

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 principio 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 Moradia na Região Episcopal Ipiranga - SP e professor nesta Faculdade, na PUC - SP e na FAL.

## LIVRARIA LOYOLA

LIVRARIA, PAPELARIA E ARTIGOS RELIGIOSOS  
LIVROS UNIVERSITÁRIOS, ESCOLARES E RELIGIOSOS

Loja 1  
Rua Senador Feijó, 120  
01006-000 Centro  
São Paulo - SP  
Tel./Fax: (011) 232-0449

Loja 2  
Rua Barão de Itapetininga, 246  
01042-001 Centro  
São Paulo - SP  
Tel./Fax: (011) 256-8073

## PASTORAL INDIGENISTA NOS ANOS 80

RESGATE 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 é, no dizer de João Paulo II, "em definitivo, de conseguir que os católicos indígenas se convertam em protagonistas da sua própria promoção e evangelização"<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. Esta memória está documentada nas Conclusões das Assembleias Gerais do CIMI; nos pronunciamentos dos seus presidentes nas

Assembleias Gerais da CNBB, em Itaiçi/SP, em relatórios e cartas circulares; está registrada também no jornal PORANTIM que desde 1978 atua em nome do CIMI "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"<sup>3</sup>. Hoje habitam o solo brasileiro cerca de 250 mil indígenas configurando 200 povos, profundamente diferentes entre si em sua cosmovisão e prática históri-

1. JOÃO PAULO II, Mensagem aos indígenas (13.10.1992), Anexo I às *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano*, Santo Domingo 1992.

2. Incluo 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.

3. Shelton H. Davis, *Vítimas do milagre*. O desenvolvimento e os índios do Brasil, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 27. Cf. Darcy Ribeiro, *Culturas e línguas indígenas do Brasil*, in: *Educação e Ciência*, Rio de Janeiro (1957) 1-102.

ca. 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 Nambikuara de Mato Grosso passaram de um número estimado em 10.000 para menos de 1.000. Os outrora orgulhosos e prósperos Kayapó, 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 Gurupí, 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”<sup>4</sup>.

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, partici-

pou 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 ampla corrupção e sadismo, indo desde o massacre de tribos inteiras a dinamite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênico”. Dos 700 empregados do SPI, mais da metade foram formalmente acusados por corrupção ou fraudulência.

Em conseqüência do Relatório Figueiredo, ainda em 1967, o SPI foi extinto e substituído por um novo órgão do Governo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Mas também o general Albuquerque Lima desapareceu do cenário político; foi substituído pelo coronel José Costa Cavalcanti, no Governo do General Garrastazu Médici (1969-1974), que iniciou seu mandato com o anúncio de investir 500 milhões de dólares na construção da Transamazônica. A Transamazônica e suas vicinais projetaram, através de “atrações” e transferências apressadas e geno-

cidas, suas sombras sobre 29 povos indígenas. A política indigenista do Estado recebeu, em função do “modelo” de desenvolvimento, a incumbência de tornar o índio “inofensivo”, de pacificá-lo e neutralizá-lo. A integração, na chamada comunidade nacional, tornou-se a nova modalidade do etnocídio.

O povo Nambikuara foi vítima exemplar dessa política. A FUNAI, com seu presidente general Bandeira de Melo, retirou os índios de seu território que agora seria atravessado pela BR-364. Retirados os índios, a FUNAI emitiu certidões negativas — atestados que na região do Vale do Guaporé não havia mais índios —, e a *Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM)* chamava, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Mas os Nambi-kuara voltaram para seu habitat. Entre 1968 e 1979, o Vale do Guaporé foi distribuído entre 22 firmas agropecuárias. No Natal de 1971, equipes da 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. O notícia da “Biafra brasileira” cor-

reu pelas manchetes dos jornais<sup>5</sup>. Em 1982, com o dinheiro do Banco Mundial, o Governo brasileiro começou a construção de um novo traçado da BR-364, que despedaçou o resto das terras nambikuara.

Cada um dos 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 depredaram 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 imprensa brasileira descobriu detalhes sobre o Projeto Calha Norte, elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional. “Sob o pretexto de defender

4. S. H. Davis, *Vítimas*, l.c., p. 28. Para o seguinte cf. p. 29-41.

5. Cf. Vincent Carelli/Milton Severiano, *Mão branca contra o povo cinza*. Vamos matar este índio? São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1980, p. 12.

as fronteiras brasileiras, os autores do projeto desenvolvem a fantástica teoria da 'criação' de um 'estado Yanomami' na fronteira Brasil/Venezuela (...). De acordo com documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Calha Norte 'cria segurança para investimentos do grande capital na fronteira amazônica', integrando-a economicamente ao resto do país"<sup>6</sup> 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 demarcou, em 1992, a área yanomami. Desde sua demarcação, 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, 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 Manguei-rinha, PR, sofreu emboscada, depois de ter recebido ameaças de morte. O órgão tutor assumiu a explicação oficial do seu assassinato como "acidente automobilístico". Em 10 de julho de 1983, o índio Maxakali, Alcides, 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 indígena Guarani, Marçal Tupã-i, na farmácia da aldeia de Campestre (MS), onde trabalhava. Vinte dias antes, Marçal tinha recusado uma oferta de cinco milhões de cruzeiros, que lhe ofereceram para tentar convencer um grupo Kayová (subgrupo Guarani) da Aldeia Piracuaá, em Bela Vista, a abandonar a área onde vivia. Marçal discursou, em nome dos índios, diante do papa João Paulo II, na noite de 10 de julho de 1980, em Manaus, e comoveu a Nação quando disse:

"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"<sup>7</sup>.

## 2. RESPOSTA INSTITUCIONAL

### 2.1. A fundação do CIMI

Em abril de 1972, a CNBB convocou alguns missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indígenista, em Brasília. Particularmente, 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-

via ainda outras preocupações: as denúncias feitas na Declaração de Barbados I (1971) sobre a continuidade do colonialismo missionário, a insatisfação dos missionários com a pastoral não-específica junto aos povos indígenas e as denúncias sobre matanças de índios<sup>8</sup>. Desde 1969, apareceram no exterior notícias sobre o genocídio dos índios no Brasil, inclusive com fotos de índios torturados. Em 1970, veio ao País uma comissão da Cruz Vermelha para investigar os casos mencionados. Em maio de 1970, durante a XI Assembléia Geral da CNBB, em Brasília, 32 prelados da Amazônia declararam as denúncias que atingiram sua própria presença junto aos povos indígenas, "exageradas", manifestando inicialmente uma certa insegurança frente à política indigenista do Governo Médici (1969-1974). A Igreja do Brasil tinha que dar uma resposta conjunta.

Nesse Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, de abril de 1972, concretizou-se a proposta de uma coordenação e assessoria nacional da atividade missionária junto aos índios, na forma de um *Conselho Indigenista Missionário*, integrado por missi-

6. Dermi Azevedo, A vida dos Yanomami ameaçada de extermínio, in: *Genocídio do Yanomami: Morte do Brasil*. São Paulo, Comissão pela Criação do Parque Yanomami, 1989, p. 18.

7. *Porantim* 3/21 (agosto 1980) 13. Cf. *Porantim* 6/58 (dez. 1983) 6.

8. O texto da Declaração do "Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul" (Barbados I), in: P. Suess (org.), *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação, São Paulo, Loyola, 1980, p. 19-26.

onários e bispos. Este Conselho estaria oficiosamente ligado à CNBB, “com o fim de ser o centro 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 financeiros das Prelazias no campo indígena,
- promover, neste mesmo campo, seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, mormente com a Fundação Nacional do Índio (Funai), e dos missionários entre si...”

Assim rezava a primeira ata, escrita a 23 de abril de 1972, por D. Geraldo de Proença Sigaud, então bispo de Diamantina (MG), e assinada por outros 25 participantes, entre eles os bispos Ivo Lorscheiter (secretário-geral da CNBB), Henrique Froehlich (Diamantino/MT), Luís Gomes de Arruda (Guajará-Mirim/RO), Eurico Krätler (Altamira/PA), Pedro Casaldáliga (São Félix/MT), Tomás Balduino

(Goiás/GO), Estêvão Cardoso de Avelar (Marabá/PA). Foi o nascimento do Cimi, dez anos depois do início do concílio Vaticano II e três anos antes da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI. Os participantes do primeiro encontro ainda elegeram sete membros, todos religiosos/as, como “primeiros componentes” do Cimi. Os padres Ângelo Jaime Venturelli, salesiano, e José Vicente 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 Balduino, OP, bispo de Goiás, vice-presidente e padre Paulo Suess secretário-geral. Em 1983 sucederam nos respectivos cargos D. Erwin Krätler, 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 CIMI até 1991.

## 2.2. Atuação junto ao Estado

O Cimi nasceu tarde para influenciar decisivamente o texto do Estatuto do Índio, desde maio de 1970 já em mãos do então Ministro do Interior, general José Costa Calvacanti<sup>9</sup>. A Emenda n. 30, de

autoria do senador Franco Montoro, deu ao parágrafo único do art. 2o, que facultava às entidades religiosas e científicas o direito de prestar serviços assistenciais aos índios, a redação final, aprovada pelo Congresso Nacional:

“As missões religiosas, filantrópicas e científicas poderão prestar ao índio e às populações indígenas serviços de diversa natureza, respeitadas a legislação em vigor e a orientação do órgão federal competente”.

Sobre este artigo e também sobre o parágrafo 2o do art. 18 e ainda o art. 64 e seu parágrafo único, recaiu, em 19 de dezembro de 1973, o veto do presidente Médici, baseando-se na Constituição de 1969, que lhe permitia vetar qualquer projeto do Poder Legislativo. Declarava o Presidente, na Mensagem n. 530/73, justificadora dos vetos, que os “objetivos cardeais do Estatuto” consistiam precisamente na “rápida e salutar integração do índio na civilização”. Por isso é negado às entidades religiosas ou científicas o “direito a prestar serviços de natureza assistencial, pois a União não pode sofrer limitações no cumprimento 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 corajosamente, naquela sessão do dia 4 de abril, a filosofia dos vetos presidenciais, declarando que “a proteção aos silvícolas não deve ser dirigida contra entidades religiosas 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 competência exclusiva do Estado para prestar serviços assistenciais ao índio, lançavam-se as sementes para posteriores conflitos entre Estado e sua agência indigenista, a Funai, de um lado, e Igreja e sociedade civil do outro.

Os anos 70 representam o “estado-máximo” da ditadura militar. Os anos 80 representam não somente a transição democrática, mas também a transformação gradual do estado em “estado-mínimo” de corte neoliberal, onde a responsabilidade social pela “coisa pública” é terceirizada e entregue à parcerias com fins lucrativas. Ambos os modelos representam um desequilíbrio da “coisa pública” e um perigo para os territórios indígenas. A Assembléia Geral do Cimi, de 1985, definiu como prioridades a Constituinte e a Reforma Agrária. O CIMI participou das articulações que visavam fortalecer o estatuto dos povos indígenas na carta magna, promul-

9. Cf. Gênese do Estatuto do Índio, in: Paulo SUESS, *Cálice e cuia*; crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis, Vozes, 1985, p. 42-49. O texto da Lei 6.001 (Estatuto do Índio) in: P. Suess (org.), *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação, São Paulo, Loyola, 1980, p. 129-145.

gada em 5 de outubro de 1988. O trabalho nos bastidores do Congresso Nacional fez sentir que o alvo principal dos interesses político-econômicos na causa indígena é hoje a questão da terra e, sobretudo, a questão do subsolo.

Em 12 de agosto de 1987, o CIMI junto com a *Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS* (Anaí), o *Movimento de Justiça e Direitos Humanos* e a *Operação Anchieta* (Opan) entregaram à Assembléia Nacional Constituinte uma “emenda popular” com 44.171 assinaturas<sup>10</sup>. Em sua proposta, apresentada em audiência pública no dia 29 de abril à *Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias*, o CIMI chamou a atenção para a diferença entre o conceito de Nação e o de Estado, defendendo, portanto, a plurinacionalidade do Brasil: “Os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si e da nacionalidade brasileira, sem prejuízo de sua cidadania brasileira”. A “emenda popular” do CIMI, em seu artigo 7º, previa como “bens das Nações Indígenas as terras por elas ocupadas, as riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos fluviais (...)”.

Quatro dias antes de entregar sua “emenda popular” à Assembléia 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 existe, 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 se-

nador Ronan Tito (PMDB-MG) que desmontava as denúncias de “O Estado” e afirmou: “O relator apresenta, diante da inexistência de base documental idônea, seu parecer conclusivo, sustentando não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPI”<sup>11</sup>. 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 Assembléia 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 os direitos políticos específicos dos índios e restringe as terras por eles ocupadas. No processo posterior da confecção da Constituinte setores pró-índios e, sobretudo, as próprias lideranças indígenas presentes no decorrer das votações decisivas, conseguiram reintroduzir alguns itens básicos descartados no 2º Substitutivo Cabral<sup>12</sup>. Entré 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 denúncias 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 Assembléias Indígenas, inicialmente convocadas pelo CIMI. A Missão Anchieta foi o palco da primeira destas assembléias de líderes indígenas, em Diamantino MT, de 17 a 19 de abril de 1974. Participaram do encontro 16 chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikuara, Xavante e Bororo.

A Segunda Assembléia Indígena, de 13 a 16 de maio de 1975, convocada pelos próprios índios para a sede da Missão Franciscana do Cururu, no Alto Tapajós, já reuniu 33 líderes, representando 13 diferentes nações indígenas<sup>13</sup>. Em 1977 aconteceram assembléias

10. Também a ABA/Conage/SBPC, com apoio da UNI/CEDI/IECLB e mais 12 instituições, se empenharam numa Emenda Popular pró-índio que conseguiu 43.057 assinaturas.

11. O texto integral do relatório da CPI in: *Porantim* 10/103 (nov. 1987) 8s.

12. Cf. Encarte de *Tempo e Presença* 223 (set. 1987) 8s.

13. Cf. *Boletim do CIMI* 20 (abril/maio 1975) 5-7. Cf. a cronologia das primeiras 15 assembléias in: P. Suess (org.), *Em defesa*, p. 156.

indígenas na Missão Surumu (RR), nas Ruínas de São Miguel (RS), no Seringal Santa Rosa no rio Purus (AM) e na Aldeia Tapirapé, no município de Luciara (MT). A assembléia da Missão Surumu, que reuniu 145 lideranças foi, a pedido da Funai, dissolvida pela polícia. Foi a partir também desta assembléia, aparentemente fracassada, que a diocese de Roraima “fez sua histórica opção preferencial pelos índios”<sup>14</sup>.

Através destas assembléias, os povos indígenas fizeram ouvir a sua voz diante da sociedade nacional. A sociedade brasileira ouviu esta voz na reconquista da terra dos Guarani e Kaingang de Rio das Cobras (PR), e Nonoai (RS), no início de 1978. Já a Assembléia Indígena de Goiás Velho, em dezembro de 1978, foi uma manifestação nacional dos índios contra o projeto de “emancipação” do governo Geisel. A luta contra este projeto de “emancipação” fez surgir e uniu 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), no 1o Seminário de Estudos Indigenistas, promovido pela universidade e pelo Estado de Mato Grosso do Sul, com a presença de mais de 60 índios de oito povos diferentes, surgiu a idéia 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 imensas<sup>15</sup>. Desde o início, a política indigenista oficial procurou proibir a organização dos povos indígenas. Estes, por causa da colonização desenvolvimentista 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.

Em 1986 realizou-se em Itacoatiara (AM) o primeiro curso para lideranças, promovido pela UNI, CIMI e CUT. Os participantes do curso iniciaram as primeiras discussões sobre uma organização indígena na Amazônia que fosse uma instância articuladora em toda a região. Entre 1985 e 1988 surgiram várias organizações locais. Os povos indígenas conseguiram, através de suas organizações e com o apoio de setores pró-índio da sociedade civil, avanços significativos na Constituição Federal do Brasil de 1988<sup>16</sup>.

#### 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 hastas de um trolebus que lhe fornecem a ener-

gia 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.

Na época do AI-5 (13-12-1968), da censura e da repressão, o Cimi foi, muitas vezes, a voz dos sem-voz, por meio das suas denúncias sobre arbitrariedades e violências contra os povos indígenas. A questão dos índios representava, em parte, o sonho de uma libertação mais ampla. Era o lugar onde setores condenados ao silêncio político podiam exprimir o seu desacordo com a ditadura militar. Já com a abertura política, a partir dos governos Geisel e Figueiredo, cada categoria social procurava articular suas próprias reivindicações. A simpatia para com a questão indígena não era mais “natural”; precisava ser cultivada sistematicamente. A “Semana do Índio”, em torno do Dia do Índio, 19 de abril, para o CIMI, é até hoje uma destas oportunidades de divulgar sua visão “simpática” e proposta alternativa da causa indígena.

14. Instituto Missões Consolata/Região de Roraima, *Pastoral indigenista da diocese de Roraima*. Informe apresentado no encontro continental sobre inculturação da mensagem, Bucaramanga (Colômbia), 3 a 12 de outubro de 1995, p. 3.

15. Cf. Aryon Dall'Igna Rodrigues, *Línguas brasileiras*, Loyola, São Paulo, 1986, p. 18.

16. Cf. Júlio Gaiger, *Direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988*, 2ª ed., Brasília, CIMI, 1989. Tb. Assessoria Jurídica/CIMI (org.), *Legislação indigenista brasileira*. Coletânea, São Paulo, Loyola, 1989, p. 15-18.

Em 1982, a “Semana do Índio” — hoje denominada pelo CIMI “Semana dos Povos Indígenas” — foi, não sem discussões internas, oficialmente assumida pela própria CNBB. Na consulta às bases para a Campanha da Fraternidade de 1982, e na própria Assembléia Geral dos Bispos do Brasil, em Itai-ci, surgiram dois temas com igual destaque: “os índios” e a “educação”. A Assembléia delegou a definição do tema da CF 82 para a próxima reunião da Comissão Episcopal de Pastoral (CEP), em Brasília. Dom Celso Queiroz, bispo-auxiliar de São Paulo e então membro da CEP, disse naquela discussão: “Eu não saberia fazer em São Paulo uma Campanha da Fraternidade em torno dos índios”. 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 assumisse uma “Semana do Índio”, cuja execução seria a cargo do CIMI. A CEP aceitou esta proposta. Desde então, o CIMI escolhe os temas de acordo com a conjuntura indígena/indigenista 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 — “índio selvagem”, “criança”, “bom selvagem”, “comida de índio”, terra indígena como “latifúndio selvagem” — é impossível pensar em mudanças persistentes da realidade 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 Independência<sup>17</sup>; a mesma despreocupação indigenista nos 489 cânones do Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, celebrado em 1939 no Rio de Janeiro<sup>18</sup>. Mesmo na Carta Pastoral “A Igreja ante os problemas atuais”, de 1951, assinada 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 indí-

genas e seu extermínio não são contemplados. Somente na esteira do Concílio Vaticano II (1962-1965), de Medellín (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 libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito a sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação no campo político e religioso? Estas perguntas e, sobretudo as respostas, causaram polêmicas 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 indigenista questiona também a prática de uma pastoral civilizadora e paternalista. Até hoje a pastoral indigenista — específica, integral e global — permanece um “sinal de contradição”.

17. *Carta Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência (1922)*. Rio de Janeiro, Pap. e Typ. Marques Araújo & C., s.d.

18. *Concilium Plenarium Brasiliense, in urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCCCXXXIX celebratum*, Petrópolis, Vozes, 1939.

### 3.1. Terra

No interior de uma pastoral integral, a defesa da terra dos povos indígenas é parte integrante de sua evangelização. Num contexto de espoliação e opressão, conter o opressor já é Boa Notícia. Na Primeira Assembléia Geral do Cimi (1975), os missionários se comprometeram a “apoiar decidida e eficazmente, em todos os níveis, o direito que têm os povos indígenas de recuperar e garantir o domínio de sua terra”<sup>19</sup>. Já a Assembléia de 1977 trata a defesa da terra sob o prisma da autodeterminação, quando promete “apoiar, com todos os meios ao nosso alcance, os povos indígenas que estão lutando pela demarcação, recuperação e garantia de suas terras. Defender também o direito que têm os índios de serem ouvidos nas demarcações, fazendo valer os seus critérios no traçado de limites”. Na V Assembléia Nacional do Cimi, de 25 a 29 de setembro de 1983, os próprios índios presentes exigem: “O que nós queremos com mais urgência é a demarcação das terras”. E os missionários respondem ao apelo

dos índios no seu Comunicado Final: “Denunciamos a subordinação ilegal das terras indígenas à tutela da Segurança Nacional” e reafirmamos como objetivo prioritário da causa indígena a demarcação e garantia de todos os territórios indígenas”<sup>20</sup>.

Em sua VI Assembléia 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”<sup>21</sup>. A respeito da Reforma Agrária, o Cimi reivindicou, na mesma Assembléia 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 Assembléia 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, declaram 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 Assembléia 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”<sup>22</sup>. A VI Assembléia, 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 serviço deles, defendendo o seu direito de organização e participação política, objetivando a sua autodeterminação”<sup>23</sup>.

Já os participantes da VII Assembléia, de 1987, declaram 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”<sup>24</sup>. As conclusões desta Assembléia refletem, pela primeira vez, detalhadamente, medidas bastante concretas de apoio à organização e à autodeterminação indígena. Estas medidas prevêm “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-

19. Os documentos finais da I a III Assembléia Geral do Cimi, in: P. Suess (org.), *Em defesa*, p. 61-65, 83-88, 89-95; aqui 61.

20. Comunicado Final (distinguir das *Conclusões* não publicadas) da V Assembléia Nacional. *Porantim* 6 /55: (set. 1983) 9.

21. Conclusões da VI Assembléia Nacional. *Porantim*, 8/79: (set. 1985) 8s.. Tb. ESTUDOS DA CNBB (43), *Os povos indígenas e a Nova República*. São Paulo, Paulinas, 1986, p. 107-116.

22. *Porantim* 6 /55: (set. 1983) 9.

23. *Porantim* 8/79: (set. 1985) 9.

24. As Conclusões da VII Assembléia Geral do Cimi ainda não foram integralmente publicadas. Cf. *Porantim*, 10/100 (julho/agosto 1987) 14.



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 utópicas do Reino.

### 3.3. Cultura, encarnação e inculturação

O Documento Final da Segunda Assembléia 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 descaracterização e repressão cultural”. Os delegados missionários desta Assembléia 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”<sup>25</sup>. Ao vincular a “encarnação” à “caminhada global”, a pastoral do Cimi assume uma linha “encarnacionista-libertadora”, que conforme o Primeiro En-

contro Pan-Amazônico 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”<sup>26</sup>.

A encarnação é a opção pelos povos indígenas crucificados na história. Estes são, como reza o Documento Final da Assembléia 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 “condição material” da nova presença missionária junto aos povos indígenas. “Reconhecendo que há fórmulas gradativas de encarnação, aproveitem-se as brechas que as diversas circunstâncias — locais, estruturais e culturais — oferecem”, declara a Assembléia 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 autóctones 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 Assembléia 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”<sup>27</sup>. 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 Assembléia, 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 Assembléia 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 exprimir e encarnar o apelo dos oprimidos e marginalizados, superando nossos individualismos de Igreja e Congregações, e buscando conjuntamente a união e coordenação de todos os esforços por uma ação global libertadora”<sup>28</sup>.

25. In: P. Suess (org.), *Em defesa*, p. 86 e 84.

26. Documento final do Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista (20-25 de junho de 1977, Manaus), in op. cit. nota 5, p. 67-72; aqui 68.

27. *Porantim* 6 /55: (set. 1983) 9.

28. *Em defesa*, loc. cit., p.63.

Já os delegados da Segunda Assembléia, de 1977, constatam que “é uma só a causa dos grupos oprimidos, e por isso nos comprometemos a promover um maior entrosamento entre a Pastoral Indigenista, a Pastoral da Terra e a Pastoral Operária”<sup>29</sup>. 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”<sup>30</sup>. 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 Ameríndia 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 da consolidação das alianças para o crescimento da organização política dos oprimidos”<sup>31</sup>.

O Cimi nasceu — dentro da tradição histórica da pastoral missionária junto aos “povos pagãos” — intimamente identificado com a “missão da Igreja”, portanto ligado à “Linha 2 - Dimensão Mis-

sionária” da CNBB. Ao tratar a questão indígena, na Igreja Católica, ninguém pensava, antigamente, numa “Dimensão Ecumênica e de Diálogo Religioso”, que corresponderia hoje à Linha 5 da CNBB. O Concílio Vaticano II, porém, abriu uma perspectiva de diálogo com a religião do Outro, e isso vale tanto para os credos cristãos como para as diferentes religiões não-cristãs.

A partir da Segunda Assembléia, de 1977, aparece nos documentos do Cimi a referência explícita ao ecumenismo: “Reafirmamos nossa opção por uma busca de comunhão com as Missões Indígenas de outras Igrejas cristãs e com suas lideranças, em vista de enriquecermos nossa experiência no comum serviço aos índios”. Já os participantes da Terceira Assembléia fazem uma referência à prática do ecumenismo na pastoral do Cimi: “Embora desde o início o Cimi tenha desejado um entrosamento com as Missões de outras Igrejas, esta Assembléia, enriquecida com a participação fraterna de representantes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), recomenda que o Cimi dê uma atenção maior ao contato e à colabora-

ção com as missões de outras Igrejas. Esta colaboração, que já ocorre em vários lugares, deve se ampliar através de projetos e encontros comuns no serviço à causa do índio”<sup>32</sup>. O Grupo de Trabalho de Missionários Evangélicos (GTME), que coordena o trabalho de irmãos luteranos, metodistas e episcopais junto a indígenas e lavradores, tornou-se um aliado e uma presença importante na defesa dos povos indígenas.

Nos anos 80, o CIMI organizou encontros importantes com missionários de países vizinhos. O primeiro Encontro Ecumênico dos Países do Cone Sul realizou-se em fevereiro de 1980, em São Paulo. Os participantes declararam como “linha de ação” a criação de “condições para uma Igreja Indígena, reconhecendo e promovendo sua liderança religiosa própria, sem uma imposição de práticas, ritos, liturgia e esquemas alheios a sua cultura”<sup>33</sup>. O Encontro Ecumênico Panamazônico de Pastoral Indigenista, organizado junto com a Comissão Evangélica Latino-Americana de Educação Cristã (CELADEC), em novembro de 1980, em Manaus, deu continuidade ao Encontro Panamazônico,

convocado pelo CELAM e a Linha 2 da CNBB, em junho de 1977, também em Manaus.

Em 1983, o Cimi criou uma assessoria latino-americana, que marca presença e presta serviços, em nível continental. Em vários países latino-americanos o CIMI colaborou na criação de uma pastoral indígena e/ou indigenista específica. Nesta linha de articulação de alianças ecumênicas, étnicas e sociais, nacionais e continentais, um encontro importante foi a Primeira Consulta Ecumênica sobre Pastoral Indigenista na América Latina (10 a 14-5-1983), realizada em Brasília, com 31 participantes de 14 países<sup>34</sup>. Participaram desta Consulta, além de índios Zapoteco, Aymara, Mapuche, Quiché e Paresi, também o presidente do Conselho Mundial dos Povos Indígenas e o secretário-geral da Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo. É um fato recente, que os teólogos latino-americanos — depois de aprofundar a questão de classe — procurem assumir a questão étnica tão ligada às raízes e ao destino deste continente. Esta Consulta marcou o início de uma intensa articulação latino-americana do CIMI.

29. Ibidem, p. 84.

30. Ibidem, p. 90.

31. Cf. *Porantim*, 10/100 (julho/agosto 1987) 14.

32. *Em defesa*, loc. cit., p. 84 e 90.

33. Documento final do Primeiro Encontro Ecumênico de Pastoral Indigenista do Cone Sul da América Latina, in: *Em defesa*, loc. cit., p. 97-99.

34. Cf. Organizar a esperança. *Porantim*, 6/52-53 (junho/julho 1983) 9-12.

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 (ASETT) e o CIMI — foi celebrada em Quito/Equador, entre os dias 30 de junho e 6 de julho de 1986<sup>35</sup>. 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 cumplicidade histórica na destruição das religiões indígenas. Os líderes indígenas, por sua vez, reclamam a "prática de uma autêntica evangelização, 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 indigenista 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<sup>36</sup>. No curso de Cayambe, os agentes indígenas de pastoral junto aos seus próprios povos questionaram o seu papel evangelizador:

*"Estamos vestidos com tantos trapos — trazidos de fora — que nem somos estes trapos, nem sabemos o que ficou por baixo. (...) Conflitam em nós duas personalidades: a indígena e a imposta pela formação religiosa. Somos seres esquizofrênicos: às vezes não sabemos sequer se temos fé. (...) Perguntamos: por que teve 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"*<sup>37</sup>.

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: "Evangelizar, 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"<sup>38</sup>.

### 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 escolasticamente o "formal" do "material" (conteúdo). O meio e a pedagogia já fazem parte da mensagem. A encarnação/inculturação em si já é Boa Notícia. A inculturação no meio dos índios 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. Na visão 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 indigenista 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";

35. Cf. *Porantim* 8/90-91 (agosto/set. 1986) 2 e 14s. Ver os documentos desta consulta in: *Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana*, Quito, Ed. Abya Yala, 1986.

36. Cf. *Porantim* 8/76 (jun. 1985) 7-10. *Porantim* 9/94 (dez. 1986) 13.

37. In: P. Suess (org.), *Queimada e semeadura*. Segunda semana de estudos teológicos - CIMI/CNBB, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 257-259.

38. *Porantim* 4/31 (agosto. 1981) 11.

coloca-a, porém, num contexto de inculturação e solidariedade do missionário, de autodeterminação dos povos indígenas e do diálogo religioso e cultural entre religiões e culturas diferentes. A monocultura eclesial contradiz muitas declarações sobre a equidistância da Igreja diante das diferentes culturas. Uma Igreja realmente inculturada entre os indígenas — inculturada nos seus ministérios, sacramentos e teologias — mostraria de fato que “o Evangelho, e conseqüentemente 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 à circuncisão da civilização ocidental e onde o respectivo povo indígena deseja a

atuação missio-nária 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 de ampliar o espaço de sua tenda, sem perder suas raízes. “Alarga o espaço da tua tenda (...), pois há de transbordar!” (Is 54,2s)

**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

## DISSERTAÇÕES E TESES DEFENDIDAS

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

*Dissertação de Mestrado em Dogmática com concentração em  
Estudos Bíblicos*

*José Luis 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 reclamações 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-alemão 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 pôde ser enriquecido; que a “crise na participa-