

- Monferrato: 1994.
- PASTOR, F.A. El discurso del método en teología. *Gregorianum* 76/1 (1995) p. 69-94.
- POZZO, G. Metodo in teologia sistematica. In: *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi: 1990, p. 724-735.
- RAHNER, K. Gotteserfahrungen heute. In: *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts*, München, Zürich: 1994, p. 64-68.
- *Scienza e fede cristiana*, Roma: 1984.
- *Dio e rivelazione*, Roma: 1981, p. 13-57.
- RICHARD, P.- ELLACURÍA, I. Pobreza/Pobres. In: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: 1993, p. 1030-1057.
- RICHARD, P. Nossa luta é contra os ídolos. In: *A luta dos deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, São Paulo: 1985, p. 9-66.
- Teología en la teología de la liberación. In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de de la teología de la liberación* (I), Madrid: 1990, p. 201-226.
- SEGUNDO, J.L. Libertad y liberación. In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de de la teología de la liberación* (I), Madrid: 1990, p. 373-391.
- Revelación, fe, signos de los tiempos. In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de*
- de la teología de la liberación* (I), Madrid 1990, p. 443-466.
- SOBRINO, J. Espiritualidad y seguimiento de Jesús. In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de de la teología de la liberación* (II), Madrid: 1990, p. 449-476.
- *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: 1992.
- SOUZA, M. B. O reencanto da vida – um começo de conversa sobre espiritualidade. In: *Espiritualidade e mística*, São Paulo: 1998, p. 13-50.
- SUNG, J. M. *Experiência de Deus: ilusão ou realidade*, São Paulo: 1998.
- TAMAYO, J. J. *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid: 1994.
- VALADIER, P. *Catolicismo e sociedade modernas*, São Paulo: 1991.
- VILANOVA, E. Teología. In: *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: 1993, p. 1318-1327.
- WICKS, J. *Introduction to Theological Method*, Casale Monferrato: 1994.

Pe. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves é Doutor em Teologia Dogmática. Rua Cônego Cipriano de Oliveira, 305 - 13369-000 - Limeira (SP) Fax: (019) 4517492; Tel.: (019) 4419764; E-mail: paselogo@widesoft.com.br

PRESEÇA INDÍGENA NAS CEBs

APRENDIZADO, DIÁLOGO, SOLIDARIEDADE

Pe. Dr. Paulo Suess

“É mais fácil desintegrar um átomo que um preconceito.”
(Albert Einstein)

Como olhamos para o mundo dos Outros? É possível olhar para o mundo com os olhos de uma outra pessoa? Sendo adulto, olhar para o mundo com olhos de criança? Sendo sadio, com os olhos de um paraplégico? Sendo advogado ou fazendeiro, com os olhos de um sem-terra ou morador de rua? É possível que o Brasil e as CEBs olhem para o Brasil com os olhos dos povos indígenas?

Parece que é impossível, porque o olhar de uma pessoa é não somente guiado pela razão e por informações, mas marcado também pela emoção e, sobretudo, pelo sofrimento. Podemos estudar a história dos povos indígenas. A sua situação atual, podemos racionalmente analisar. Mas seu sofrimento e suas emoções nunca vamos sentir. A experiência que não fizemos, não podemos substituir pela imaginação, por fotografias ou filmagens. Por haver em cada pessoa e grupo humano um sofrimento inexplicável e sentimentos muito próprios, eles sempre são também um mistério uns para os outros. Não somente a Igreja se define como “mistério” (*Lumen gentium*, 1-8); também

os povos indígenas são não só uma incógnita, mas um mistério para as CEBs, a Igreja e a América Latina.

Mesmo não sendo possível olhar o mundo com os olhos do Outro, sempre é possível substituir o olhar frio, distante e mal-informado pelo olhar amoroso e solidário que procura informar-se e pelo diálogo que respeita o mistério do Outro. O diálogo é um processo de aproximação, onde cada um mantém a sua identidade, mas procura entender e respeitar o Outro. Não podemos nos colocar no lugar do Outro, nem substituir seu Olhar. Podemos, porém, aproximar as perspectivas dos nossos olhares. Esperamos que isso aconteça neste encontro dos povos indígenas com as pessoas ligadas às CEBs: *aproximação, diálogo, compreensão, laços de solidariedade e construção de perspectivas compatíveis com projetos de vida diferentes.*

1. A MEMÓRIA DE UMA LONGA HISTÓRIA

Quando os povos indígenas olham para o passado do continente ameríndio, não enxergam somente os

500 anos do Brasil ou da América Latina. Enxergam “outros quinhentos”. Não olham para Atenas, Jerusalém ou Roma. Olham, por exemplo, para Tikál, na Guatemala. Lá encontram, no meio da selva, templos em forma de pirâmides dos povos Maya, que desde 2.500 anos a.C. deixaram seus vestígios nesta região. Entre o quarto e o nono século d.C., no tempo áureo de sua cultura, produziram cerâmicas, esculturas, pinturas, uma escrita pictográfica (desenhos) e um calendário que até hoje atrai milhares de pessoas.

Os povos indígenas podem olhar para as culturas de Tlatilco (México, 1.000 anos a.C.), de San Agustín (Colômbia, 6.-12. séc. d.C.), para a cultura asteca de Tenochtitlan, que está na origem da cidade de México, fundada em 1.325 d.C. Podem olhar para Tahuantinsuyu, o império dos Inca, que se consideraram filhos do sol. Seu império se estendeu do Equador até o Chile e emergiu de uma confederação inter-étnica, a partir de 1.150 d.C. Mas podem olhar, também, para a arte cerâmica das grandes civilizações de Marajó, de Santarém, do Tapajós da Amazônia Brasileira. A urna funerária marajoara nos conta da fé destes povos numa vida além da morte. Os povos indígenas podem orgulhar-se também da profunda religiosidade, espiritualidade e festividade da cultura guarani. Podem orgulhar-se dos seus shamans e pajés, dos seus guerreiros, santos e heróis.

Quem vem das Américas – antes de sua conquista – tem uma longa história para contar. No sítio arqueológico de **Monte Verde**, no Chile, encontram-se vestígios de uma cultura de índios caçadores que lá viveram entre 12.500 e 30.000 anos atrás. Mas não precisamos ir até Monte Verde ou até a Patagônia, no extremo sul da Argentina, onde se encontram vestígios culturais de cerca de 13 mil anos. Basta ir para os sítios de **Pedra Pintada**, na Amazônia (entre 11.200 e 10 mil anos), **Pedra Furada**, no Piauí (entre 14.300 e 45 mil anos) ou **Lagoa Santa** (Município de Pedro Leopoldo), em Minas Gerais (12 mil anos), onde foram encontrados vestígios dos primeiros habitantes deste continente, além de fósseis de ursos, elefantes, lhamas e tigres.

De onde vieram esses primeiros habitantes da Ameríndia? Provavelmente vieram da Ásia pelo estreito de Bering (entre Alasca e Sibéria), em três ou quatro diferentes ondas migratórias. Existe também a remota possibilidade de uma vinda por mar, pelo Oceano Pacífico, em cujas ilhas moravam navegadores experientes. Se a ancestralidade ou a árvore genealógica é considerada um sinal de nobreza ou escolha divina, como na Bíblia ou no mito de origem de muitos povos, certamente os povos indígenas poderiam ser mais respeitadas em nosso país e continente.

O passado histórico dos povos indígenas envolve muitas **incógnitas**, **mistérios** e até **ignorância**. A in-

cógnita envolve fatos que até hoje não sabemos cientificamente. O mistério é o segredo encantador que envolve um grupo humano e que não podemos, nem queremos desvendar. A ignorância envolve a indiferença e a má vontade daquele que “nem quer saber”. Na América Latina existe muita ignorância frente aos povos indígenas. E nas CEBs, certamente, emerge a pergunta: “Por que nunca nos contaram essa história?” Ou melhor: “Por que nos esconderam essa história na Escola Primária, no Curso Colegial e até na Universidade? Por que a história oficial do Brasil começa em 1.500 d.C., com o chamado descobrimento e com a conquista?”

A maior parte da história dos povos indígenas não faz parte da história do Brasil. Os livros oficiais consideram a história do continente antes de Colombo e Cabral como “pré-história”. Quando uma pessoa casa, damos com 25 anos, e recebe um nome novo, a vida anterior ao casamento faz parte de sua identidade. Com a conquista européia, as terras descobertas pelos conquistadores e colonizadores receberam nomes novos. Brasil recebeu, num primeiro momento, o nome “Terra de Santa Cruz”, mas logo se sobrepôs o inte-

resse comercial à empresa da evangelização. E a terra recebeu seu nome do primeiro produto do qual seus habitantes foram desapropriados, o pau brasil. Mas, o tempo anterior à “exportação” do pau brasil faz parte da identidade desse território e de uma parcela significativa de sua população. O que significam 500 anos de Brasil contra 12 mil anos de Lagoa Santa ou 40 mil anos de Abya Yala?

2. AS TRÊS AMÉRICAS

Convivem hoje, no continente americano, três américas culturalmente muito diferentes: a América do Norte (basicamente de fala inglesa e francesa), a América Latina (de fala espanhola e portuguesa) e a Ameríndia (de mais de 600 línguas). Estas três Américas – os 293,1 milhões não-indígenas da América do Norte, os 410 milhões da América Latina e os 45 milhões da Ameríndia – mal se conhecem a si mesmo e se desconhecem entre si quase por completo¹.

Por não conhecer a história da Ameríndia, a América Latina tampouco conhece a sua própria história. Por desconhecer a história e cultura do povo yanomami, guarani, kaingang e de tantos outros povos indígenas, o Brasil desconhece também a sua própria história e cultura. Na Bíblia, o

¹ População total da América do Norte (Estados Unidos com 266 e Canadá com 30): 296 milhões.

conhecimento mais profundo é chamado **amor**. O Brasil, como um todo, não só não ama os povos indígenas. Tampouco ama a si mesmo. A presença dos povos indígenas nas CEBs pode ser vivida como um estímulo para a nossa **auto-estima** como brasileiros e latino-americanos. Pode ser vivida também como uma oportunidade de estender o nosso abraço a todos os povos indígenas, marcados pelo sofrimento causado por nossos antepassados e nossa sociedade contemporânea.

Na América Latina, após cinco séculos de colonização, migração e mestiçagem entre europeus, indígenas e africanos, existem sociedades majoritárias com algumas afinidades culturais. Em conjunto, aproximadamente 260 milhões têm o espanhol e 150 milhões o português como língua materna. Representantes desses 410 milhões de latinos ou ibero-americanos formam os governos. Em seus respectivos países, exercem o poder

econômico e são os representantes religiosos qualificados da Igreja Católica (bispos, padres, religiosos/as).

A outra América, a Ameríndia, é constituída por cerca de 45 milhões de descendentes dos povos indígenas, dos quais vivem cerca de 3 milhões na América do Norte e 42 milhões na América Latina. Mas nós podemos igualmente afirmar que os habitantes da América do Norte e da América Latina vivem no território da Ameríndia. Para o propósito do encontro das CEBs, podemos limitar a nossa reflexão à América Latina e à Ameríndia, onde, portanto, convivem 410 milhões de latino-americanos com 42 milhões de ameríndios. O território brasileiro, que faz parte dessa América Latina, hoje é habitado por 330 mil indígenas e 150 milhões não-indígenas². No Brasil a presença indígena (0,22%) é menor que nos Estados Unidos (0,9%) e menor que na América Espanhola (13,9%).

² A população indígena representa - nas Américas 6% sobre a população não-indígena (45 milhões indígenas e 703,1 não-indígenas), - na **América do Norte** 1,0% (3 milhões indígenas e 293,1 não-indígenas) - no Canadá 1,7% (0,5 milhões indígenas e 29,5 não-indígenas) - nos Estados Unidos 0,9% (2,4 milhões indígenas e 263,6 não-indígenas) - na **América Latina** (América Espanhola e Portuguesa) 9,3% (42 milhões indígenas e 410 não-indígenas) - na América Espanhola 13,9% (41,67 milhões indígenas e 260 milhões não indígenas) - na América Portuguesa (Brasil) 0,22% (330 mil indígenas e 150 milhões não-indígenas). Outros dados básicos e estatísticos encontram-se no anexo ao texto-base do IX Encontro Intereclesial, de 1997 ("Memória Indígena").

Os territórios da Ameríndia hoje, muitas vezes, são chamadas terras de Abya Yala. Abya Yala significa, na língua dos Kuna do Panamá, "terra em plena maturidade". "Abya Yala" e "Ameríndia" apontam para um projeto indígena pluri-étnico e alternativo no interior das Américas, para a utopia de novas relações, onde as pessoas e a própria terra são parceiros, não objetos de dominação. Tanto os "500 anos" como o "terceiro milênio" são, de início, referenciais históricos dos colonizadores; referenciais, porém, que interferiram profundamente na história dos povos indígenas e mudaram os seus projetos. Por causa disso, não podem ignorá-los.

3. INTERFERÊNCIA COLONIAL

Olhar para a "interferência colonial" não significa fazer arqueologia. Hoje, a chamada globalização nos confronta com fenômenos muito semelhantes à colonização do século XVI. As bandeiras da colonização - redução, integração e imitação - se tornaram também, de modo mais sofisticado, bandeiras políticas no mundo globalizado. Para incorporar os povos indígenas ao projeto colonial, conquistadores e colonizadores tentaram destruir as culturas destes povos e reduzir suas diferentes histórias a *uma* pré-história insignificante. Para os conquistadores, a história dos povos indígenas começou com a con-

quista. No plano cultural, **redução** da diversidade dos povos indígenas, **integração** ao projeto colonial e **imitação** da cultura dos conquistadores foram os caminhos impostos em troca de sobrevivência física. Muitos povos não aceitaram assentar sua vida neste tripé e foram massacrados. Os 45 milhões de indígenas das Américas de hoje nos perguntam sobre outros 45 milhões, vítimas de genocídio e etnocídio. No início da conquista, o continente americano foi habitado por 90 milhões indígenas.

Na Carta de Pero Vaz de Caminha, que informa sobre o "descobrimiento do Brasil" pela metrópole portuguesa, a notícia mais elogiosa sobre os índios é que eles fazem tudo "como nós". Assistiram à Missa celebrada por Frei Henrique de Coimbra "como nós"; na hora do Evangelho se ergueram todos em pé com as mãos levantadas "como nós"; depois se ajoelharam "como nós". "Tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos".

Hoje, graças a Deus, os povos indígenas não fazem mais tudo "como nós". Por isso, as sociedades latino-americanas os consideram muitas vezes "rebeldes", "atrasados", "preguiçosos". Querem reduzi-los a operários, agricultores, minorias (japoneses, por exemplo), crianças tuteladas, silvícolas ou bárbaros. "Comida de índio" até hoje não é a melhor comida no Brasil. "É mais fácil desintegrar

um átomo que um preconceito”, disse Albert Einstein. Memória e olhar dos povos indígenas mostram a outra face do Brasil “berço esplêndido”; mostram o Brasil da violência e do preconceito, desde suas origens. Preconceito contra os 5 a 8 milhões de indígenas que habitavam o território brasileiro no início do século XVI. Preconceito contra os 4 milhões de africanos, que entre 1550 e 1850 foram trazidos ao Brasil como escravos. Preconceito contra os 5 milhões de imigrantes que substituíram entre 1850 e 1950 a mão-de-obra escrava no país. A construção da nossa identidade como nação, povo e Igreja não se pode pensar sem a contribuição e presença dos povos indígenas. Eles nos ajudam a rever nossa história e redefinir conceitos e pré-conceitos, que aprendemos nos livros escolares. Os povos indígenas apontam, segundo os bispos brasileiros, para uma evangelização bem intencionada, porém, “acompanhada pela injustiça e por ações antievangélicas”³. A evangelização dos povos indígenas envolve a construção de um Brasil pluricultural, onde o projeto de vida de todos, sobretudo dos pobres, é prioridade política e a razão da nossa presença eclesial e da nossa esperança.

³ CNBB, *Rumo ao novo milênio*. Projeto de evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000. São Paulo: Paulinas [Documentos da CNBB, 56], 1996, n. 36, tb. 34s.

4. O JUBILEU ENQUANTO MISSÃO

Dois mil anos de Cristianismo, 500 anos da chegada dos colonizadores, 25 anos das CEBs. Que jubileu celebraremos?

As comemorações do ano 2000 encontram, para os cristãos, a sua inspiração na tradição bíblica, onde o “ano sabático” – celebrado de sete em sete anos (cf. Ex 23.10s) – e o “ano jubilar” — comemorado de sete em sete “anos sabáticos”, portanto, de 50 em 50 anos (Lv 25,10) — significavam a libertação dos escravos, o perdão das dívidas e a recuperação da posse da terra. “Uma das conseqüências mais significativas do ano jubilar era a geral ‘emancipação’ de todos os habitantes carecidos de libertação. Nessa ocasião, todo israelita voltava à posse da terra de seus pais, se eventualmente a tivesse vendido ou perdido” (*Tertio Millennio Adveniente* 12). Semelhante aos povos indígenas, Israel compreendeu que “não podia ser privado da terra de modo definitivo, porque esta pertencia a Deus” (*ibid.* 12).

Depois da divisão de sua terra (Reino do Norte e Reino do Sul) e depois de sua expulsão, o povo de Israel no exílio e no cativeiro não perde

a esperança de que um dia Ihe seja feita justiça. “Faço aproximar a justiça que prometi; ela não está longe. E a libertação que predisse não tardará” (Is 46,13). No Antigo Testamento, justiça e libertação estão vinculadas ao território que garante a vida do povo.

Também no Novo Testamento, a justiça é uma prioridade absoluta. A missão de Jesus de Nazaré se resume na prática da justiça. No início de sua vida pública, Jesus retoma, na sinagoga de Nazaré, a meta do ano jubilar e declara um “ano de graça do Senhor para os pobres”. O anúncio da boa nova aos pobres, a libertação dos cativos, a reparação das devastações seculares (Is 61.4), o perdão das dívidas dos pobres e o pagamento das dívidas dos ricos que permite a recuperação da posse da terra e a redistribuição das riquezas da terra.

tudo isso significa razão suficiente para uma grande festa e para uma nova contagem do tempo.

A libertação inspirada no ano jubilar visa a novas relações entre as pessoas, novas relações entre Deus e a humanidade e entre a humanidade e a natureza, portanto, também novas relações entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas. No decorrer da história, essas relações foram corrompidas. Os primeiros destinatários e colaboradores da evangelização na Terra de Santa Cruz foram os povos indígenas. Acolheram essa primeira evangelização “desarmados” e “dançando”. Gratuitamente ajudaram a erguer a primeira cruz⁴.

Novas relações precisam atitudes de penitência. As CEBs podem resgatar o rosto de um novo cristianismo. Novas relações podem ser ensaiadas no X Intereclesial. Precisamos,

⁴ A primeira Missa, celebrada por Frei Henrique de Coimbra, Pero Vaz de Caminha descreve assim: “Enquanto assistíamos à missa e ao sermão, estaria na praia outra tanta gente (...), com arcos e flechas (...). E depois de acabada a missa, quando sentados nós escutávamos a pregação, muitos deles se levantaram e começaram a tocar corno ou buzina, saltando e dançando por um bom tempo.” — Quando lá chegamos, estavam na praia sessenta ou setenta deles, desarmados, sem flechas e sem nada (...); e misturaram-se todos de maneira tal conosco, ao ponto de alguns nos ajudarem a acarretar lenha e a transportá-la para os batéis. E lutavam como os nossos, tomando nisso grande prazer. Enquanto cortávamos lenha, dois carpinteiros faziam uma grande cruz de um pau que ontem se cortara especialmente para isso. Muitos deles vinham ali estar junto aos carpinteiros.(...) A conversação deles conosco era já tanta que quase nos estorvavam no nosso trabalho.” *Apud* CASTRO, Silvio (ed.). *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 83, 91.

realmente, “remarcar o preço” das nossas relações humanas. Esta “re-marcação” ou “re-significação” das relações humanas, inauguradas por Jesus Cristo, gira em torno dos três eixos da *gratuidade* (partilha), *proximidade* (encarnação, inculturação) e *universalidade* (não-exclusão de ninguém além das fronteiras de sangue e etnia).

Na compreensão cristã, tudo é marcado pela **gratuidade**. A criação, a redenção, a partilha do pão e a doação da vida são expressões desta gratuidade. Alguém poderia objetar que essa gratuidade é, apenas, como em Israel o “ano jubilar” meta ideal, e que a história do cristianismo na América Latina prova o contrário. Sendo assim, a **reciprocidade real** das religiões indígenas não seria melhor que a **gratuidade ideal** dos cristãos?

Não se trata de algo “melhor” ou “pior”. Mas devemos olhar com realismo para a história e a cultura dos diferentes povos. No diálogo, todos somos aprendizes e mestres. Quem conhece a cultura do povo Tukano, por exemplo, sabe que simplesmente não faz parte da proposta religiosa de um Tukano do Rio Negro/AM de dar a sua vida por um Maku. Um Tukano, culturalmente, olha com ares de superioridade para um Maku. Mas, olhando para a história dos “500 anos” vejo, por exemplo, no século XVII, no meio de muita ambivalência e covar-

dia, os jesuítas expulsos de São Paulo, não porque defenderam outros jesuítas, mas porque defenderam a liberdade dos índios; vejo, entre muitos outros missionários e missionárias, também o salesiano Rudolfo Lunkenbein e o jesuíta Vicente Cañas, assassinados porque defenderam as terras indígenas.

A partir de sua fé, as CEBs e os cristãos em geral têm muito a conversar com os povos indígenas, não sobre a substituição de seu universo religioso, mas sobre sua radicalização. Temos muito a dialogar uns com os outros sobre a radicalização e complementação de todas as nossas crenças e vivências religiosas. Quando um Xavante é capaz de dar a sua vida por um Bororo ou um índio do nordeste que até já perdeu a sua língua, quando um Tapirapé dá sua vida por um Carajá, um Tukano por um Maku, quando uma comunidade de base defende o território de um povo indígena vizinho, então a missão “deu certo”, então o “jubileu” aconteceu no meio de nós. Fortalecendo a causa indígena, a CEB se fortalece. Amplia a sua tenda.

A causa indígena tem uma dimensão que vai muito além do espaço “local” ou “regional”. Ela tem uma **dimensão universal** que nos faz questionar objetivos e prioridades da ciência, da política, da economia e da nossa própria visão do mundo. Os povos indígenas, cujos territórios,

muitas vezes, foram cortados por fronteiras de estados nacionais, nos ajudam não somente a pensar nossa identidade, mas também a relativizar nossas fronteiras e repensar nossa missão evangélica enquanto missão “sem fronteiras”. A globalização das relações culturais com os respectivos desdobramentos econômicos, políticos e ideológicos reclama, além do aperfeiçoamento de cada mundo específico, códigos de compreensão e ação em comum para combater os flagelos transculturais da fome, da violência, do desemprego e da exclusão.

Aos povos indígenas não interessa uma visão “arqueológica” ou “doméstica” dos 500 anos. Essa leitura é explorada por setores que invocam inimigos virtuais do país para reclamar fronteiras mais seguras e para propor projetos como o “Calha Norte” e o “Sivam”. A leitura doméstica dos “500 anos” é explorada por políticos de inspiração populista e nacionalista. Os 0,2% indígenas no interior da população brasileira, não têm força eleitoral para garantir seus interesses básicos nas câmaras parlamentares. A causa indígena só pode, democraticamente, ser defendida através de alianças e pactos de solidariedade. Na sociedade em que vivemos, “amar”

ou “defender” os povos indígenas não é algo óbvio. A defesa dos povos indígenas não é “uma paixão nacional”. Da sensibilização “depende (...) a tomada de consciência de um maior número de pessoas. É necessário assegurar a formação desta base popular para obter um aumento da ajuda pública dedicada ao desenvolvimento e à transformação das *estruturas de pecado*”⁵. Mas essa solidariedade há de ser construída além de fronteiras étnicas e nacionais. Foi sobretudo a movimentação e vigilância da opinião pública internacional que, até hoje, garantiu a demarcação de terras indígenas, como, por exemplo, a terra do povo yanomami.

Essa solidariedade internacional, porém, também tem um retorno. A diversidade das culturas indígenas nos faz perceber que o mundo não é tão globalizado e globalizável como, às vezes, lamentamos. Proximidade regional e alerta universal se complementam. O projeto indígena significa resistência contra o projeto de uma humanidade em profunda crise consigo mesma e com a natureza. A questão indígena é como um sismógrafo que registra os abalos globais do projeto da humanidade.

⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO “COR UNUM”. *A fome no mundo*. Um desafio para todos: o desenvolvimento solidário. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 81, n. 52.

5. TERRA À VISTA

Um dos problemas fundamentais dos povos indígenas é a ameaça de suas terras. Essa terra não é apenas um “meio de produção”. É o lugar da memória coletiva do povo, da sua história, do seu lazer e trabalho, onde celebram os seus rituais de vida e de morte. Ao conscientizar as comunidades sobre o valor simbólico e sobre a situação real das terras indígenas, as CEBs podem contextualizar a tradição bíblica. As sociedades indígenas distinguem-se da sociedade brasileira, essencialmente, pela questão da terra: pela origem da sua apropriação (posse primária, não-compra), pelo uso prático (subsistência), estrutural (propriedade coletiva) e pela visão religiosa (terra sagrada).

Para os povos indígenas, todas as questões parciais de sua libertação e resistência convergem para a questão da terra: as questões políticas, sociais, econômicas e religiosas. Por isso, a luta pela terra é o lugar privilegiado de sua evangelização integral. O alcance da luta indígena pela terra vai muito além de meras reivindicações étnicas. Trata-se da instauração de uma nova lógica nas relações sociais e ecológicas da humanidade.

Vida e identidade dos povos indígenas estão estreitamente vinculadas à sua terra, enquanto território físico e ao seu território mental e/ou ideológico, enquanto cosmovisão. A con-

quista do continente ameríndio está estruturalmente marcada por toda espécie de violência contra estes dois territórios de seus habitantes, contra suas terras e suas culturas, contra sua vida física como povos e contra suas cosmovisões e seus projetos históricos, codificados em suas culturas. A Constituição Brasileira, de 1988, garante alguns direitos fundamentais aos povos indígenas, como lhes promete, no prazo de cinco anos, a demarcação de suas terras. As promessas da Constituição como tantas outras não foram cumpridas pelo governo. O X Intereclesial pode desencadear uma ampla conscientização em torno da realidade e dos direitos constitucionais dos povos indígenas e da demarcação de suas terras.

A comemoração dos “500 anos” nos insere no século XXI. No final do século XX, os povos indígenas estão politicamente mais conscientes e melhor organizados que algumas décadas ou alguns séculos atrás. Mas, ao mesmo tempo, estão mais ameaçados. Estão definitivamente “descobertos” por Radam e Sivam. O futuro dos povos indígenas é possível; porém, não está fatalmente garantido, nem pela fuga ou pelo êxodo, nem por esconderijos na mata atlântica ou amazônica, nem exclusivamente pela própria força. A vida mutilada dos pobres, dos excluídos e dos outros é sempre um indicador de que o conjunto todo das relações sociais preci-

sa ser mudado. Não existem soluções meramente indígenas. A luta pela demarcação das terras indígenas faz parte da luta do Movimento dos Sem-Terra, do Povo da Rua e das lutas dos oprimidos mundo afora.

Como defender a causa indígena, além do imediato, numa perspectiva do século XXI? A memória indígena, aquém e além dos 500 anos, é um registro de resistência, uma fonte de esperança e uma chave de leitura para compreender o Brasil “moderno”. Os povos indígenas têm contribuições importantes para a vida das futuras gerações. A “causa indígena” aponta não só para a assunção radical das promessas do “ano jubilar, mas também para a realização das conquistas da modernidade. A defesa dos povos indígenas não pode ser feita através de um projeto politicamente pré, pós ou extramoderno, saudosista, sectário ou conservador. Para a causa indígena, a modernidade não é um “modismo” ou uma “onda”. A perspectiva de vida dos povos indígenas abre novos horizontes no interior e através das conquistas da modernidade. A modernidade ensinou a ser adulto, historicamente responsável, democrático e crítico; crítico com as autoridades, com discursos lisos, com nossas próprias tradições e, inclusive, com a modernidade e suas promessas. A modernidade nos fala de direitos humanos universais, que permitem defender os direitos sociais de povos,

grupos humanos e indivíduos e sua diversidade de visões do mundo e projetos de vida. Não deixemos romper a modernidade nas mãos dos latifundiários do capital, da terra e dos meios de comunicação! Os povos indígenas são, junto com muitos outros setores sociais, não primeiramente vítimas da modernidade, mas vítimas da regressão à pré-modernidade e barbárie. Arcaicas são as estruturas políticas, que causam a fome do Nordeste, não os nordestinos que recorrem aos supermercados. Arcaica é a estrutura latifundiária do país, não o Movimento dos Sem-Terra. Arcaica é a “lei do mais forte”, que permite a invasão das terras indígenas. Arcaica é, por exemplo, a invasão do território dos Xucuru (município de Pesqueira/PE), por 181 fazendas, confinando os 7.500 indígenas em 2 mil hectares. Arcaico é o assassinato de seu líder cacique Francisco de Assis Araújo, o Chicão, na madrugada de 20 de maio de 1998. Arcaico foi o assassinato do líder pataxó Galdino Jesus dos Santos, na madrugada de 20 de abril de 1997. “Brincadeira” declarada por alguns jovens de Brasília, que derramaram gasolina sobre seu corpo e o incendiaram. Acharam que era um mendigo. Podia ter sido um lavrador, um sem-terra, uma mulher sem teto, um negro. Arcaico é justificar o sofrimento do pobre.

Os povos indígenas reivindicam o sonho da modernidade e suas promessas de:

- um mundo historicamente construído através de movimentos sociais; a historicidade nos permite evitar idealizações, tanto do mundo indígena como do mundo missionário, pois a integridade do evangelho não garante a integridade da ação histórica dos evangelizadores;

- um mundo onde as transformações não sejam gerenciadas por favores do Príncipe, mas pela participação democrática de todos os segmentos da sociedade, sobretudo das minorias, dos excluídos e dos historicamente não representados em nossas casas legislativas;

- um mundo plural de cosmovisões e ideologias que assumam a diversidade simétrica de projetos de vida compatíveis (solidariedade com os diferentes e reconhecimento da alteridade);

- um mundo onde a "biodiversidade", a alteridade reconhecida, represente uma arma de resistência contra a mimesis da globalização;

- um mundo que garanta a autonomia e o protagonismo dos povos contra todas as espécies de tutela, paternalismo, coletivismo obrigatório ou dirigismo autoritário; as CEBs não pensam *pelos* povos indígenas, mas pensam *nos* povos indígenas e *com* os povos indígenas;

- uma humanidade que – ao se responsabilizar pelo futuro das gerações – zele pelo Planeta Terra e onde as terras sejam confiadas àqueles que nela trabalham.

O Brasil com memória indígena não olha de Portugal para as "Índias Ocidentais", nem da Europa ou do mundo nordatlântico para América Latina, enquanto potência do mercado mundial. Não nos enxergamos com os olhos dos conquistadores. Não queremos fazer parte do Primeiro Mundo, mas de um mundo justo. O Brasil das CEBs, dos povos indígenas, dos pobres e dos excluídos está olhando para os confins do mundo, sonhando um mundo sem fronteiras, sem preconceitos e sem dominação. A violência contra os povos indígenas não tem a fatalidade de uma estrela cadente. Ela é historicamente construída e pode ser politicamente interrompida. Entre o silêncio e o grito, a esperança cresce e a luta continua.

Pe. Dr. Paulo Suess é coordenador do Departamento de Pós Graduação em Teologia Dogmática com Concentração em Missiologia da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção.

A IMPORTÂNCIA DO CAPÍTULO 19 DE SÃO MATEUS PARA A TEOLOGIA MORAL

Altimira de Sampaio Pinto Saraiva

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo destacar a importância do capítulo 19 do Evangelho de São Mateus para os estudos da Teologia Moral.

Num primeiro momento, situou-se o capítulo 19 dentro do evangelho de São Mateus verificando, de início, sua importância eclesiológica e, em seguida, as orientações morais que esse evangelho apresenta e que devem ser vividas por todos os cristãos que almejam a santificação.

A motivação para a escolha e estudo desse capítulo deveu-se à análise de duas obras de sua Santidade, o Papa João Paulo II. A primeira obra pesquisada foi o livro *Ele os criou homem e mulher*, da Editora Duas Cidades. Essa obra é uma compilação das reflexões proferidas pelo Papa durante as audiências gerais de setembro de 1979 a abril de 1980 as quais visaram preparar o sínodo dos bispos, cujo tema foi a "A Família cristã". A segunda obra é a *Encíclica Veritatis Splendor*, que embora sendo cristã, serve para todos os homens e mulheres do nosso tempo, pois, todos que buscam a verdade e a justiça estão "alinhados" com Cristo.

As duas obras têm, no capítulo 19 de Mateus, sua fundamentação bíblica para as orientações no campo da Teologia Moral. Elas permitem recolher os conteúdos essenciais da Revelação do AT e do NT sobre o agir moral.

Em sua reflexão moral, a Igreja sempre teve presente a Palavra de Cristo, que ao falar a seus discípulos, vai sempre às Escrituras como fonte viva e fecunda de sua doutrina moral. Ancorada também nos ensinamentos bíblicos, a Igreja ensina sobre as verdades morais e sobre o agir moral que, para ela, é agir agradável a Deus.

Esse trabalho ganha importância, à medida que nosso campo pastoral é o Movimento das Equipes de Nossa Senhora, que tem como carisma a santificação do casal e, consequentemente, da família. Assim sendo, tudo o que se refere ao comportamento moral dos homens e das mulheres é, para nós, de fundamental importância e interesse.

Também ganham relevância, para esse trabalho, as palavras proferidas pelo Santo Padre que reconhece o valor do Movimento das ENS, fazendo publicar no jornal *L'Osservatore*