelo Plano Nacional de Reforma Agrária”.

3.2. Autodeterminação

A questão da terra está ligada à questão da autodeterminação. Desde a sua Primeira Assembleia Nacional, de 1975, o CIMI se comprometeu a “procurar, por todos os meios, devolver aos povos indígenas o direito de serem sujeitos, autores e destinatários de seu crescimento. Reconhecer que, como pessoa e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história”. Por isso, é importante, declararam os missionários, “apoiar, incentivar e possibilitar encontros de chefes e grupos tribais, e também a participação efetiva dos índios em nossos encontros de Pastoral Indigenista”.

Na V Assembleia Nacional (1983), foram os indígenas que alertaram os participantes “para a situação de todo o povo brasileiro, também impossibilitado de se autodeterminar na condução de sua vida, e que o problema do índio não será resolvido sem ser resolvido o problema da sociedade toda”22. A VI Assembleia, de 1985, agita, como as anteriores, a bandeira da autodeterminação e afirma “que é direito fundamental dos povos indígenas serem eles mesmos os protagonistas de sua própria história. Por isso continuamos a servir deles, defendendo o seu direito de organização e participação política, objetivando a sua autodeterminação”23.

Já os participantes da VII Assembleia, de 1987, declararam seu apoio “às organizações autônomas dos povos indígenas” e a “uma eficiente mobilização e organização das nações indígenas, como sujeitos, autores e destinatários de seu processo de libertação a partir de suas bases e de sua situação concreta”24. As conclusões desta Assembleia refletem, pela primeira vez, detalhadamente, medidas bastante concretas de apoio à organização e à autodeterminação indígena. Estas medidas prevêem “a informação das comunidades” como instrumento de luta, um “adequado instrumental de análise da realidade”, a “transformação crescente da escola”, uma “assessoria nos planos político, jurídico, sanitário, educacional e de tecnologias alternativas, apoiando a defesa do grupo, sua autonomia econômica e sua afirmação cultural e política”. A questão vital da luta indígena, a relação entre autono-

mia e aliança, entre identidade e solidariedade, entre estado nacional e nacionalidade indígena é também uma questão estratégica e ideologicamente vital para o Cimi, que não só vive do arroz com feijão da *Realpolitik*, mas sobretudo das reservas utôpicas do Reino.

3.3. Cultura, encarnação e inculturação

O Documento Final da Segunda Assembleia Geral do Cimi, de novembro de 1977, resume bem a ligação entre cultura e encarnação, quando diz: “O respeito efetivo à cultura só existe quando a Missão está numa linha de encarnação. A linha tradicionalista ou linha desenvolvimentista implicam a desacaráterização e repressão cultural”. Os delegados missionários desta Assembleia entendem que “devem-se encorajar as bases missionárias a uma encarnação mais concreta e decidida, sem perder de vista a situação geral envolvente, bem como a caminhada global, tanto dos povos indígenas, como da Igreja Missionária”25. Ao vincular a “encarnação” à “caminhada global”, a pastoral do Cimi assume uma linha “encarnacionista-libertadora”, que conforme o Primeiro Encontro Pan-Amazonônico de Pastoral Indigenista (junho 1977/Manaus), ainda coexiste no interior das Igrejas com uma linha “tradicional doutrinadora e sacramental” e outra mais de cunho “desenvolvimentista-paternalista”26.

A encarnação é a opção pelos povos indígenas crucificados na história. Estes são, como reza o Documento Final da Assembleia de 1979: “Esta encarnação de Jesus de Nazaré exige de nós uma nova qualidade de presença e escuta como alimento da nossa fé no Senhor ressuscitado, que precede os seus missionários em todos os lugares — até os confins do mundo”. A pedagogia da encarnação é “condições materiais” da nova presença missionária junto aos povos indígenas. “Reconhecendo que há fórmulas gradativas de encarnação, aproveitam-se as brechas que as diversas circunstâncias — locais, estruturais e culturais — oferecem”, declara a Assembleia de 1977.

Por várias ocasiões, o magistério da Igreja confirma essa “Linha de Ação” encarnacionista, estabelecendo uma vinculação analógica entre encarnação e inculturação. João Paulo II, na Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (n. 21), de 1985, por exemplo, escreve que a “inculturação” é “a encarnação do Evangelho nas culturas autoctones e, ao mesmo tempo, a introdução destas culturas na vida da Igreja”. A inculturação do Evangelho só pode ser fruto de uma ação missionária inculturada. O primeiro passo desta encarnação/inculturação do missionário é, segundo a Evangelii Nuntiandi (n. 21), o “testemunho de solidariedade” e a “proclamação silenciosa”.

Na V Assembleia Nacional, de 1983, os indígenas presentes pediram aos missionários “que aceitem a acolhida que os índios lhes oferecem, e que participem dos conflitos, das festas e dos rituais”. A partir de 1986, quase à margem das grandes preocupações conjunturais dos trabalhos por uma nova Carta Magna surge no Cimi um “setor de pastoral sacramental junto aos índios”, hoje denominado “Articulação Nacional de Diálogo Religioso e Inculturação”/ANDRI. O novo setor, coordenado pelo padre Nello Ruffaldi, reúne inicialmente missionários que regularmente são chamados, pelos próprios índios, para administrar os sacramentos ou para a celebração de uma Missa. Hoje a ANDRI se entende “como espaço de reflexão que sistematiza as diferentes experiências missionárias, incentiva pesquisa, análises e mudanças das práticas no intuito de contribuir ao fortalecimento integral do projeto histórico de cada povo”. Por isso incentiva “o protagonismo dos povos indígenas e de suas lideranças no interior de um cristianismo pós-colonial e de uma igreja ‘pluricultural em suas celebrações, ministérios e estruturas’ (da Mensagem Final do COMLA 5)”.

3.4. Pastoral de conjunto, macroecumênica e continental

Desde sua Primeira Assembleia, de 1975, o Cimi exorta os missionários para que “procurem fomentar e dinamizar por todos os meios possíveis a verdadeira colegialidade e solidariedade dentro de sua congregação e prelazia, a fim de que a pastoral indigenista faça parte integrante da preocupação pastoral da Igreja local e seja garantida sua continuidade”. Na mesma Assembleia os missionários se comprometem a “conduzir a Pastoral Indigenista em nosso País dentro da missão que a Igreja latino-americana se sente chamada a cumprir no mundo de hoje, de expressar e encarnar o apelo dos oprimidos e marginalizados, superando nossos individualismos de Igreja e Congregações, e buscando conjuntamente a uniao e coordenação de todos os esforços por uma ação global libertadora”28.

---

25. In: P. Suess (org.), *Em defesa*, p. 86 e 84.
Já os delegados da Segunda Assembléia, de 1977, constatam que "é uma só a causa dos grupos oprimidos, e por isso nos comprome-temos a promover um maior entrosamento entre a Pastoral Indígena, a Pastoral da Terra e a Pastoral Operária". O Documento Final da Assembléia de 1979 reza assim: "Dado o crescimento de consciência de globalidade latino-americana, e também a dimensão ecumênica da evangelização, torna-se necessário que os povos indígenas e o trabalho missionário se unam no âmbito de América Latina". E as Conclusões (n. 5) da VII Assembléia Geral, de 1987, repetem mais uma vez: "A vitória da causa dos povos indígenas no Brasil e na América do Sul está intimamente ligada à vitória da causa dos oprimidos. Daí a necessidade urgente da elaboração, a partir dos movimentos populares e indígenas, de um projeto político popular e de consolidação das alianças para o crescimento da organização política dos oprimidos".


ção com as missões de outras Igrejas. Esta colaboração, que já ocorre em vários lugares, deve se ampliar através de projetos e encon-
32. Em defesa, loc. cit., p. 84 e 90.
Uma Segunda Consulta Ecumênica “Contribuição dos Povos Indígenas da América Latina à Teologia Cristã” — convocada pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASET) e o CIMI — foi celebrada em Quito/Ecuador, entre os dias 30 de junho e 6 de julho de 1986. Agentes de pastoral, bispos e teólogos procuraram ouvir as denúncias e os projetos de representantes de 30 povos indígenas. Numa “Carta de Quito”, os teólogos reconhecem a sua complicidade histórica na destruição das religiões indígenas. Os líderes indígenas, por sua vez, reclamam a “prática de uma autêntica evangelifização, de acompanhamento, diálogo e respeito, frente a nossas lutas, crenças e práticas religiosas”.

Uma Terceira Consulta Ecumênica Latino-Americana reuniu, em 1990, lideranças indígenas e agentes de pastoral indígena num debate sobre a avaliação dos 500 anos de cristianismo nas Américas. O trabalho das Consultas foi aprofundado através de cursos latino-americanos, realizados em São Paulo (1985) e Cayambe/Equador (1986), e de cursos regionais que foram, no decorrer de 1987, organizados no México, Peru e Argentina. No curso de Cayambe, os agentes indígenas de pastoral junto aos seus próprios povos questionaram o seu papel ecumenizado:

“Estamos vestidos com tantos trapos — trazidos de fora — que nem somos estes trapos, nem sabemos o que ficou por baixo. (...) Confitem em nós duas personalidades: a indígena e a imposta pela formação religiosa. Somos seres esquizofrênicos: às vezes não sabemos sequer se temos fé. (...) Perguntem: por que tuve de ser assim? Por que tivemos de deixar de ser o que éramos para sermos cristãos, para sermos consagrados ou para viver nossa fé cristã? (...) Acreditamos que podemos ajudar, neste processo de purificação da Igreja. (...) Não haverá diálogo se não estivermos seguros de nossa identidade.”

Diante da crise de identidade de agentes indígenas de pastoral, o CIMI precisa sempre de novo aprofundar os indicativos já estabelecidos no Documento Final da Quarta Assembléia, de 1981: “Evangelifizar, no meio dos povos indígenas, exige de nós uma postura ecumênica, tanto em relação às outras Igrejas e convicções, quanto em relação às próprias religiões indígenas.”

3.5. Evangelização explícita

Nas “Linhas de Ação” do CIMI, setores da Igreja viram, às vezes, apenas uma “pastoral social”. Falta-lhes a “evangelização explícita”, querendo distinguir entre condições formais de evangelização (encarnação/inculturação) e conteúdos sócio-políticos (defesa da terra, autodeterminação) e mensagem religiosa (Jesus Cristo, sacramentos, “moral cristã”). Uma pastoral integralmente libertadora, porém, não pode separar esencialmente o “formal” do “mATERIAL” (conteúdo). O meio e a pedagogia já fazem parte da mensagem. A encarnação/inculturação sim já é Boa Notícia. A inculturação no meio dos indígenas não é apenas expressão de solidariedade; é sobretudo expressão de fé no futuro destes povos a partir e em estreita vinculação com a sua realidade histórica e sócio-cultural. No vaso integral dos povos indígenas a terra é um dado religioso. Como separar a sua defesa do anúncio da Boa Nova?

É claro que isso vale também para os que querem defender a terra indígena sem vinculação com o imaginário religioso dos povos indígenas. Somente com dados sócio-econômicos não conseguirão mobilizar, prolongadamente, nem os povos indígenas, nem as classes populares latino-americanas. A Assembléia Nacional do CIMI, de 1983, se pronunciava assim: “Evangelizar é uma ação global e permanente; é anunciar o projeto de Deus Pai, em Jesus Cristo, realizador supremo do Reino, e, ao mesmo tempo, é denunciar profeticamente o que se opõe a este Reino. (...) Por outro lado, evangelizar não é impor uma cultura diferente, não significa ‘transculturar’ um povo e jamais implica obrigar os indígenas a aceitarem a chamada ‘civilização ocidental’ como condição para tornarem-se destinatários da Palavra de Deus”.

A pastoral indígena enfrenta as situações pastorais mais diversas. Povos indígenas recém-contatados requerem outra presença e evangelização que povos que já secularmente têm contato com o cristianismo e a sociedade envolvente. Nenhuma experiência — tampouco nenhuma omissão — pode ser generalizada. O CIMI como um todo nunca abriu mão de uma “evangelização explícita”;

coloca-a, porém, num contexto de inculcação e solidariedade do missionário, de autodeterminação dos povos indígenas e do diálogo religioso e cultural entre religiões e culturas diferentes. A monocultura eclesiastic contrabide muitas declarações sobre a equidistância da Igreja diante das diferentes culturas. Uma Igreja realmente inculcada entre os indígenas — inculcada nos seus ministérios, sacramentos e teologias — mostraria de fato que “o Evangelho, e consequentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura, e são independentes em relação a todas as culturas”, mas que se servem dos canais culturais disponíveis, como a Evangelii Nuntiandi (n. 20) afirma. A “evangelização explícita” tem o seu lugar onde o missionário conhece os códigos culturais do respectivo povo, onde ele não submete os índios às circunstâncias da civilização ocidental e onde o respectivo povo indígena deseja a atuação missioneira no campo religioso. A presença evangelizadora sempre tem em seu horizonte a transformação do mundo pelo anúncio do Reino como Boa Nova de Jesus Cristo. Esta transformação significa colaborar na construção de mundos diferentes, com identidade própria, num mundo sem fronteiras. Somos cidadãos do mundo, sem deixar de ser cidadãos de nossa aldeia e de nosso povo. Ao “transbordar” nos renovamos e enriquecemos os outros. Evangelizar junto aos povos indígenas pode significar ajudá-los a ampliar o espaço de sua tenda, sem perder suas raízes. “Alarga o espaço da tua tenda (...) pois háis de transbordar!” (Is 54,28)

Pe. Paulo Suess é Doutor em Teologia e Coordenador da Área de Missiologia no Pós-graduação na Faculdade de Teologia N. S. da Assunção,
End.: Cx. Postal 46023
04046-970 São Paulo - SP

DISSERTEAÇÕES E TESES DEFENDIDAS

NUEVOS CRITERIOS HISTORIOGRÁFICOS PARA LEER A EZEQUIEL,
A PARTIR DE AMÉRICA LATINA

Dissertation de Mestrado em Dogmática com concentração em Estudos Bíblicos

José Luís Calvillo Esparza

O autor defende que o livro de Ezequiel tem sido pouco estudado. Os poucos estudos feitos não permitem visualizar a historicidade existencial de seu contexto, nem os possíveis cruzamentos com as exigências e reações de quem lê a Bíblia do ponto de vista da contextualidade de sofrimento e esperança perceptível no próprio cotidiano.

É preciso revisar os critérios e os marcos teóricos que têm orientado o estudo da historiografia bíblica em geral e de Ezequiel em particular. Culturas excluídas pela sua alteridade peculiar, como as indígenas, negras, femininas poderiam contribuir na busca de uma hermenêutica inédita. Nesta dissertação, o judeu-acamado Walter Benjamin é apresentado como interlocutor verbalizado sistemático desses possíveis instrumentos bíblicos que preparam o caminho para um estudo diferente de Ezequiel.

A PARTICIPAÇÃO NA LITURGIA E A SUBJETIVIDADE MODERNA

Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática com concentração em Liturgia

Luiz Antonio Vieira da Cunha

Esta dissertação está dividida em duas partes, a primeira contém uma breve história da participação na liturgia. Já a segunda trata da subjetividade humana. Segundo o autor, “somente através da relação entre ambas as partes se poderá descobrir os ‘fundamentos’ da relação entre participação na liturgia e a subjetividade moderna”. As conclusões tiradas pelo autor são: que desde os primeiros séculos do cristianismo “a participação na liturgia, especialmente na Eucaristia, é o ‘centro’ e o ‘cume’ da vida cristã”; que no contato com outras culturas, o sentido de participação pode ser enriquecido; que a ‘crise na participa-