

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**ENTRE O DISCURSO E A PRÁTICA:
O Conselho Indigenista Missionário e os desafios da Inculcação da fé**

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Dissertação de Mestrado

2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

**ENTRE O DISCURSO E A PRÁTICA:
O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO E OS DESAFIOS DA
INCULTURAÇÃO DA FÉ**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião como requisito
parcial à obtenção do título de
mestre em Ciência da Religião por
MARIA CECÍLIA DOS SANTOS
RIBEIRO SIMÕES
Orientador: Prof. Dr. Volney José
Berkenbrock

Dissertação defendida e aprovada em 03 de agosto de 2005, pela banca constituída por:

Presidente: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Titular: Prof. Dr. Celso Pinto Carias

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Aos meus pais,
eternos mestres.

AGRADECIMENTOS

Ao concluir esta dissertação desejo expressar sincero agradecimento:

À Capes, pela concessão da bolsa de mestrado que permitiu a dedicação ao curso e à pesquisa.

À Banca Examinadora.

Ao professor Volney Berkenbrock, pela orientação, pelo incentivo e pelas valiosas sugestões.

Aos missionários do Regional Leste do CIMI e em especial aos membros da Equipe Maxakali, pela abertura e preciosa colaboração.

À Dom Franco Masserdotti, pelo acolhimento, atenção e incentivo.

Aos Maxakali, pela acolhida sempre alegre.

Às professoras Bárbara Simões Daibert e Joana Angélica Francischetti Ferreira , pela atenção na revisão e correção do texto.

Agradeço ainda aos meus sobrinhos, Robson e Mirian, aos meus irmãos, Teresa, Frederico, Bárbara, Ana Carmen e Júlio, grandes amigos, e aos meus amigos, não menos irmãos, pela força e compreensão. Ao Cláudio, por todo carinho e paciência. E, especialmente, aos meus pais, pelo apoio e dedicação contínuos ao longo da minha formação.

O macaco viu um peixe dentro da água e teve pena dele: “Coitado, esse peixe vai morrer afogado!” Então o macaco foi lá e tirou o peixe da água para salvá-lo. Como o macaco vive fora da água, acha que um bom peixe também só pode ser feliz fora da água. Tirou o peixe da água e jogou no chão para salvá-lo. Quando, depois dos primeiro pulos, o peixe morreu, o macaco disse: “Que falta de sorte! Mas se tinha de morrer, então ao menos nesta terra boa e não naquela água fria...”.

Conto Popular

RESUMO

No Brasil, pouco após o Concílio Vaticano II, a prática missionária junto aos grupos indígenas passou a ser direcionada pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criado em 1972. O CIMI formalizou dentro da Igreja Católica uma pastoral específica para a evangelização dos povos indígenas, assumida em um sentido mais amplo do que até então vinha sendo praticada, através da “inculturação da fé”. Entendida como um encontro entre a fé cristã e a cultura, a prática da inculturação direciona hoje o trabalho missionário do CIMI. A conversão não é mais o objetivo fundamental do missionário, que se direciona agora para o diálogo e o reconhecimento da mensagem cristã – de amor e solidariedade – no seio das culturas indígenas. Tendo em vista esse contexto, a questão central da dissertação é a prática da inculturação da fé nas aldeias, através do entendimento de como o missionário se posiciona frente às novas discussões dentro da igreja. Para tanto foi realizado um estudo de caso com os missionários da Equipe Maxakali - Regional Leste do CIMI através de trabalho de campo e de entrevistas sistemáticas.

ABSTRACT

In Brazil, after the Council Vatican II, the catholic missionary practice with the indigenous groups started to be directed by the Missionary Indigenist Council – CIMI, founded in 1972 and became an organ of the National Conference of Brazilians Bishops – CNBB. CIMI formalized in Brazilian Catholic Church a specific department for the Gospel workship with the indigenous, assumed in a wider sense than had being practiced until there, through the concept of “inculturation of the faith”. Understood as an encounter between the Christian faith and the cultures, the inculturation practical conduces the missionary work of CIMI today. The missionary's fundamental objective is not actually the conversion, but the religious dialogue and the recognition of the Christian Gospel seeds – of love and solidarity – in the indigenous cultures. Viewing that context, this dissertation proposes to analyse the promotion of the inculturation practical in the indigenous groups, through the understanding of how is the missionary's position about the new discussions inside the Catholicism. In this sense, a case study was accomplished with Christian missionaries uncharged with Maxakali group, through fieldwork and systematic interviews.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
Capítulo 1: O Conselho Indigenista Missionário	10
1.1 – Histórico de Direcionamentos do CIMI	10
1.2 – O CIMI como perspectiva de Inculturação da fé.....	21
Capítulo 2: A Teologia da Missão no CIMI.....	33
2.1 – Missão em áreas indígenas e Inculturação da fé.....	33
2.2 – Evangelização e Culturas Indígenas a partir de Paulo Suess.....	51
Capítulo 3: A Prática Missionária do CIMI.....	66
3.1 – O Caso Maxakali	66
3.2 – Os desafios da Inculturação da fé.....	78
Conclusão	92
Bibliografia.....	97
Anexos	105

INTRODUÇÃO

Este trabalho nasceu de um mal-estar¹. Trabalhei durante a graduação em um projeto de Iniciação Científica a respeito da atuação missionária ente os Maxakali², e assim, conheci, superficialmente, a proposta do Conselho Indigenista Missionário - CIMI de realizar uma evangelização com os povos indígenas que não fosse violenta ou impositiva e que, ainda mais, não promovesse uma desestruturação no *ethos* cultural dos povos. Foi esse mal-estar que me incitou a adentrar no conhecimento mais profundo da inculturação da fé, e mais ainda, das ações missionárias que envolvem sua prática.

Quando se fala em Nova Evangelização, muitas questões controversas sobressaltam ao pensamento: como é possível articular a mensagem universal do evangelho com as particularidades de cada cultura em que se pretende implantá-lo? É possível apresentar uma nova mensagem religiosa a um povo, sem interferir em sua estrutura cultural-religiosa tradicional? Qual a funcionalidade de uma nova abordagem de evangelização que se propõe a não intervir na religiosidade dos povos? Entre outras questões, estas representam o mal-estar que a teoria da inculturação traz à tona e que, no decorrer deste trabalho procurei analisar através da prática dos missionários do CIMI. Nesta introdução procurarei apresentar o tema e a metodologia utilizada, além de um breve histórico da atuação missionária católica entre povos indígenas no Brasil, enfatizando as mudanças pelas quais passou, a fim de contextualizar melhor o trabalho.

Historicamente, a Igreja na América Latina se caracterizou pela convivência com a política indigenista do Estado – colonial ou nacional – de repressão e desestruturação das culturas indígenas na tentativa de promover a integração destes povos à sociedade envolvente. A denominada Cristandade Colonial³ marcou um período em que a Igreja, através do regime do Padroado, concedeu o direito ao Estado Monárquico de escravizar os índios se estes não se convertessem, legitimando assim a dominação e a chamada “guerra justa” contra os povos nativos. A prática da missão acontecia através das reduções, em sua maioria jesuíticas, que aldeavam os indígenas em determinados espaços limitados, onde eram obrigados a se portar como os membros da sociedade portuguesa, assumindo sua língua, costumes e religião.

¹ Mal-estar, como veremos, é um termo apropriado por Paulo Suess de Sigmund Freud, utilizado para explicar as incompreensões e a reação de desentendimento frente à nova proposta de evangelização e suas conseqüências práticas, objeto central desta dissertação.

² Projeto “Resistência Religiosa Maxakali: defesa cultural ou falha na estratégia de conversão?”, elaborado e desenvolvido pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF durante o ano de 2001.

³ Expressão utilizada pelo historiador e teólogo Riolando Azzi para definir o período colonial brasileiro, marcado pela sacralização do domínio da Coroa.

Submetidos a este regime, muitos dos indígenas acabavam morrendo vítimas de epidemias às quais não possuíam resistência, ou fugindo e retomando suas antigas práticas e costumes culturais e religiosos.

Mesmo com a Independência, e posteriormente, a Proclamação da República, a prática da missão continuou aliada à política indigenista do Estado, com interesses em expropriar terras e riquezas das comunidades indígenas brasileiras. Encabeçaram estas missões diversas ordens e congregações religiosas, tanto masculinas como femininas - dentre elas jesuítas, capuchinhos, salesianos - e ainda algumas organizações envolvendo leigos e clérigos. Assim foi a Operação Anchieta – OPAN, que no início de suas atividades, já na segunda metade do século XX (1969), objetivava retirar as crianças das aldeias para educá-las aos moldes ocidentais, propiciando uma melhor incorporação dos jovens à sociedade nacional.⁴

No início da mesma década de 60, ocorria o Concílio Vaticano II (1962-65), que proporcionou importantes reformulações teológicas e principalmente pastorais, num momento de abertura significativo da Igreja Católica⁵, no que diz respeito à aceitação das diferenças culturais regionais, sobretudo na América Latina. O reconhecimento da liberdade religiosa, a abertura ao diálogo e ao ecumenismo e, principalmente, o reconhecimento da legitimidade de outras religiões enquanto caminhos de fé⁶ foram pontos que indicaram a impossibilidade de sustentar a intolerância, até então característica do cristianismo, em um mundo moderno e plural. A formulação de uma Teologia das Religiões⁷, não dogmática, veio então reforçar a necessidade de uma perspectiva dialogal para a identidade cristã.

Neste contexto, reforçado posteriormente pelas conferências gerais do episcopado latino-americano de Medellín (1968), Puebla (1979) e, principalmente, Santo Domingo (1992), a questão missionária da Igreja também passou por uma revisão, culminando com uma nova compreensão desta atividade, que passaria a privilegiar o diálogo inter-religioso e a inculturação da fé, o que subentenderia abandonar as antigas práticas do anúncio explícito nas culturas. Tendo ultrapassado o significado de outros conceitos como aculturação, que

⁴ RUFINO, Marcos Pereira. A missão calada: pastoral indigenista e nova evangelização. In: MONTERO, Paula (org.). Entre o Mito e a História. Petrópolis: Vozes, 1996. p.163.

⁵ Cabe ressaltar aqui que quando falo em Igreja Católica, tenho consciência da amplitude denotada por este termo e as dificuldade de se falar em “a Igreja”. Estarei me referindo a um “setor” da Igreja, aqui representado pelo CIMI, que luta por uma hegemonia pastoral.

⁶ Para este caso os documentos mais relevantes são: Decreto “Ad Gentes” sobre a atividade missionária da Igreja; Declaração “Dignitatis Humanae” sobre a Liberdade Religiosa e Declaração “Nostra Aetate” sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs. In: VIER, Frei Frederico. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 29^a. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁷ A Teologia das Religiões, em uma perspectiva mais aberta a outros credos, contribuiu significativamente para a aceitação da manifestação de Deus, as chamadas “sementes do Verbo”, em outras culturas e religiões.

subentende o desaparecimento de uma das culturas; transculturação, que seria a troca de elementos culturais e enculturação, que equivale à socialização em um meio, a expressão “inculturação da fé” vem definir aquilo que seria, segundo o teólogo jesuíta Mário de França Miranda, “viver a fé cristã vivendo uma outra cultura”⁸. Na lida com as culturas indígenas, o conceito ganhou força por representar uma nova forma de abordagem do Evangelho entre os grupos, sendo definida por Paulo Suess, também teólogo, como “a articulação do projeto do Reino de Deus com todas as dimensões do projeto histórico-cultural de cada povo”⁹.

No Brasil, pouco após o Vaticano II, a prática missionária em meio aos indígenas passou a ser direcionada pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, órgão criado em 1972 e logo tornado organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. A criação do CIMI formalizou dentro da Igreja Católica uma pastoral especial para a evangelização dos povos indígenas, assumida em um sentido mais amplo do que até então vinha sendo praticada. O discurso missiológico em Seminários e Centros de Formação mudou radicalmente, buscando sempre ressaltar a importância da valorização das manifestações culturais do povo para o qual será levado o Evangelho. Entendida como um encontro entre a fé cristã e a cultura, a prática da inculturação tem direcionado o trabalho missionário. As novas práticas passaram a concentrar-se na abertura teológica à possibilidade de aceitar diferentes credos como meios e caminhos de salvação. Partindo deste pressuposto, a conversão não é mais o objetivo fundamental do missionário, mas esse se direciona para o diálogo e o reconhecimento da mensagem cristã – de amor e solidariedade – no seio das culturas indígenas.

Paulo Suess, assessor teológico do CIMI, defende uma visão bastante dialogal da missão, sustentando que esta deve se direcionar para o diálogo como fim, e não como meio de alcançar a conversão. Assim, a inculturação da fé dar-se-ia através do reconhecimento da mensagem cristã pelo próprio missionário, inculturado em determinado povo. A perspectiva dialogal nasce da prática missionária e da tomada de consciência sobre as dificuldades de fazer conviver a fé cristã e a identidade cultural indígena. Esta visão evita que o missionário venha a se encontrar diante de um impasse religioso-cultural: além de o cristianismo pertencer a um universo distinto ao indígena, a profunda unidade entre religião e cultura impossibilita aos povos o entendimento do cristianismo.

⁸ MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001. p. 41

⁹ SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. Revista Convergência, XXX nº 283. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995. p.297.

Tendo em vista a abertura frente ao conceito de evangelização, a questão que coloco e que permeia o objetivo central deste projeto é a respeito da prática da inculturação da fé, ou seja, discutir este conceito da maneira como é concebido pelos missionários do CIMI, bem como as ações que envolvem sua prática. O ponto central é o posicionamento do missionário frente ao discurso oficial do órgão, que privilegia o diálogo na missão, defendido pelo teólogo Paulo Suess, e é considerado como prática da nova evangelização, além de discutir a maneira como o “mal-estar” afeta o missionário, que, inevitavelmente, está lidando dia-a-dia com uma crise interna ao cristianismo hoje. A questão levantada pretende entender como o missionário se posiciona frente a estas novas discussões dentro da Igreja. Será que está sendo capacitado para que, possuindo disponibilidade pessoal de abertura e acolhimento ao outro, além de fidelidade à sua própria fé e identidade, possa trabalhar a inculturação dentro das aldeias? Sendo o diálogo inter-religioso um desafio ao homem, que necessitará, ao mesmo tempo, abrir-se para o outro e manter sua própria identidade, estará o missionário do CIMI considerando também a inculturação da fé como um desafio semelhante? Indo além, será que o missionário está conseguindo romper com o “mal-estar”, requisito necessário para que se possa trabalhar o diálogo entre as culturas?

Buscando nortear a pesquisa teórica e metodologicamente, bem como enquadrar o pensamento teológico de Suess dentro do amplo contexto do diálogo inter-religioso, entendo que ele se insere naquele grupo que Faustino Teixeira¹⁰ e Jacques Dupuis¹¹ denominam de perspectiva inclusivista, que se caracteriza por ser pluralista e teocêntrica. Em relação às questões indígenas, Suess defende que o paradigma da inculturação propõe uma releitura heurística do cristianismo nas culturas e que somente desta forma esta leitura poderá ser chamada de evangelização inculturada¹². Na prática do diálogo, o missionário não deve levar em conta somente aspectos culturais superficiais, mas sim saber alcançar a estrutura mental autóctone não para expressar, mas para reconhecer no mundo indígena a revelação de Deus. Como, porém, promover um diálogo com culturas historicamente reprimidas, impedidas pelo próprio cristianismo de serem praticadas, rejeitadas enquanto obras de Satanás? Como conhecer religiões que por muito tempo discriminadas passaram a manifestar um caráter secreto na tentativa de evitar a repreensão do colonizador?

¹⁰ Cf. TEIXEIRA, Faustino L. C. Teologia das Religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 37-104

¹¹ Cf. DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 75-88

¹² Cf. SUESS, Paulo. O paradigma da inculturação em defesa dos povos indígenas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). Inculturação: desafios de hoje. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

De acordo com Suess, “a inculturação visa a libertação dos pobres e a libertação só pode ser radical se tiver raízes no contexto cultural de um respectivo povo”¹³, ou seja, ela somente poderá ser dialogal e legítima se promover a vida e a valorização do outro em um sentido amplo e pleno. Por isso, só encontrará validade se partir dos próprios indígenas, para que estes sejam os protagonistas do processo. No intuito de analisar a prática missionária, estarei discutindo se o protagonismo indígena tem sido realmente prioridade na prática da missão.

É importante ressaltar aqui a fragilidade do termo inculturação da fé, que atualmente vem sendo substituído por outros que parecem ser mais completos em sua conceituação, tais como “interculturação” ou “in-religiosação”¹⁴. O uso do termo neste trabalho, no entanto, se dá devido ao fato de ser muito utilizado no discurso sobre a nova evangelização do CIMI, tanto em seu material produzido (jornais, revistas, livros e folhetos) quanto em textos de Paulo Suess e de outros teólogos do órgão.

A presente dissertação apresenta, além da discussão teórica, a análise da prática missionária católica da inculturação da fé junto a grupos indígenas, através do CIMI, sobretudo, no que diz respeito ao papel e à atuação do missionário em meio ao contexto acima exposto. Aqui, encontra-se a motivação principal deste projeto, uma vez que busca estar analisando o discurso missionário juntamente com sua prática. Cabe também ressaltar a importância de um estudo da prática missionária, junto aos Maxakali, que leve em conta os efeitos de um processo inter-cultural e inter-religioso, priorizando o enfoque na atuação do missionário e não nas possíveis reações (ressignificações ou reinterpretções) dos indígenas em questão.

Espero ainda, com este trabalho, atender aos objetivos da linha de pesquisa Religião e Diálogo e da área de concentração Diálogo Inter-religioso, nas quais ele encontra-se inserido dentro do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Espero, outrossim, atender aos interesses do próprio CIMI, uma vez que estará sendo discutida a prática de uma missão que se propõe dar conta de pregar a fé cristã, considerada universal, sem sobrepô-la às particularidades das culturas envolvidas, e assim, proporcionar uma avaliação/diagnóstico da prática missionária da equipe Maxakali e enriquecer o direcionamento na formação dos missionários.

¹³ SUESS, Paulo. Bases para uma missiologia solidária. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 169.

¹⁴ MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001. p.38-39.

O objetivo geral pretendido no decorrer desta dissertação foi, então, esclarecer a linha de ação que a Igreja Católica, através do CIMI - Regional Leste, mais especificamente da equipe Maxakali tem tomado em relação à evangelização indígena dentro de um amplo contexto de discussões teológicas em torno da inculturação da fé. Mais precisamente procurei promover uma análise do discurso adotado pelo CIMI sobre a inculturação da fé, sobretudo através da figura do teólogo Paulo Suess, e dos direcionamentos apontados pelo órgão para que ela seja colocada em prática. Foi ainda objetivo, no trabalho, analisar a atividade missionária no grupo Maxakali, através do trabalho de campo e das entrevistas com os missionários membros desta equipe, bem como a incidência na prática da interpretação das questões teológicas, ou seja, como estão sendo trabalhadas pelo missionário e como este está lidando com as discussões atuais sobre a inculturação da fé.

Busquei responder a estas questões através de um estudo de caso da experiência missionária da Equipe Maxakali, da Regional Leste do CIMI, que trabalha junto ao grupo indígena de mesmo nome. A idéia inicial era realizar um estudo comparativo entre dois diferentes contextos culturais e os respectivos empreendimentos missionários, ambos no estado de Minas Gerais: os Pataxó, cujo idioma oficial é o português e a religião a Católica, com algumas manifestações de reavivamento e reinvenção da antiga religião tradicional; e os Maxakali, que tendo menor contato e proximidade com a sociedade envolvente, ainda preservam sua língua, seus costumes e religião tradicionais¹⁵. Minha proposta seria, a partir de duas realidades diferentes analisar a realização final do diálogo no CIMI, de onde seria possível verificar como o missionário está lidando com as culturas, considerando que ele é protagonista na prática de um contexto de mudanças e aberturas na Igreja Católica. No entanto, no decorrer do desenvolvimento prático do trabalho, algumas dificuldades foram se impondo à proposta inicial, inclusive determinando a demora no término deste. Algumas mudanças na estrutura da Regional Leste, que dissolveu a Equipe Pataxó para formar uma Equipe Volante, responsável em atuar, além do grupo Pataxó, em outros grupos de Minas Gerais, que ainda não tinham uma equipe do CIMI trabalhando diretamente com eles. Desta forma, as dificuldades em realizar as entrevistas com os membros desta equipe foram aumentando, uma vez que a movimentação destes por todo o território mineiro foi um fator fundamental de desencontros e impossibilidades. Já tendo sistematizado os dados colhidos entre a Equipe Maxakali, optei por deixar de lado o estudo comparativo para que fosse

¹⁵ Os Maxakali estão hoje situados no Nordeste do Estado de Minas Gerais, às margens do Rio Itanhém, entre os municípios de Santa Helena de Minas, Bertópolis (MG) e Batinga (BA). Já os Pataxó se localizam no município de Carmésia, há aproximadamente 300 km a de Belo Horizonte, próximos ao Rio Doce.

possível realizar uma análise mais aprofundada e com maior dedicação ao caso da Equipe Maxakali, promovendo, no lugar da comparação dos dados, um maior aprofundamento e uma discussão mais criteriosa a respeito das dificuldades e dos desafios de colocar em prática a inculturação da fé.

Uma outra questão de necessário esclarecimento, já dentro da área da Antropologia, e que necessitou igualmente de delimitação teórica, é a parte relacionada às observações da prática da missão *in locu* e da realização das entrevistas, ou seja, o trabalho de campo e a decorrente sistematização dos dados. Para tanto, busquei utilizar, enquanto metodologia de campo, o conceito de observação participante, conjugado à descrição densa, proposta pelo antropólogo Clifford Geertz, e que procura ser “uma avaliação das conjecturas e um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea”¹⁶. Com base nessa proposta, que à primeira vista pode parecer abrangente, mas que é considerada pelo próprio autor como redutiva, especialmente por evitar a difusão teórica, procurei analisar no trabalho de campo e, principalmente, nas entrevistas, não somente os atos e o comportamento dos sujeitos em questão, mas os significados presentes em cada contexto. Estando ciente das limitações deste tipo de análise, exatamente por se propor a alcançar o mundo conceitual dos sujeitos, entendo que tenha sido a mais adequada para este trabalho uma vez que, somente partindo da análise do discurso social do CIMI foi possível interpretar se os missionários estão ou não percebendo os elementos indígenas e colocando em prática a proposta da inculturação da fé.

Para coletar os dados obtidos junto à equipe Maxakali, realizei pesquisa de campo tanto em eventos da Regional Leste como um todo, quanto diretamente na área Maxakali acompanhando o cotidiano da equipe. Estive presente na XXI Assembléia Regional do CIMI LESTE, que ocorreu entre os dias 08 e 11 de março de 2004, em Mário Campos, Minas Gerais, onde estiveram presentes todos os missionários das equipes desta regional, além de Dom Franco Masserdotti, atual presidente do CIMI e de algumas lideranças indígenas. O tema principal do evento foi: “A mística missionária como impulsionadora da ação do CIMI”. Presenciei também, ainda a nível regional, a Semana dos Povos Indígenas¹⁷, realizada em Belo Horizonte entre os dias 12 e 18 de abril de 2004, com programação envolvendo as escolas e a comunidade do município em geral. Permaneci em Belo Horizonte até o dia 17 de

¹⁶ GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 30.

¹⁷ A Semana dos Povos Indígenas é um evento organizado pelo CIMI em âmbito nacional, anualmente na época do dia comemorativo do índio (19 de abril) e tem como objetivo mobilizar a sociedade nacional pelas causas indígenas. São realizadas palestras, movimentos, atos populares, manifestações em todas as regionais e nas regiões onde se encontram as equipes.

abril e de lá fui diretamente para Santa Helena de Minas, onde se localiza a sede/escritório da Equipe Maxakali para acompanhá-los de perto, e lá fiquei até o dia 28 de abril, participando das atividades programadas pela equipe tanto da Semana dos Povos Indígenas na região, quanto diretamente com o grupo Maxakali. Nesta oportunidade, pude realizar as entrevistas programadas no projeto de pesquisa, que foram gravadas, transcritas e encontram-se anexadas a este trabalho.¹⁸

A dissertação que ora apresento se divide em três partes principais, que aqui chamei de capítulos e que foram subdivididas em sub-capítulos para melhor estruturar o tema. No primeiro capítulo, optei por apresentar o CIMI enquanto instituição, preocupando-me em focar a história de formação do órgão dentro da própria Igreja Católica e de acordo com o contexto histórico em que foi gerado, sendo que no primeiro sub-capítulo procurei expor o contexto de formação e as tendências que o CIMI têm tomado em relação à evangelização dos povos e dentro de seu contexto mais amplo de Igreja Católica, durante seus pouco mais de trinta anos de existência. Já no ponto seguinte apresento mais especificamente o discurso do CIMI sobre a inculturação da fé e seu posicionamento nas discussões teológicas, bem como suas propostas para colocá-la em prática.

Na segunda parte, ou capítulo dois, preocupei-me em apresentar a proposta da nova evangelização, direcionando-a, especificamente, para o contexto das culturas indígenas, procurando esclarecer a teologia que envolve o diálogo entre culturas e evangelização. Para que houvesse uma profunda ligação da inculturação com os povos indígenas optei por nortear com o pensamento de Paulo Suess através do segundo sub-item deste capítulo. Paulo Suess é hoje um dos grandes nomes da Teologia da Inculturação e como assessor teológico do CIMI é também representante das posições teóricas do órgão, sobretudo no que diz respeito à relação do evangelho com as culturas indígenas.

Na última parte, ou terceiro capítulo, esforcei-me para apresentar os resultados obtidos nos trabalhos de campo e nas entrevistas realizadas, buscando as aproximações e distanciamentos entre o discurso da inculturação da fé e a prática na aldeia. Apresentei primeiramente o grupo Maxakali, abordando um pouco de sua organização social e religiosidade, passando por sua história de contato com as missões, incluindo evangélicos e católicos e mais atualmente com o CIMI. Por fim, debruicei-me, no último sub-capítulo da

¹⁸ Antes do período do Mestrado eu já havia estado na Área Indígena Maxakali ao longo de três meses, intercalados entre os anos de 200 e 2001, acompanhando a equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana da UFJF, quando foi possível conhecer um pouco do modo de vida destes indígenas.

dissertação, sobre a análise mais profunda do desafio da prática da inculturação da fé no grupo em questão, com base na teoria apresentada no decorrer do trabalho.

Através desta estrutura, espero conseguir partilhar com o leitor os resultados obtidos com a pesquisa, cumprindo os objetivos propostos no projeto e, no decorrer da dissertação, apresentar tanto as discussões quanto o entendimento e ainda as questões pendentes do desafio que a inculturação da fé traz ao Conselho Indigenista Missionário, numa relação dialética entre que busca superar o antagonismo entre o discurso e a prática.

CAPÍTULO 1: O CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO

Para que seja possível uma análise aprofundada, começarei por expor as particularidades do Conselho Indigenista Missionário – o CIMI –, que é o órgão do qual estamos tratando, a fim de que trilhemos um caminho lógico para entender sua estrutura, formação e funcionamento. Para tanto começarei com uma contextualização histórica da formação do órgão, analisando o momento no qual ele surge e as necessidades sociais, culturais, teológicas e eclesiológicas que permeiam esse momento. Também buscarei expor a estrutura que o CIMI possui atualmente e como se dá seu funcionamento e sua atuação junto aos grupos indígenas com os quais trabalha. Desenvolvendo estes pontos delimitarei concomitantemente os direcionamentos, metas e objetivos mais relevantes que o órgão possui atualmente e que construiu durante sua história e as metodologias que utiliza para tentar alcançá-los.

1.1. Histórico e direcionamentos do CIMI

Antes mesmo de se falar sobre o histórico de formação do Conselho Indigenista Missionário, se faz necessária uma análise do contexto de sua criação, tanto no âmbito do cenário nacional - e até mesmo internacional - como, principalmente, da situação da Igreja Católica no Brasil e das diretrizes que a estavam conduzindo.

Tomando as palavras do teólogo Paulo Suess, a criação oficial do CIMI se deu “naquele ano de 1972”. Realmente um período muito marcante para a história do Brasil e do mundo, o ano de 1972 representou muito em termos simbólicos para aqueles que participaram da criação do Conselho: um grupo de 25 missionários convocados por D. Ivo Lorscheiter, então secretário geral da CNBB, que se reuniu em Brasília em 23 de abril de 1972 para discutir o projeto de Lei n. 2328, a respeito do Estatuto do Índio.¹⁹ Não por acaso o nascimento do órgão se deu dez anos após o início do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e quatro anos após a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín

¹⁹ SUESS, Paulo. CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração. Palestra proferida no dia 12 de dezembro 2002, por ocasião do Seminário “CIMI - 30 anos”. Disponível em: <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 18/03/2003.

(1968). Cabe lembrar que estes dois eventos, mesmo não tendo tematizado diretamente a questão étnica, muito colaboraram a respeito da promoção da cultura, da liberdade religiosa e do diálogo com outras religiões.²⁰ Assim surgiram questionamentos a respeito da necessidade do diálogo também com as religiões indígenas e sua libertação do colonialismo ocidental. Realizando uma análise mais profunda desse momento histórico, e até recuando um pouco mais até o período pré-conciliar, é possível entender claramente o direcionamento que o CIMI assume desde o momento de sua criação para lidar com a causa indígena.

Como ressaltou José Oscar Beozzo, o estreitamento das relações entre a Santa Sé e a América Latina não teve início com o papa João XXIII, apesar de terem se multiplicado positivamente nesta época.²¹ Ainda na década de 50, a fundação da CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em 1952, e do CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano, em 1955 já apontavam para uma abertura da Santa Sé às igrejas locais, visando uma maior aproximação. O historiador coloca que a revolução cubana foi um ponto crucial para esta aproximação, uma vez que gerou diretamente uma preocupação sem precedentes da Santa Sé para com a América Latina, num esforço urgente em que solicitaram pela primeira vez o apoio dos países da América do Norte e da Europa para um olhar mais cuidadoso para a igreja da América Latina.²² Mais tarde o pontífice João XXIII iria demonstrar efetiva preocupação com a organização pastoral das igrejas do continente, para que pudessem ser enfrentados os novos desafios e as novas situações, sugerindo que era necessário um trabalho de acordo com a realidade de cada diocese²³.

Juntamente com a aproximação e o incentivo da Santa Sé, a igreja do Brasil sofria internamente profundas transformações que iriam culminar na necessidade de novas abordagens pastorais. O modelo de neocristandade que parecia vigorar desde o início do século, defendendo até então com eficácia os interesses da igreja, enfrentava nesta época uma forte crise, que iria culminar em modificações nas práticas pastorais. Como bem analisou Mainwaring, o sucesso do modelo de neocristandade dependia de sua capacidade de “combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso”.²⁴ Porém o crescimento acelerado do espiritismo e dos cultos afro-brasileiros, já na década de 50, apontava que a igreja não estava chegando até o povo. Da conscientização dessa distância entre igreja e massas, por parte de alguns clérigos, surgiu o

²⁰ Cf. SUESS, Paulo. A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 03.

²¹ BEOZZO, José Oscar. A Igreja do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 18.

²² BEOZZO, J.O. Op.cit. p. 24-25.

²³ BEOZZO, J.O. Op.cit. p. 38.

²⁴ MAINWARING, Scott. Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.53-54.

esforço, a preocupação e a necessidade de novas abordagens pastorais, o que acabou por transformar a relação entre a instituição e os pobres. Segundo o autor, também por causa de sua relação com o Estado, a igreja não viu outra saída a não ser modificar-se internamente para que fosse possível manter um bom relacionamento com os governos democráticos e “manter-se em dia com as mudanças na política nacional”.²⁵ Claro que não se pode esquecer da importância dos movimentos populares, e até mesmo da expansão do comunismo, para estas modificações, uma vez que ajudaram sobremaneira a formar uma consciência dos problemas do país, modificando a forma de se enxergar a sociedade.

Mainwaring ressalta que em meados da década de 50 havia três principais grupos dentro da igreja no Brasil, cada qual com sua visão específica das mudanças sociais.²⁶ O primeiro grupo, que ele denominou de tradicionalistas apoiava a continuação da igreja no combate à secularização e o fortalecimento de sua presença na sociedade. O grupo dos modernizadores conservadores já almejava alguma mudança da igreja para que esta pudesse cumprir sua missão mais eficazmente, apresentando alguma preocupação com trabalhos sociais. Por fim havia um grupo de reformistas, que embora compartilhasse das preocupações do segundo grupo, possuía uma tendência mais progressista no trato com as questões sociais.

Tendo em vista esse quadro ao final da década de 50, quando João XXIII assume o pontificado, é possível compreender melhor as modificações pelas quais passou a Igreja Romana e também as igrejas na América Latina. O Concílio Vaticano II, considerado um dos mais importantes eventos da história do catolicismo romano²⁷, incorporou e legitimou as mudanças que provinham da base progressista. Utilizando as palavras de Teixeira, “o Vaticano II foi a coroação de uma série de movimentos que já trabalhavam a igreja ao longo do século XX.”²⁸ Para a socióloga Ângela Randolpho Paiva, estas mudanças em alguns setores do catolicismo brasileiro representaram uma verdadeira transformação na maneira destes cristãos pensarem sua própria identidade, uma vez que a valorização do ser cristão passa a se dar em termos práticos e através da vida prática e de seu engajamento na história: “o ideal histórico concreto traduz a consciência do cristão sobre o momento histórico e uma reflexão sobre a realidade”.²⁹

Até o ano de 1964 os movimentos populares já dispunham de grande força no Brasil, crescendo também a reação contra eles. Dentro da própria igreja se via o fortalecimento de

²⁵ MAINWARING, S. Op.cit. p. 55.

²⁶ MAINWARING, S. Op.cit. p. 56-57

²⁷ MAINWARING, S. Op.cit. p. 62.

²⁸ TEIXEIRA, Faustino. *A gênese das CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 203.

²⁹ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte: EdUFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003. p. 176

dois extremos: uma direita tradicionalista, temente às ameaças comunistas e uma esquerda já comprometida com as causas sociais. Esta direita contribuiu para a queda do então presidente João Goulart, temido por seu envolvimento com países comunistas e por sua proposta de reformas de base. O golpe de 1964, como ressaltou Beozzo, estava então destinado a impedir a ascensão das classes e movimentos populares, se propondo a realizar, o próprio governo, as tão aclamadas reformas de base.³⁰ A política adotada para a implantação destas reformas foi a modernização e industrialização, afetando sobretudo as populações rurais, incluindo aí as comunidades indígenas. Também a violenta desarticulação dos movimentos populares causada pela repressão do período contribuiu para a canalização de forças destes movimentos através da igreja. A igreja era “o único canal possível de participação aberta da população”.³¹

A política de modernização do campo e ao mesmo tempo as tentativas de desarticulação através da repressão, agravou a preocupação das populações rurais, havendo um significativo aumento dos conflitos por terra, levando também a igreja a um maior compromisso com as camadas rurais. Neste contexto há uma retomada do pensamento de João XXIII na *Mater et Magistra* - encíclica que trata a questão social à luz da doutrina cristã - por estar voltada para os problemas rurais, criando uma orientação própria para a igreja do Brasil.

Já havia sido criada, em 1969, a OPAN – Operação Anchieta – no sul do país, uma organização de missionários jesuítas que preparava voluntários para atuar entre os povos indígenas e que, embora no início de suas atividades tivesse uma atuação bastante assistencialista e colonialista, com o tempo foi optando por um trabalho de “promoção integral” dos povos.³²

Dentro deste amplo contexto de mudanças, repressão, luta e maior mobilização popular, o pequeno grupo de missionários, que depois seria conhecido como “Conselho” se reuniu em Brasília com o objetivo de canalizar os esforços pela causa indígena, tendo já como prioridade a defesa da terra e dos territórios indígenas como defesa de sua sobrevivência física e cultural:

Em abril de 1972, a CNBB convocou alguns missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, na sede do Instituto Anthropos, 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. Havia ainda outras preocupações: as

³⁰ BEOZZO, J.O. Op. cit. p. 57.

³¹ TEIXEIRA, F. Op.cit. p. 178.

³² SUESS, P. Op.cit. p. 05.

denúncias feitas na Declaração de Barbados I (1971), a insatisfação dos missionários com a pastoral não-específica junto aos povos indígenas, as denúncias sobre matanças de índios. 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 missionários e bispos. Este Conselho estaria oficiosamente ligado à CNBB.³³

Assim dava-se início oficialmente a uma pastoral indigenista que buscava, e ainda busca, hegemonia na atividade missionária junto aos povos. Entre suas principais prioridades estavam: promover a pastoral missionária, incluindo a formação teológica e antropológica dos missionários, além de promover seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, incluindo a Funai – Fundação Nacional do Índio, e a integração dos missionários entre si. Estas e outras propostas tornam-se os principais objetivos do Conselho, de acordo com sua primeira ata, datada de 23 de abril de 1972.³⁴ Segundo os relatos de Paulo Suess, no início de sua formação, o CIMI ainda apresentava uma estrutura vertical e clerical, e sua preocupação com uma prática pastoral comprometida era ainda insipiente. Em seus primeiros momentos o CIMI contava com a participação dos padres Adalberto Holanda Pereira e Thomaz de Aquino Lisboa (jesuítas) e Casimiro Beksta (salesiano) e da irmã Sílvia Wewering, da congregação das Servas do Espírito Santo, além de D. Tomás Balduino Ortiz, dominicano. Os padres Ângelo Jaime Venturelli (salesiano) e José Vicente César (verbita), foram respectivamente eleitos presidente e secretário.

Com o tempo o órgão foi assumindo mais claramente sua identidade, inclusive em contraponto aos órgãos do governo, que buscavam uma política integracionista com as culturas indígenas, no intuito de banir as diferenças. Gradativamente o CIMI foi se posicionando contrariamente à política do Estado e assumindo cada vez mais sua identidade progressista, em consonância com outros movimentos e pastorais, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Como declaram até hoje os missionários, os desafios da causa indígena estão entrelaçados política, econômica e culturalmente e por esse motivo o trabalho do CIMI deve assumir antes de tudo, um posicionamento político claro frente às intenções do governo de integrar o índio, dispensando a demarcação de terras e outros encargos.

Tendo criado uma consciência política sempre ligada às causas sociais dos indígenas, o CIMI, no decorrer de toda sua história assumiu um caráter militante que prevalece em seus documentos, relatórios, encontros e assembleias, ligando a prática do diálogo antes à reestruturação das comunidades e à necessidade de protagonismo dos indígenas. Desde o

³³SUESS, P. Loc.cit.

³⁴SUESS, P. Op.cit. p. 05-06.

início havia uma preocupação em atuar politicamente em auxílio aos indígenas, como demonstram os primeiros documentos do órgão: “Este Conselho funcionará em Brasília, como representante das missões em assuntos jurídicos e relacionamento com a FUNAI e outros órgãos governamentais, religiosos ou científicos e velará pela formação de novos missionários e pela preservação do patrimônio cultural indígena”.³⁵

Segundo os relatos de Paulo Suess, no início de sua atuação, o Conselho procurou uma aproximação com os órgãos governamentais, sobretudo com a Funai, mas devido a pressões que partiram destes órgãos aos poucos foi se definindo o posicionamento do CIMI como antagonico à política indigenista oficial do Estado. Também o envolvimento do órgão com os povos indígenas, buscando um conhecimento mais profundo de suas realidades culturais e sociais foi se dando aos poucos, na medida em que o Conselho ia clarificando sua posição contra um assistencialismo paternalista, primando mais pelo que se chamaria posteriormente de “protagonismo indígena”. Para tanto foram realizadas as primeiras assembleias de líderes indígenas, contando com a participação de algumas etnias. A partir de 1974 foram designadas equipes volantes de missionários com o objetivo de realizar levantamentos sobre a realidade indígena no Brasil.³⁶ Somente mais tarde a estrutura do órgão se consolidaria com equipes regionais atuando em cada área. Cada vez mais próximos da realidade indígena, aos poucos foi possível aos missionários perceber que a questão indígena no Brasil está profundamente ligada às questões da luta pela terra, que seria então assumida como objetivo central para a sobrevivência dos índios. Já na Primeira Assembleia Geral do CIMI, em 1975, foi assumido o compromisso de apoiar, em todos os níveis, o direito dos povos indígenas sobre a terra.³⁷

Talvez um divisor de águas para o CIMI tenha sido a publicação do documento “O índio: aquele que deve morrer”, de dezembro de 1973, onde se é possível perceber claramente o posicionamento do Conselho radicalmente contra o Estatuto do Índio elaborado pelo governo e as decisões por ele tomadas a respeito dos direitos indígenas, do futuro dos povos indígenas do Brasil e da presença missionária junto aos grupos:

Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas (...) o objetivo do nosso trabalho não será “civilizar” os índios (...) qualquer tipo de intervenção que vise ensinar-lhes costumes e padrões da nossa cultura será ou

³⁵ Cf. RAMOS, D. Alberto Galdêncio. A Igreja a serviço do Índio. SEDOC, vol.05, n 51. Petrópolis: Vozes, ago 1972.

³⁶ SUESS, P. Op.cit. p. 08.

³⁷ Cf. Documento Final da I Assembleia Geral do CIMI. In: SEDOC, vol 7, n 80. Petrópolis: Vozes, abr 1975. p. 1033-1044.

dominação direta ou caridade farisaica. (...) Chegou o momento de anunciar, na esperança, que, aquele que deveria morrer é aquele que deve viver.³⁸

Assim se definia a posição do CIMI, em extrema oposição aos órgãos governamentais. O perfil do missionário se enquadrava, e até hoje se enquadra, no mesmo perfil do militante das Comunidades Eclesiais de Base, da Comissão Pastoral da Terra ou de outros movimentos baseados na Teologia da Libertação, que possuem como principais características a opção pelos pobres, a dimensão sócio-libertadora da fé e a constituição de comunidades de base. Desta forma também o CIMI assume sua identidade se voltando para uma opção preferencial pelo outro, que do ponto de vista daqueles que participam da pastoral indígena, são pobres de reconhecimento e de respeito; para uma dimensão sócio-libertadora da fé que, antes de tudo se faz trabalho social e comunitário na aldeia; e pela constituição de um espírito de base e uma crescente mobilização dos indígenas por suas causas. Até mesmo expressões utilizadas pelos missionários e por lideranças indígenas que atuam junto ao trabalho do CIMI, como “missão profética”, “conscientização das bases”, ou “transformação das estruturas”, demonstram na prática seu ajustamento com outros movimentos de base da Igreja Católica.

Dentro do que conhecemos como Teologia da Encarnação³⁹, o missionário é chamado a se encarnar na aldeia pela libertação dos indígenas, ou seja, é necessário que ele conviva em todos os aspectos com a sociedade à qual pretende levar o Evangelho e realizá-lo através do testemunho. A Teologia da Encarnação empresta da Teologia da Libertação também o chamado a assumir as dores do próximo para si, para que se busque uma libertação ampla e universal para todos, em um caminhar junto. É necessário ao missionário viver a realidade do povo, ser solidário em todos os aspectos, tanto na luta pela terra e pela autonomia quanto no sofrimento, na fome ou até mesmo na morte. Mas a encarnação deve estar voltada para uma ação missionária inculturada, envolvendo ao mesmo tempo o testemunho de solidariedade e a “proclamação silenciosa”.

As linhas de ação do CIMI surgiram de reflexões e práticas missionárias, estando envolvidas na questão indígena não só de todo o Brasil, mas também da América Latina. Intimamente ligada à defesa das terras encontra-se a luta pela autodeterminação indígena, que levará ao protagonismo em sua história. É compromisso do CIMI “reconhecer que os

³⁸ O índio: aquele que deve morrer. In: *SEDOC*, vol. 7. n.73. Petrópolis: Vozes, jul/ago 1974.

³⁹ A Teologia da Encarnação sugere que a todo trabalho evangelizador é necessária a encarnação (inculturação) do missionário, a exemplo da evangelização primeira da figura de Cristo, que se encarnou para promover a libertação do povo. Com influências da Teologia da Libertação, a Teologia da Encarnação é o termo que define hoje entre os teólogos a necessidade da inculturação da fé na ação evangelizadora, como explicitarei oportunamente.

indígenas, 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”.⁴⁰

O ecumenismo é também apontado como uma das linhas de ação, não somente como uma estratégia de alianças, mas como uma necessidade, já que no decorrer da história da colonização, também as igrejas foram responsáveis por divisões entre os povos indígenas, causando seu enfraquecimento. As diferentes abordagens mesmo entre as igrejas cristãs refletem dentro das aldeias o antagonismo entre evangélicos e católicos, ou entre diferentes agências missionárias católicas. Esta confusão é visível nas indagações dos próprios indígenas: na XXI Assembléia Regional do CIMI-LESTE, ocorrida entre os dias 08 e 11 de março de 2004, em Mário Campos, Minas Gerais, quando o assunto era a mística missionária, um cacique Guarani, da aldeia Guarani do Espírito Santo, colocou sua dúvida para a assembléia reunida: “qual a diferença de cristianismo para cristianismo? Os guarani tem a mesma crença em todos os lugares e aprenderam sem a Bíblia, já os cristãos têm a mesma Bíblia e cada um vê a religião de uma forma diferente. Por quê?” (vide anexo 3). Questões como essa certamente preocupam os membros do CIMI que, enquanto órgão da igreja, vem buscando em sua formação uma hegemonia pastoral. Desta forma o ecumenismo não é colocado como uma opção, mas como parte integrante da fé do missionário, principalmente porque é necessário pensar também no diálogo e no ecumenismo com as próprias comunidades indígenas, além das outras igrejas. Dentro desta lógica, a encarnação é tomada, em sua totalidade, enquanto prática do diálogo com a religião e a cultura indígena:

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 inculturação e solidariedade do missionário, de autodeterminação do índio e do diálogo religioso e cultural entre religiões e culturas diferentes.⁴¹

Além dos compromissos assumidos pelo CIMI para com as comunidades indígenas, há ainda que se destacar sua proposta de atuação também junto à sociedade envolvente. Há uma conscientização dos missionários de que não basta somente o trabalho nas aldeias. O êxito do “Projeto do Reino”⁴² que eles buscam implantar depende também da mobilização da sociedade nacional. Tal preocupação se reflete nas avaliações apresentadas pelas equipes na XXI Assembléia Regional do CIMI-LESTE, onde há sempre determinados pontos a serem expostos enquanto eixos mobilizadores: movimento indígena, saúde, educação, auto-

⁴⁰ Documento Final da I Assembléia Geral do CIMI. In: SEDOC, vol 7, n 80. Petrópolis: Vozes, abr 1975. p. 1033-1044 (aqui p. 1036).

⁴¹ Cf. SUESS, P. Op.cit. p.19.

⁴² A idéia de “Reino de Deus” remete aos escritos bíblicos, mais precisamente aos Evangelhos, onde o termo é frequentemente usado para designar o tema central da missão de Jesus. Já o termo “Projeto do Reino” quer definir a idéia de luta por um mundo espiritualmente pleno através da justiça social.

sustentação e sociedade envolvente. Para tanto são realizadas campanhas nas escolas e entre a população das cidades próximas, com o objetivo de sensibilizá-los para a causa indígena, que é uma causa que envolve a todos e que são necessários seu apoio e reconhecimento. Há até mesmo, em alguns casos, a utilização de emissoras de rádio para um contato mais próximo com a comunidade.

Segundo D. Franco Masserdotti, atual presidente do CIMI (em 2005), em reflexão na XXI Assembléia Regional (vide anexo 3), o missionário do órgão deve ter seis características principais para bem trabalhar. A primeira delas é a vocação para a missão, que lhe é dada pela força do batismo; em segundo lugar viria o respeito pela cultura do povo, por suas tradições e sua história. Junto ao respeito, vem a solidariedade com as lutas do povo, pois a missão exige uma indignação ética e o compromisso com a mudança. Há também a dimensão comunitária, pois é imprescindível ao missionário que saiba aceitar a vivência em comunidade e em amizade com os outros. Por fim, são também características para um missionário do CIMI, que dê testemunho sobre o que prega, sabendo fazer um ensaio em sua vida pessoal da sociedade que almeja e que partilhe de uma mística militante, para que não haja riscos de cair em um ativismo exagerado. O tema da assembléia foi exatamente a mística, colocada enquanto “alimento” para o missionário, sendo possível perceber uma forte preocupação do órgão em evitar atitudes de ativismo extremo.

Buscando sempre ressaltar a necessidade dessa mística na vida missionária, D. Franco fez também uma reflexão acerca das semelhanças que o missionário deve ter com a figura de Jesus. O primeiro ponto chama a atenção para a percepção da realidade: “o caminho se faz caminhando”, é a metodologia que deve ser seguida, procurando estar sempre aberto à realidade do povo, pois é lá que se poderá encontrar o projeto de Deus. O segundo ponto é a opção pelos pobres, sublinhando-se a necessidade da “santidade política” dos missionários, na esperança de se poder ligar as pequenas libertações históricas do povo à “grande libertação integral e universal em Jesus”. Também a prioridade formativa se faz importante aos missionários, sempre tendo como referência o povo, a exemplo da história de Jesus. E por último foi ressaltada a importância de assumir uma atitude de utopia e realismo, ou seja, que o missionário deve sempre buscar a “santidade possível de cada situação”, sem julgamentos ou condenações do outro, ou do contrário, estaria impedindo a prática do diálogo.

Nas reflexões dirigidas por D. Franco na XXI Assembléia Regional ficou clara a preocupação com a mística e com o diálogo inter-religioso e a inculturação da fé, e foi ressaltado a cada momento que simplesmente respeitar a religião do outro não é dialogar. É necessário respeitar e estar disposto a inculturar-se e a conhecer mais profundamente a

religiosidade do povo com o qual se trabalha, para que seja possível o estabelecimento de um diálogo.

Tendo em vista este perfil necessário ao missionário, o CIMI segue algumas observações para ingresso de novos membros para as equipes, buscando sempre pessoas que tenham um perfil adequado à sua proposta. O Conselho está organizado em 11 regionais e conta com um Secretariado Nacional em Brasília. Sua Diretoria é composta pelos Coordenadores eleitos pelas Assembléias Regionais e pela Presidência eleita pela Assembléia Geral. O órgão conta hoje com mais de 400 missionários, leigos e religiosos, constituindo 112 equipes, que convivem com povos indígenas de todo o país. A instância máxima do Cimi é a Assembléia Geral que se realiza de dois em dois anos. Através do Secretariado Nacional e dos Regionais, o Cimi oferece aos missionários, índios e suas organizações apoio e assessoria nas áreas jurídica, teológica, antropológica, de comunicação, formação, educação, saúde e documentação, além de editar mensalmente o *Porantim*, jornal especializado na questão indígena. São Membros do CIMI, pelo estatuto da entidade, os bispos em cujas Dioceses ou Prelazias se situam comunidades indígenas; os superiores locais e regionais dos missionários que trabalham nas comunidades indígenas; as pessoas que trabalham de modo estável, ativa e diretamente na pastoral indigenista; e o membro da Comissão Episcopal (CEP) responsável pela Linha Missionária da CNBB.⁴³ No entanto, há uma mudança no estatuto atual que define como membro do CIMI não qualquer missionário que trabalhe com a pastoral indigenista, mas especificamente os que se articulam em torno das orientações comuns e participam da vida do órgão. Quando há interesse de alguma pessoa de ingressar no órgão enquanto missionário (ou seja, membro), as orientações básicas para o processo de admissão (após um primeiro contato com o interessado através de entrevistas, trocas de correspondências, visita à família) são: “ser maior de 18 anos; ter completado o Ensino Médio; ter experiência anterior com pastorais e/ou com movimento popular; ter visão crítica da realidade; ter disponibilidade para se articular no CIMI e para o trabalho direto com os povos indígenas; ter disposição para o trabalho em equipe; ter capacidade de elaboração e demonstrar compromisso concreto com a causa indígena”⁴⁴. De uma forma mais geral, os responsáveis pela admissão de novos membros nos regionais se preocupam sobretudo com a origem do interessado, o espaço e o ambiente onde se deu sua formação religiosa e acadêmica. É também observado o nível de eclesialidade, suas concepções e a leitura que faz da conjuntura política social do país, além

⁴³ Cf. Articulação Nacional de Formação do CIMI. *Formação Básica – Cadernos do CIMI nº04*. Brasília: CIMI/CNBB, 2000.

⁴⁴ Articulação Nacional de Formação do CIMI. *Op.cit.* p. 11.

dos interesses pela causa indígena e os motivos que a levaram a procurar o CIMI.⁴⁵ Além disso há atualmente uma preocupação nacional com a questão da formação mística, tanto com os missionários que já são membros há mais tempo, quanto com os que estão ingressando agora.

Desde sua criação, mas principalmente a partir de 1974, o CIMI preocupou-se com a formação dos missionários e foi a partir dessa preocupação que surgiu a idéia da criação de regionais⁴⁶ para que o trabalho de formação se desse continuamente através destes centros regionais e não mais esporadicamente através do nacional. Assim também o ingresso dos missionários passou a ser mais regionalizado. Tendo ingressado na pastoral indigenista, o missionário deve passar por um processo de formação que engloba cursos básicos e observação antropológica do grupo no qual irá atuar. Os cursos procuram analisar a realidade no contexto nacional e internacional, orientados por teólogos, antropólogos, historiadores, lingüistas, entre outros profissionais. Há também cursos e encontros tanto nos campos específicos, quanto com enfoque interdisciplinar. Os missionários são remunerados pelo órgão e, passado o período de experiência e adaptação (denominado de estágio), podem ser convidados a permanecer ou não no CIMI. A formação do missionário tem como princípios básicos a opção e compromisso com a causa indígena, o respeito à diversidade cultural e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, o diálogo intercultural, a construção coletiva dos conhecimentos e das experiências e o protagonismo dos povos indígenas.⁴⁷ Especificamente a Formação Básica, entendida como um processo indispensável a todos os missionários tem como objetivo principal o engajamento de novos missionários de acordo com os princípios e diretrizes do órgão. Durante o estágio, o missionário é acompanhado pelos membros mais antigos, que devem observar seu relacionamento e integração com a equipe, o entrosamento com as comunidade indígenas e com as diversas organizações indígenas, a capacidade de escuta e respeito, o esforço pessoal e a maturidade política, entre outros pontos que estejam em afinidade com a proposta política e missionária do CIMI. O Curso de Formação Básica é oferecido a todos os novos membros do CIMI e é dividido em duas etapas, com conteúdos programáticos e módulos aplicativos que objetivam oferecer subsídios básicos necessários para a compreensão da realidade indígena (vide anexo1). O curso é realizado nacionalmente e conta com um núcleo fixo de assessores das diversas áreas envolvidas na formação de um membro do CIMI.

⁴⁵ Informações fornecidas pela Coordenação do Regional Leste via e-mail em 26/03/2004.

⁴⁶ PREZIA, Benedito (org.). Caminhando na luta e na esperança. São Paulo: Loyola, 2003. p. 67.

⁴⁷ Cf. Articulação Nacional de Formação do CIMI. Formação Básica – Cadernos do CIMI nº04. Brasília: CIMI/CNBB, 2000.

Entre as razões pessoais de ingresso, e principalmente de persistência no CIMI se destaca de maneira majoritária a “utopia do Reino”, pois os missionários acreditam que a causa indígena é a possibilidade de se enxergar um mundo diferente do ocidental, baseado no convívio pacífico com a natureza, na vida em comunidade e na divisão dos bens (vide anexo 2). Talvez por causa dessa utopia impulsionadora, os missionários do CIMI trazem, segundo Paulo Suess, uma experiência de luta contínua, perseguição e resistência:

Herança que imprimiu à pastoral indigenista no Brasil o seu caráter profético. O profeta é a memória e a intuição histórica do seu povo. De longe ele enxerga as coisas que “hão de ser” e as introduz no aqui e agora como tarefas históricas e como metas possíveis (...) A caminhada do CIMI está marcada pelo sangue dos seus mártires.⁴⁸

Entre lutas e perseguições nos relatos da experiência missionária, o ponto positivo apontado pelos missionários é o aprendizado com os povos indígenas, com sua dinâmica social, com suas relações de reciprocidade, e principalmente pela valorização de aspectos mais simples da vida, como a partilha e a vida em comunidade (vide anexo 2). Por parte dos formadores há sempre a preocupação de que o missionário analise o contexto do outro não somente com categorias sociológicas ou antropológicas, mas também com os “olhos da fé”, entendendo que o povo é também um lugar sagrado onde Deus se revela.

1.2. O CIMI como perspectiva e inculturação da fé

Como vimos, desde sua formação o Conselho Indigenista Missionário possui uma proposta diferenciada de lidar com os povos indígenas, sobretudo por conta de sua nova interpretação acerca do conceito de evangelização. A prática da inculturação da fé como nova perspectiva de missão, aliada à idéia de libertação integral dos povos passa a ser uma proposta do CIMI já em sua origem. A encarnação de Jesus é o ponto inicial da nova missiologia e da pedagogia da libertação, uma vez que a natureza missionária da igreja se origina, de acordo com o Vaticano II, no mistério “da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai (AG 2)”. Em Jesus tem-se o início de uma inculturação de Deus entre os homens com o intuito de promover a sua libertação. Na teologia cristã a encarnação de Deus possui uma função fundamental para a salvação humana, e assim a teologia missionária se respaldará nesta encarnação para desenvolver seu conceito de inculturação.

Na proposta da nova evangelização, assumida pelo CIMI, o plano da encarnação e o plano da libertação são indissociáveis um do outro. Por isso o anúncio da Boa Nova, ou da

⁴⁸ Cf. SUESS, P. Op.cit. p.38.

“vida em abundância” encontra-se intrinsecamente ligado à sobrevivência física. A função do missionário frente à “má notícia” (de destruição da vida) é anunciar, através do testemunho, a vida em abundância, acompanhando o povo em suas lutas. Segundo Suess é necessário redimensionar o sentido da salvação quando se trata da função da libertação integral entre os povos indígenas:

Um povo tribal é extremamente vulnerável a partir de seu território. A questão da terra é o nó para o qual convergem todas as questões de vida dos povos indígenas. A boa notícia da salvação, que extrapola a questão da terra, não responde às más notícias. (...) A terra dos índios é concebida como espaço, tridimensional, chão cultural, referência básica dos seus valores, lugares dos seus mitos, campos da sua história. A terra é a mãe, onde nasceram e repousam seus antepassados. Terra e Religião são a pedra angular e a amarração de todas as questões parciais da sua vida. Na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado religioso e, por causa disso, a defesa da terra faz parte da própria evangelização.⁴⁹

A inserção do missionário em uma aldeia deve levar em conta a mensagem do evangelho e não sua revelação, para que essa possa se fazer a partir do ethos religioso do próprio grupo. A idéia, a princípio, não passa por inserir o indígena na igreja ou na comunidade cristã, mas promover um diálogo, sobretudo cultural, até mesmo no intuito de evitar conflitos de identidade, já que as duas realidades já estão em contato e intervenções culturais ocorrem necessariamente em uma via de duas mãos.

A inculturação é discutida por inúmeros teólogos. Nas palavras de França Miranda, é necessário para uma evangelização inculturada “o acolhimento do gesto salvífico de Deus, manifestado plenamente em Jesus Cristo, no interior da própria cultura”⁵⁰. É necessário que a fé seja levada a todas as culturas mantendo sua identidade salvaguardada. Uma questão fundamental para a inculturação é a identidade da fé frente a uma proposta universal e plural e o desafio de uma fé que se pretende universal vir a alcançar uma enorme multiplicidade cultural. É neste ponto que fica latente o receio, por parte dos teólogos, de que a fé cristã, no seio da outra cultura, venha a se transformar em outra fé, ou que não haja evangelização através da inculturação com receio de que se esteja impondo-a sobre a cultura do outro.

Na inculturação a evangelização deve ser feita através da tradução, discernimento e síntese do Evangelho para uma determinada cultura. A vivência com outra cultura e a experimentação do diferente não pode ser somente uma forma de melhor adaptar o método de catequese. Do contrário estaríamos lidando com aquilo que Beozzo denominaria evangelização das culturas, e não inculturação da fé. Para ele a Conferência de Santo Domingo esteve marcada por estas duas diferentes e antagônicas maneiras de ver a missão,

⁴⁹ SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 76-77.

⁵⁰ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. p.56

sendo a primeira a revelação de um profundo etnocentrismo, uma vez que supõe a existência de determinados “símbolos universais” que devem ser salvaguardados e considerados alheios à qualquer cultura.⁵¹

Paulo Suess nomeia como adaptação as tentativas de inculturação que procuram assegurar uma “substância estrutural do cristianismo” e que não se lançam a encontrar no projeto histórico-cultural dos outros o “projeto do Reino”, pois não podem ser consideradas nova evangelização, uma vez que mais se assemelham a uma nova roupagem concedida às antigas práticas⁵². No diálogo entre evangelho e cultura os dois estariam se encontrando a meio caminho, sendo uma prática considerada pelo autor como aculturativa, e não inculturativa, como se pretenderia afirmar. Nas palavras do teólogo: “este será sempre um processo assimétrico, portanto, incompatível com a proposta de fraternidade do próprio Evangelho”.⁵³

A inculturação não pode ser uma maneira de adaptar a fé cristã para que seja aceita nas culturas indígenas. Isto já faziam os missionários desde a conquista das Américas, quando davam a comunhão com o milho aos ameríndios ou celebravam com uma liturgia mais aberta aos costumes indígenas. A inculturação, para ser considerada realmente nova, deve reconhecer nas práticas culturais e religiosas do outro legitimidade.

O decreto Ad Gentes do Vaticano II, que trata da atividade Missionária da Igreja, declara:

Como Cristo, que por sua encarnação se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas as sociedades para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus. (AG 10)⁵⁴

E o que significa então, oferecer o mistério da salvação e a vida aos povos indígenas? O chamado “anúncio do Reino” nas aldeias deve se fazer antes de tudo enquanto luta pela sobrevivência da cultura, pela defesa do humano, dos direitos indígenas, das terras, das socializações e enquanto incentivo à solidariedade. Tal exercício não é puramente um meio para o diálogo, mas a estruturação deste na prática.

⁵¹ BEOZZO, Oscar. A Igreja do Brasil. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 305-337.

⁵² SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. Revista Convergência, XXX n° 283. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995. p. 301.

⁵³ SUESS, Paulo. O Paradigma da inculturação: em defesa dos povos indígenas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). Inculturação: desafios de hoje. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994. p. 33

⁵⁴ VIER, Frei Frederico. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 29ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p.363.

A questão da terra, como citado, aparece sempre prioritária ao missionário do CIMI, que acredita que sua encarnação na aldeia, através da inculturação, poderá ajudar os indígenas em suas lutas, já que é seu dever abraçar essas lutas. O missionário deve atuar enquanto presença e escuta em meio à aldeia, num profundo respeito diante do povo. É seu dever modificar o “seu lugar”, pois deverá assumir de forma totalizante o universo do outro, não anulando-se, mas somando junto ao povo. “Sua sorte dependerá da sorte dos povos indígenas. Para o missionário não existe sorte paralela”.⁵⁵ Seu testemunho de “vida em abundância” é uma ação política, socioeconômica, religiosa e cultural, envolvendo todas as esferas não só da sociedade indígena, mas de toda a sociedade envolvente.

A partir de um olhar mais direto para a realidade indígena, a atividade missionária do CIMI caminha necessariamente buscando tornar-se, ao mesmo tempo, cada vez mais particular e universal. A preocupação central do CIMI, no entanto, não se centra no meio científico das ciências sociais, mas se liga mais à prática militante e aos meios operativos. Este olhar sobre a realidade fez o CIMI identificar, através de sua pastoral indigenista, forças pró-índio e forças anti-indígenas no Brasil e na América Latina. A *inculturação para libertação* proporcionou que se ligasse a questão indígena à determinadas causas e em decorrência disto, desde sua formação o CIMI primou por alianças e parcerias com outros setores da sociedade, procurando construir uma rede de solidariedade internacional.⁵⁶ Sua proposta de evangelização o colocou também a par da questão da subjetividade, forçando o missionário a refletir sobre a existência ou não da relação sujeito/objeto na evangelização: “O ‘amor maior’ desmonta a assimetria social e a hegemonia da palavra. No diálogo da caminhada e na ruptura com o *kaikai*⁵⁷ sistêmico está a possibilidade do bom encontro entre Teologia Índia e Teologia Cristã.”⁵⁸ Assim, também está dentro das propostas do CIMI apontar à sociedade envolvente saídas para a sua lógica de competição e de individualismo, através do caminho alternativo da solidariedade e da partilha.

Nesta ideologização do universo indígena enquanto espaço de solidariedade, partilha e fraternidade pode levar o missionário a uma perspectiva que, além de romantizar a visão do outro, proporciona um falso olhar sobre o outro, como o seria em um “jogo de espelhos”⁵⁹,

⁵⁵ SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 77.

⁵⁶ SUESS, Paulo. *CIMI 30 anos – Contexto, Origem, Inspiração*. Palestra proferida no dia 12 de dezembro 2002, por ocasião do Congresso “CIMI - 30 anos”.

⁵⁷ Denominação para a “origem do mal” na língua do povo Mapuche.

⁵⁸ SUESS, Paulo. *Sociedades Indígenas: 500 anos frente a custos e benefícios da presença missionária*.

Disponível em <www.missiology.org.br/artigos.php>. Acessado em 21/04/2003.

⁵⁹ A expressão “jogo de espelhos” é utilizada por Sylvia Caiuby Novaes em uma análise antropológica de identidades entre indígenas e missionários. Cf. NOVAES, Sylvania Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

onde um enxerga no outro nada mais que seu próprio eu refletido. Indo além assume-se uma posição de negação da própria “sociedade cristã ocidental”, gerando uma conotação negativa do próprio eu e uma valorização exacerbada do eu refletido no espelho do outro.

Para que seja possível a comunicação entre as duas culturas diferentes é necessário que sejam utilizados os mesmos sinais de comunicação e por isso o missionário tem que ser no mínimo bilíngüe, para que possa traduzir a mensagem de determinada cultura. “A inculturação é uma exigência da comunicabilidade da mensagem, da palavra, do Verbo.”⁶⁰ Mas o missionário não pode ser somente um tradutor. Para promover a inculturação, deve envolver-se de sua cultura e de sua mensagem para estar pronto a envolver-se também na cultura do outro e assim transmitir sua mensagem e estar também preparado para receber a do outro. “Na prática ele faz uma síntese e uma seleção cultural a partir de sua experiência histórica, que moldou sua identidade. Chamamos a isso processo de inculturação”⁶¹.

A inculturação deve ser radical e por opção, uma renúncia de seu mundo para adentrar profundamente no mundo do outro, um despojamento do material e da lógica de sua cultura. Mas seu objetivo final não é que o missionário se transforme em um índio, mas seja possível, através de sua atuação, a implantação de uma Igreja Indígena, que não está nem acima das culturas, pois seria desencarnada, nem ligada a uma só cultura, pois se transformaria em etnocêntrica. No entanto, esta proposta de inserção inculturativa chega a causar a impressão de que somente a convivência com o grupo, o conhecimento da língua e a fé cristã (do missionário) na encarnação para evangelização são necessários para que o sujeito missionário esteja inserido na cultura do outro. Na compreensão de Geertz, somente o nativo pode compreender sua cultura e interpreta-la em primeira mão. Todas as outras tentativas de interpretação desta cultura serão de segunda ou terceira mão, não por isso inválidas, já que a ciência antropológica é essencialmente interpretativa: “a observação participante se transforma na fonte mais poderosa de má fé quando leva o antropólogo a bloquear da sua visão a natureza muito especial, culturalmente enquadrada, do seu próprio papel e imaginar-se algo mais do que um interessado temporário”.⁶² Assim, a interpretação do missionário, ainda que inculturado, ou encarnado no grupo, vem a ser subjetiva como qualquer outra interpretação antropológica. A partir desta concepção de missão inculturada e de suas dificuldades práticas, o diálogo inter-religioso passa também a fazer parte da proposta evangelizadora do CIMI. Como divide Benedito Prezia em sua retrospectiva de 30 anos do

⁶⁰ SUESS, Paulo. Cálice e Cuia: Crônicas de Pastoral e Política Indigenista. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 80.

⁶¹ Ibid.

⁶² GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 30.

CIMI⁶³, a partir de 1987 o Conselho entraria em uma fase de diálogo inter-religioso, deixando para trás a fase da missão inculturada, que estaria ligada mais à Linha 2 – Dimensão Missionária, da CNBB, linha em que o CIMI se insere dentro da Confederação, e se aproximando mais da Dimensão Ecumênica e Diálogo Inter-religioso. Assim a tentativa passa a ser mais de um diálogo sem intromissão, ou seja, sem o perigo das interpretações de segunda mão e suas decorrentes tentativas de assimilação cultural. A inculturação passa a ser uma proposta calcada no diálogo inter-religioso e por isso não admite que um lado tente se impor ao outro nem que o outro se subjuguem. O referencial não é mais a ritualização da fé, ou a interpretação de explicações mitológicas, atenuando o abismo que separa o universal do particular.

A evangelização é, ainda que polemicamente, ponto básico dentro do CIMI, mas a partir do diálogo inter-religioso esta se propõe a atuar no nível mais abstrato, portanto universal, não se prendendo às particularidades das expressões religiosas e culturais. Este passo largo rumo ao diálogo é o caminho do “mal-estar” na missão, assim batizado por Paulo Suess o impasse entre evangelizar sem dialogar e dialogar sem evangelizar. Até então, a história da igreja na América Latina configura-se enquanto uma “sucessão de desconfortos” em relação aos povos indígenas que se estende até hoje. Isso porque se buscou (o cristianismo) ao longo dos 500 anos limitar o caminho da felicidade ao próprio caminho e mais atualmente se busca tornar o caminho a própria felicidade. Este impasse entre a velha e a nova evangelização traz ao cristianismo a sensação de culpa por duas vezes: tanto pelo excesso de zelo missionário, marcado pela intolerância, quanto pelo relaxamento do zelo missionário, demonstrado através da tentativa de diálogo:

Viver significa resistir contra a morte. As culturas são sempre culturas de resistência. E onde a missão se alia a esta resistência, exige abrir mão do aconchegante incesto eclesial, da menoridade auto-imposta e da regressão prazerosa em benefício da exogamia, do caminho pelo deserto, da intervenção nos conflitos dos pobres, da presença nos confins do mundo, do cantar adulto em terra estranha. E quanto mais exogâmica a missão se torna, mais ela cria consciência de suas amarras endogâmicas, sistêmicas, incestuosas. No interior da igreja, o ideal da exogamia missionária radical, Freud diria, o *Eros*, de uma ou outra maneira, fica sempre a meio caminho, por causa do *Tanatos*. Eis o mal-estar na missão: a culpa pela incoerência pode-se transformar em apologia da mediocridade. O *shalom*, estacionado a meio caminho, pode-se tornar barbárie. A missão salvífica pode-se colocar a serviço da repressão.⁶⁴

⁶³ Cf. PREZIA, Benedito (org.). Caminhando na luta e na esperança. São Paulo: Loyola, 2003. p. 77

⁶⁴ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missiology.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

A Declaração de Barbados⁶⁵, elaborada pela comunidade antropológica sul-americana em janeiro de 1971 alertava, seis anos após o Vaticano II para a prática missionária até então vigente, caracterizando-a enquanto “essencialmente discriminatória” e possuidora de “uma relação hostil com as culturas indígenas que classifica como pagãs e heréticas”. Os antropólogos reclamavam mudanças que hoje são a proposta principal no meio pastoral, como o protagonismo dos povos indígenas e sua autodeterminação. Respondendo à Declaração, o Encontro Ecumênico de Assunção, realizado em março de 1972, comprometeu-se a abrir espaço para o diálogo e a participação dos próprios índios na pastoral missionária, buscando uma modificação radical das práticas pastorais em vista de uma “libertação integralmente humana e profundamente cristã”⁶⁶.

Até o início dos anos setenta não havia na pastoral indigenista um trabalho, ou mesmo um projeto de conjunto. A atuação nas aldeias estava em maioria sob a responsabilidade de prelaças, nas mãos de ordens e congregações religiosas. Mesmo na época da fundação do CIMI, em 1972, a própria sociedade brasileira não acreditava na possibilidade de que os povos indígenas poderiam ter um futuro próprio, mas que estavam fadados à extinção.

Foi neste contexto, no contexto da construção da Transamazônica no governo do general Garrastazu Médici e no contexto das denúncias de Barbados que o CIMI iniciou seu trabalho com a ‘opção pelos povos indígenas’, propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista em marcha e assumindo uma pastoral específica, integral e amplamente articulada. Uma solução justa da questão das terras dos povos indígenas exigiria mudanças profundas do modelo econômico e sócio-político vigente, com seus pilares de acumulação, autoritarismo e hegemonia política do economicamente mais forte.⁶⁷

Somente após uma renovada auto-compreensão da igreja enquanto “essencialmente missionária” foi possível um debruçar-se mais concreto desta igreja sobre a realidade, ou as realidades, do mundo. Obviamente essa opção causou conflitos no interior das igrejas locais. E até hoje o CIMI enfrenta o “mal-estar na missão”:

E quando um bispo zeloso afirma: “Eu amo os índios e odeio o CIMI”, nós nos perguntamos: Por quê nossa prática missionária é tão incompreendida e tão polêmica? Por quê este mal-estar recíproco? Não se está, muitas vezes, acusando o carteiro pelo conteúdo da carta? Não falou o Concílio que “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho”?(...) Não seriam também os povos autóctones 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?⁶⁸

⁶⁵O texto da Declaração do Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul encontra-se em: SUESS, Paulo (org.). Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980, p.19-26.

⁶⁶ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

⁶⁷Ibid.

⁶⁸ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

O CIMI compreende que sua missão ultrapassa os limites da aldeia ou da sociedade nacional e se propõe a missionar também junto à comunidade eclesial. Ao mudar a prática do encontro com o outro é necessário que se mudem também as fundamentações destas práticas antes no interior da igreja. A ideologia que norteia hoje a presença missionária é muitas vezes incompreendida dentro da própria igreja e da sociedade, por haver enraizado a mentalidade da cristandade, onde evangelização estava ligada à idéia de conversão à fé cristã e à igreja. E ainda causa incompreensão muitas vezes também entre os próprios povos indígenas, acostumados já a lidarem com uma missão proselitista e imposta, tanto historicamente como ainda atualmente por parte de outros órgãos missionários. Como coloca Paula Montero, a igreja vive hoje entre duas vertentes da ação evangelizadora: a primeira através do sentimento de culpa, assumindo o erro histórico da igreja na cumplicidade com a colonização, provando seu desconhecimento do outro através da violência praticada, hoje assumida enquanto violência contra Deus; a segunda através da justificação desta violência, levando em conta que o mais importante seria a evangelização do continente americano, postura que revela um desconhecimento atual do outro.⁶⁹ Um exemplo ilustrativo, mas bastante elucidativo para o entendimento do “mal-estar” é o desespero de um católico frente a estas propostas, explicitado em um e-mail enviado ao Secretariado Nacional do CIMI em Brasília:

No dia 14.01.02, em entrevista concedida ao jornalista Roldão Arruda, do O ESTADO DE SÃO PAULO, a Ir. Elizabeth Aracy Rondon Amarante, da Congregação do Sagrado Coração, missionária entre o povo Mĩky no noroeste do Mato Grosso, assim responde a pergunta que lhe fez o repórter: “— Ensina a sua religião a eles (aos índios)?” Ela responde: “— Nunca. Procuro incentivar a religião que possuem, pois tem uma força muito grande como fator de resistência cultural. Nos rituais religiosos, quando há oportunidade, partilho a minha fé, mas apenas como diálogo religioso. A religiosidade deles é profunda, com espíritos bons e maus e a predominância de um grande espírito do bem. Falam com esses espíritos por meio de seus antepassados, os mortos.”

Tendo explicitado a causa de seu desespero e vendo sua fé profundamente abalada, o autor do e-mail pergunta ao CIMI, se essa é a orientação missionária dada pela igreja, pela CNBB e pelo Papa, e faz suas observações:

Jesus disse claramente: ‘Ide, pois, fazei discípulos meus todos os povos, gentios; gregos, bretões, celtas, germanos, gauleses, etc. – inclusive os índios mĩky – batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar tudo aquilo que vos mandei. E eis que estou convosco todos os dias, até o fim do mundo.’ (Mt. 28, 19). **Para a Ir. Elizabeth todas as crenças e religiões são relativas, se iguais, todas são boas, não existe nenhuma única verdadeira.** Se Pedro, Paulo, André, Tiago, João pensassem como a Ir. Elizabeth em procurar incentivar a religião que possuem, o cristianismo não existiria! Os primeiros missionários violentaram tradições seculares, não respeitaram a resistência cultural dos gregos, bretões, celtas, etc., mas obedeceram a ordem do Mestre catequizando

⁶⁹ MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, Paula (org.). Entre o mito e a história. Petrópolis: Vozes, 1996. p.128.

ensinando o Credo, as verdades básicas do cristianismo. A resistência dos gentios foi tamanha que lhes custaram a própria vida, se tornaram mártires. Não temos porque duvidar da religiosidade profunda, da seriedade e devoção dos romanos e gregos pelos seus deuses; Zeus, Apolo, Afrodite, etc., nem dos germanos *vikings* que adoravam Odín e Tór. Como para nós, para eles religião era coisa séria, não era uma brincadeira mitológica folclórica, embora hoje, para muitas pessoas possa parecer. Que dizer então de São Francisco Xavier que sozinho — com a força da sua fé no Espírito Santo — converteu 350.000 japoneses ao cristianismo — sem sequer dominar aquela língua estranhíssima — violentou uma cultura milenar! Do Beato José de Anchieta que traduziu o catecismo do Concílio de Trento para a língua tupi e não respeitou a profunda religiosidade deles — dos índios — com espíritos bons e maus! **Graças a Deus e do empenho de milhares de santos missionários é que a religião uma maior do mundo é a Católica.**

A Ir. Elizabeth sem a menor dúvida tem os seus méritos, **é uma idealista, é uma devotada a causa indianista**, seguidora fiel do seu avô, o valoroso Marechal Rondon; voluntária colaboradora, não remunerada, do CIMI, mas que **jamais poderá ser considerada uma missionária da palavra de Deus**. Pelo amor que os senhores têm a Deus: se eu não estiver em sintonia com a igreja, com as intenções do Santo Padre João Paulo II; se eu estiver errado, me corrijam. Não permitam que eu permaneça no erro, não se omitam, senão serão coniventes com o meu erro, pois eu pretendo ser e morrer um fiel cristão, Católico Apostólico Romano.⁷⁰ (grifos meus)

O “mal-estar” expresso nestas indagações não está presente somente entre leigos encaçados pela mentalidade evangelizadora colonial, mas também emerge em setores eclesiais. E é com este mal-estar que o CIMI convive por possuir uma proposta diferenciada de evangelização. O CIMI busca se encontrar exatamente entre dois diferentes rumos: a histórica missão sem diálogo e o inovador diálogo sem missão. Sua idéia é promover os dois: diálogo e missão em uma só ação, na tentativa de tornar indissolúveis conceitos outrora antagônicos. Para isso busca operar uma atividade missionária que leve em conta a religiosidade e não a religião do outro, tornando a missão menos cristocêntrica e mais teocêntrica.

A idéia da evangelização integral baseada na libertação dos povos é que se a religião dos povos indígenas é um instrumento de defesa para sua sobrevivência cultural e física, a missão não deve enfraquecer esta resistência através de “conversões apressadas”. A inculturação é um caminho alternativo necessário para trazer o cristianismo mais perto das culturas, trazer uma versão teórica religiosa para mais perto de religiões vividas na prática. Por isso no testemunho da Ir. Elizabeth a meta prioritária não é a conversão, mas a defesa da vida.

Enfrentando o mal-estar juntamente com os outros missionários, Suess lamenta estarem presentes estes questionamentos também no seio da própria igreja e entre clérigos e teólogos esclarecidos e se pergunta:

(...)a vida em abundância que é um dom de Deus, não é a verdadeira Palavra de Deus que se fez carne? Elizabeth Amarante e muitos outros missionários do CIMI não estariam exatamente fazendo o que o Vaticano II propõem: “com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé

⁷⁰ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

e vida cristãs, para que reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram” (NA, 2)? Seja como for, nem todos que insistem nesta “evangelização explícita” podem simplesmente ser remetidos a um tratamento psicológico, por causa de sua fé, supostamente infantil, ou a um estudo mais aprofundado da história da evangelização, por causa de sua insistência em práticas da fé que aparentemente não cabem mais no mundo moderno.⁷¹

Para Suess, como para o CIMI, o testemunho da presença nas aldeias também é “evangelização explícita”, e não “evangelização *light*”, até porque aos olhos do missionário, testemunhar se torna muitas vezes um trabalho bem mais árduo do que simplesmente falar. Os povos indígenas codificaram seus projetos de vida através de suas culturas. Os missionários buscam viver, através da inculturação nestes projetos, o mistério da encarnação. O diálogo torna-se o objetivo da missão e não uma primeira fase que precede a evangelização ou mesmo a conversão. O método do diálogo é participar da vida na comunidade, tentando recuperar suas tradições, afirmando sua auto-estima para somente depois da reestruturação da sociedade se anunciar o evangelho através da promoção do diálogo. A inserção da mensagem cristã nas aldeias está ligada à libertação, e não à revelação. O CIMI tem tentado não negar a diversidade, mas convencer a igreja de que a pluralidade cultural não deve ser vista como contradição, mas como expressões da fé.

A inculturação traz, através do CIMI, algumas inovações práticas que caracterizam o trabalho do missionário disposto a empreender um novo tipo de evangelização, tais como uma reformulação no conceito de cultura, agora muito mais carregado de relativismos e pluralismo, o caráter dialógico na missão, uma pedagogia também mais dialógica, buscando eliminar-se as categorias evangelizador/evangelizado, além de uma crescente mobilização externa às aldeias e a inclusão da causa indígena nas demais causas sociais. As principais bandeiras levantadas pelo CIMI assumem estas inovações e se propõem a serem questões fundamentais para os povos indígenas através, como a luta pela terra, a promoção da cultura (e da religião) autóctone, o apoio ao movimento indígena e a formação de alianças com outras entidades e causas sociais. Sendo uma tentativa da Igreja de se redimir frente aos erros cometidos pela evangelização na América em seus 500 anos de ação colonizadora, a inculturação torna-se, ao mesmo tempo, uma busca por novas formas de se fazer presença, através do discurso da alteridade. Como ressalta Rufino, a luta pela causa indígena através do CIMI possui uma dimensão global, passando pela idéia de que somente juntos os setores marginalizados alcançarão a redenção e que a ameaça aos povos indígenas é também

⁷¹ Ibid.

resultado da estrutura política-social-economica que assola todos os outros setores.⁷² Esta preocupação em unir-se fica muito clara nos manifestos e eventos promovidos pelo CIMI e até mesmo na formação do próprio missionário; há sempre a preocupação em participar dos movimentos das outras causas assim como em abrir espaço para que outros setores possam também se manifestar junto ao CIMI. Assim, a pluralidade cultural não é vista mais como contradição, mas como diferentes contribuições para a expressão de luta social e de igreja. No entanto, o perigo de, ao pensar em uma articulação conjunta de diversos setores, a adoção de um código comum pode acabar negando a diversidade proposta. O protagonismo indígena, que é o que se busca na defesa de seus direitos acaba se tornando contraditório à maneira como se busca, que são as alianças com os outros setores.⁷³ Ao mesmo tempo em que esta relação se apresenta enquanto negação, é também uma necessidade, já que as lideranças têm que ser capazes de articular os movimentos internos juntamente com os externos. Por isso o CIMI enfrenta ainda outra questão que é a da formação de lideranças dentro das próprias aldeias. Mesmo se propondo a não intervir, os missionários acabam estreitando suas relações mais com determinados grupos dentro de uma sociedade indígena e este estreitamento nem sempre é bem visto pelo restante do grupo. Assim podem formar-se lideranças paralelas à liderança tradicional, influenciadas pelo missionário, que acabam se distanciando do povo e liderando somente um determinado grupo, o que gera o desconhecimento dos problemas efetivos da determinada sociedade e conseqüente perda da representatividade deste líder. Geralmente isso pode ocorrer com maior facilidade que se imagina, já que normalmente os líderes que apóiam o CIMI e participam de suas articulações são mais jovens enquanto que tradicionalmente a liderança dentro da maioria das sociedades indígenas é concedida aos membros mais idosos da sociedade. Ao tratar o caso específico da presença do CIMI na área Maxakali explicitarei melhor como esta “contradição” pode acarretar maiores problemas para a atuação missionária.

Com algumas contradições e muitos questionamentos, principalmente da área das ciências sociais, o CIMI vem empreendendo o esforço de fazer penetrar o evangelho nas culturas através de seu crescimento segundo seus valores próprios, mas sem deixar que o evangelho não seja levado às culturas, mas também sem permitir a imposição de valores cristãos aos costumes indígenas. Sendo assim, por caminhos de dificuldades e conflitos o que se busca é ao mesmo tempo uma ruptura e uma identificação entre evangelho e cultura,

⁷² RUFINO, Marcos Pereira. A missão calada: pastoral indigenista e nova evangelização. In: MONTERO, Paula (org.). *Entre o mito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.162.

⁷³ RUFINO, M.P. Op.cit. p. 168

promovendo não um encontro dos dois a meio caminho, mas uma aproximação, ao mesmo tempo que radical, cautelosa para o início de um diálogo entre religiões, em última instância e principalmente entre culturas diferentes e historicamente antagônicas. Antagônicas por serem: uma individual, outra coletiva, uma pretensiosamente pós-moderna e outra tradicional, uma historicamente proselitista com uma religiosidade auto-identificada enquanto universal e outra com expressões religiosas bastante particulares e localizadas dentro de sua própria cultura. É este o palco e o pano de fundo onde se encena a nova proposta de presença missionária junto aos povos indígenas na qual se baseia o Conselho Indigenista Missionário.

CAPÍTULO 2: A TEOLOGIA DA MISSÃO DO CIMI

Desde o Vaticano II a relação entre o cristianismo e as diferentes culturas se tornou um tema de grandes discussões eclesiais, tendo sido elaborados a partir destas discussões documentos fundamentais sobre o tema no Concílio e posteriormente: *Gaudium et spes* (1965); *Nostra aetate* (1965); *Ad gentes* (1965); *Evangelii nuntiandi* (1975); *Catechesi tradendae* (1979); *Slavorum apostolio* (1985); *Redemptoris missio* (1990). Incluem-se também outros documentos mais recentes que tratam a relação do cristianismo na lida com as diferentes religiões, ainda que alguns tenham assumido posturas mais fechadas ou oscilado entre dois pólos e gerado maiores discussões a respeito do tema. Para a igreja da América Latina há ainda que se destacar as assembleias episcopais do CELAM em Medellín(1968), Puebla(1979) e Santo Domingo(1992) além de diversos congressos e reuniões episcopais como os COMLA – Congresso Missionário Latino Americano – e outras assembleias missionárias. É dentro deste contexto de discussões, mesmo contexto de formação teórica do CIMI, que vão se posicionando diferentes interpretações a respeito de questões como a inculturação da fé e a teologia da missão dentro desta nova perspectiva. Buscarei expor neste capítulo o posicionamento do CIMI dentro da teologia que permeia a nova evangelização e as conseqüências deste posicionamento para a prática missionária.

2.1. Missão em áreas indígenas e inculturação da fé

Antes mesmo de se falar em evangelização dos povos, inculturação da fé ou em teologia da missão, muito seria útil expor melhor o pensamento de determinados teólogos para que nos fosse possível compreender seu ponto de vista a respeito dos fundamentos e pressupostos por eles assumidos enquanto justificativa para o ato de evangelizar os povos. Cabe ressaltar que não se faz objetivo aqui assumir qualquer julgamento de valor frente a estas posições, mas somente apresentá-las para que possa ser mais fácil entender os significados que envolvem as ações dos sujeitos. Para tanto desenvolverei neste espaço de maneira despretensiosa uma breve síntese do pensamento teológico, sobretudo católico, que permeia as discussões sobre como é concebida atualmente a tarefa missionária, utilizando aqueles teólogos de uma linha condizente com o pensamento do CIMI.

Ao se aventurarem nas explicações sobre a dimensão multicultural do cristianismo, é comum aos autores tratarem antes da questão de sua realidade cultural, buscando localizar a encarnação de Jesus enquanto evento iniciador da inculturação do evangelho na Palestina e posteriormente sua disseminação pelo ocidente⁷⁴. Fundamento da teologia da encarnação, a inculturação primeira é tomada como a experiência de Jesus no mundo, ou seja, como uma experiência de socialização ou enculturação. Nesta análise a figura de Jesus possui ao mesmo tempo uma formação cultural localizada e uma originalidade religiosa irreduzível – “a semente” – elemento indispensável para sua inculturação. Partindo deste pressuposto bíblico, fundamentado pelos teólogos, o próximo passo seria pensar a inculturação como “a própria encarnação da fé na cultura de seu portador desde sua primeira expressão, não existindo evangelho senão inculturado”⁷⁵.

Além de conhecer uma origem inculturada, o cristianismo passou também por um processo de formação histórico-sincrético que ajudou a fortalecer este seu aspecto na convivência com outras culturas. Tendo sido iniciado no Oriente, atravessou a Idade Média assimilando a maneira européia ocidental, ou seja, inculturando-se no seio de uma diferente cultura, onde pôde se definir e construir uma identidade marcante. Para a maioria dos teólogos da inculturação, esta identidade modelada preponderantemente pela cultura européia marca o cristianismo que, principalmente a partir do século XIII foi passado a outros povos através da evangelização e configura hoje a experiência monocultural do cristianismo tal qual conhecemos⁷⁶. Como consequência direta deste processo, inúmeros povos perderam parte de suas próprias raízes culturais e religiosas por causa de uma simultânea justaposição do cristianismo na evangelização.

Cientes desta realidade cultural em que se expressa primeiramente o cristianismo, e ainda, da experiência monocultural em que se desenvolve, e da complexidade que envolve a evangelização de diferentes culturas, torna-se justo aos teólogos cristãos buscar relocar, ou realocar o paradigma da evangelização, que a partir das novas aberturas teológicas se encontrará numa posição conflituosa entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio. Para se entender esta vocação para o anúncio, é necessário perceber que o chamado para a missão de que falam os cristãos não é tomado enquanto invenção humana ou eclesial, mas como revelação divina, de instância sagrada, que a torna – a missão - obrigatória a todo seguidor. A tarefa evangelizadora constitui “vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade”

⁷⁴ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Viver a fé cristã nas diferentes culturas. São Paulo: Loyola, 2001. p.18.

⁷⁵ KONINGS Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo. Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001. p.14.

⁷⁶ AZEVEDO, M.C. Op.cit. p. 21.

(EN 14). Seu paradigma é cristológico e é a partir da experiência da missão de Jesus que todos os cristãos devem ser levados a proclamar seus ensinamentos e sua exclusividade enquanto salvador e redentor. Partindo da experiência de Jesus, entende-se que ele associou os cristãos na sua missão salvadora e redentora, constituindo seus seguidores enquanto construtores de um mundo novo, embasado no amor e na justiça do chamado “Reino de Deus”.⁷⁷ Diante deste desafio de integrar e até mesmo identificar missão com evangelização, a Teologia da Encarnação irá relacionar o anúncio e construção do Reino de Deus a um projeto de justiça aos povos no mundo.

Teologicamente entende-se que o verdadeiro agente da missão é o próprio Deus e que a ação humana na tarefa evangelizadora seria mais uma ação como um instrumento dos desígnios divinos⁷⁸. Deste pressuposto partem outros tantos que buscarão explicar a tarefa missionária atual da igreja. Há um consenso pós-conciliar de que as “sementes do verbo” encontram-se presentes nas áreas missionadas antes mesmo de um primeiro contato com o cristianismo. Ainda que não se conceba a salvação fora da figura de Jesus, há uma abertura à aceitação de “elementos salvíficos” em diferentes tradições religiosas. Mesmo não sendo uma tendência hegemônica, esta visão se abre para a superação de um eclesiocentrismo unilateral que caracterizava a perspectiva anterior de implantação de igrejas cristãs, buscando trazer mais luzes à figura histórica de Jesus e, sobretudo, à utopia do Reino de Deus.

O anúncio explícito não é mais o fator primordial de importância, eliminando a imposição do evangelho às outras religiões, já que há um reconhecimento de “porções de verdade” nas diferentes tradições religiosas. A partir destas sementes, é possível articular um diálogo com o diferente. A noção anterior de evangelização, identificada unicamente com o anúncio ou a proclamação do evangelho passa a ser mais ampla, incluindo em seu projeto a promoção humana, a luta pela justiça, a inculturação e o diálogo inter-religioso⁷⁹.

Tendo em vista os novos posicionamentos teológicos torna-se impossível atualmente se falar de inculturação da fé sem ligá-la intrinsecamente à prática do diálogo inter-religioso. Este se baseia “na consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade e sem desconhecer a singularidade das diferenças, aposta na possibilidade da renovação facultada pelo encontro”⁸⁰. A perspectiva da inculturação da fé deve ser enquadrada como inclusivista, de acordo com as classificações adotadas por Faustino Teixeira e por Jacques Dupuis, que

⁷⁷ AZEVEDO, M.C. Op.cit. p. 35.

⁷⁸ MÜLLER, Karl. Teologia da Missão. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 111.

⁷⁹ TEIXEIRA, Faustino L.C. Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio. Disponível em: <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

⁸⁰ TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença Disponível em: <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

dizem respeito às três formas mais gerais como o cristianismo vem lidando com as diferentes expressões de religiosidade⁸¹.

Observemos, no entanto, que mesmo dentro da perspectiva inclusivista há diversas posições no campo da teologia, tendo tomado outros autores posições diferentes, sobretudo no âmbito da missiologia e da prática do diálogo. Uma das questões mais problemáticas no trato com o inclusivismo seria o papel da igreja em sua identidade e hegemonia. Para a perspectiva aqui priorizada, a igreja não perde sua singularidade e importância em sua missão evangelizadora, mas é sim provocada a viver sua identidade de maneira diferente no encontro com o outro, quando a dinâmica do testemunho e do serviço assumem uma importância muito maior⁸². Dupuis teoriza:

Uma teologia cristã das religiões deve, em particular, mostrar que os membros das outras tradições religiosas participam com os cristãos do Reino que Deus estabeleceu na história através de Jesus Cristo e que o Espírito do Cristo está presente entre os membros das outras tradições religiosas e neles opera⁸³.

Há um claro esforço em sublinhar a importância das “sementes do verbo”, ou das “porções de verdade” espalhadas pelas tradições religiosas no mundo. Com base neste reconhecimento há ainda uma tentativa de maior valorização das diferentes tradições, buscando-se romper com um passado de imposição do cristianismo. Dentro desta visão, e indo ao encontro dos pressupostos da teologia da libertação, torna-se mais importante a preocupação com as causas sociais dos povos aos quais está sendo anunciado o evangelho e a busca por assegurar sua sobrevivência frente aos avanços destrutivos de nossa sociedade cristã ocidental.

A partir da valorização dos povos e de suas tradições religiosas é possível a prática e a promoção do diálogo inter-religioso. Para tanto se faz necessário que ambas as partes estejam bem estruturadas e cientes de sua convicção e, fundamentalmente, que estejam abertas a reconhecer, aceitar e, porventura, se convencer pelo outro. As condições para o diálogo são a disponibilidade interior de abertura e acolhimento, que pressupõe uma abertura

⁸¹ A primeira perspectiva, denominada exclusivista, vigorou no meio católico até o Concílio Vaticano II e parte do pressuposto de que fora da Igreja e de Jesus Cristo não há salvação. Já a perspectiva inclusivista, cristocêntrica, aceita que a salvação aconteça nas outras religiões, mas de formas diferentes da salvação por Jesus Cristo, considerada plena, única e universal. A terceira perspectiva, pluralista e teocêntrica, considera que Jesus seja o caminho de salvação para os cristãos, enquanto que para os não-cristãos há tantos outros caminhos quanto as crenças permitirem. Cf. TEIXEIRA, Faustino L. C. Teologia das Religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 37-104 e DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 75-88.

⁸² TEIXEIRA, Faustino L. C. Teologia das Religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 225.

⁸³ DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 75-88 (aqui 87-88)

transparente ao outro e a compreensão amorosa de sua alteridade; a permanência da convicção religiosa, valorizando a sinceridade na troca; e a abertura à verdade, que traz como pressuposto a superação do sentimento da posse de certeza e a absolutização de sua própria verdade, livrando a fé de preconceitos⁸⁴.

Com base no Documento Diálogo e Missão, elaborado em 1984 pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso (na época denominado Secretariado para os não-cristãos), há também uma classificação a respeito das formas como pode ocorrer o diálogo inter-religioso⁸⁵. Uma forma é vivenciar o diálogo enquanto experiência religiosa, sendo este considerado o seu nível mais profundo, consistindo nas diversas experiências de oração silenciosa em busca pelo Absoluto. Há também o diálogo enquanto cooperação religiosa em favor da paz, que deve acompanhar os intercâmbios e as trocas culturais, buscando sempre favorecer a construção de um mundo mais justo e de uma nova ética global. Por fim há o diálogo dos intercâmbios teológicos, que consiste na troca teológica e parte da idéia de que existe mais verdade em todas as religiões colocadas em conjunto do que somente em uma particular⁸⁶.

O diálogo é então considerado não como um meio para se chegar a determinado objetivo – a evangelização –, mas como possuidor em si próprio de valor enquanto ação evangelizadora. A teologia cristã das religiões tem acentuado que o diálogo não pode ser concebido em função de uma conversão à religião particular do interlocutor. O diálogo implica, na verdade, que os interlocutores em questão sejam mutuamente provocados, enriquecidos, transformados, sem que necessariamente mudem de religião. O diálogo tende em realidade para uma experiência de abertura a uma verdade mais profunda que ultrapassa a todas as tradições e experiências religiosas⁸⁷.

A prática dialogal da missão é conceituada enquanto uma missiologia do pluralismo religioso, que segue um modelo não eclesiocentrado, mas reinocêntrico, que não exclui o cristocentrismo da fé cristã, mas necessita dele. Nesta prática, nenhum aspecto da missão pode ser considerado enquanto centro ou mesmo fonte do chamado Reino de Deus, permanecendo uma relação de complementaridade e de recíproca abertura⁸⁸.

⁸⁴ TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença Disponível em: <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

⁸⁵ TEIXEIRA, Faustino L. C. Teologia das Religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 198-207.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ TEIXEIRA, Faustino L. C. Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio (texto originalmente publicado em Revista Convergência. n.º 327, ano XXXIV. Nov. 1999 p. 520-529). Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

⁸⁸ Ibid.

Dentro da perspectiva teológica de missão privilegiada pelo CIMI e que busco aqui expor, o diálogo inter-religioso parece ser a ferramenta a possibilitar um melhor relacionamento entre as diversas tradições religiosas no intuito máximo de remover preconceitos e propiciar um enriquecimento mútuo das diferenças. Sendo “parte integrante” do diálogo inter-religioso, a prática da inculturação da fé não está fora da tensão entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio na missão evangelizadora da igreja. Para que esta tensão se manifeste positivamente é necessário o reconhecimento do valor da religiosidade do outro e de sua verdade. Do contrário se estaria desprezando um dos pressupostos básicos para a prática do diálogo que seria a convicção religiosa de ambas as partes igualmente valorizadas.

Em se tratando da prática missionária cristã são muitos os pontos de controvérsias e discussões que podem ser encontrados, não somente no âmbito teológico, mas principalmente ao ultrapassar as fronteiras para outras disciplinas tais como a história e a antropologia. Estas dificuldades já se iniciam no simples trato com o outro, ou nas muitas tentativas históricas de se catequizar os indígenas e enquadrá-los à cultura européia.

O Padre Manuel da Nóbrega, um dos primeiros jesuítas a trabalhar na conversão dos indígenas brasileiros ao cristianismo, falou através do personagem Gonçalo Álvares em seu “Diálogo da Conversão do Gentio”, sobre as dificuldades encontradas no trabalho missionário nas aldeias desde seu início: “Por demais é trabalhar com estes que são tão bestiais que não lhes entra no coração cousa de Deus, estão tão encarniçados em tratar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto às pedras”⁸⁹. Esta dificuldade maior, que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro chamaria de “inconstância da alma selvagem”⁹⁰, esteve presente desde as primeiras tentativas de catequese e de conversão dos grupos indígenas brasileiros.

Também o Padre Antônio Vieira escreve:

Há nações, e estas são as do Brasil, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura do jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram⁹¹.

⁸⁹ NÓBREGA, Pe. Manuel da. Diálogo da Conversão do Gentio. Intr. de Mecenas Dourado. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d. p.102.

⁹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 181-283.

⁹¹ Apud: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 183.

Assim o jesuíta se refere ao grande problema da conversão dos índios no Brasil, não relacionado a uma religião ou um dogma diferente que atrapalhasse o ensinamento e aceitação do cristianismo, mas ao que parecia uma completa indiferença ao dogma e à catequese. Se em um momento, por troca de alguns anzóis eram batizados e afirmavam piamente sua fé cristã, em um outro já negavam seu batismo e retornavam aos costumes religiosos tradicionais de seu povo.

Desta forma, a história da missão cristã, sobretudo católica, no Brasil esteve sempre ligada à tentativa de convencer verdadeiramente as populações indígenas sobre a salvação de Cristo e ao problema da não-conversão. Já nas primeiras caravelas a aportarem no solo brasileiro vinham juntamente a cruz e a espada, estando a catequização da nova terra intimamente ligada à colonização e à tomada do território. Até mesmo os elementos geográficos foram sendo batizados com nomes cristãos numa tentativa de excluir totalmente qualquer característica dos povos pagãos que estavam habitando a terra. Cada montanha, cada pedra e cada pequeno vilarejo que surgia ia ganhando nome cristão, na clara busca dos colonizadores em cristianizar também a identidade do povo – a princípio indígenas e posteriormente também mestiços e negros. A colonização do Brasil significava para o colonizador a expansão da cultura européia, mas inegavelmente fazia-se prática em meio aos povos enquanto um retorno aos antigos costumes, quando não enquanto o afloramento de uma nova cultura mestiça, muitas vezes auto-identificada como cristã, mas negada pela igreja Colonial enquanto tal.

Este foi com certeza um dos maiores problemas enfrentados pelos missionários de Cristo em terras de Jurupari⁹². E por este motivo a missão sempre buscou aprimorar-se nas formas de anunciar o Evangelho, formulando para tanto teologias que poderiam auxiliar o ensinamento da Palavra de Deus. Desta forma os diversos grupos indígenas brasileiros experimentaram também diversas formas de catequização, algumas vezes buscando verdadeiramente convencer-lhes da fé cristã e outras muitas vezes aplicar-lhes a “guerra justa” e tomar-lhes seu território com a justificativa de terem se mostrado “incapazes para abraçar a fé”.

No entanto, qualquer que fosse o grupo missionário, havia um consenso geral de que o Brasil, e também toda a América, deveriam ser incorporados à cultura européia, cristã por excelência. Como ressaltou o teólogo Leonardo Boff, “a conquista e a colonização constituem

⁹² Divindade indígena de culto mais vasto principalmente entre os Tupi, tomado pelos missionários enquanto a figura do demônio. Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2002. p. 58.

um ato em si de grandíssima violência, pois implica que uma nação se submeta a outra perdendo seu caráter de sujeito histórico”⁹³. Tendo em vista este ato de violência, tornou-se comum ouvir e ler a lamentação maia a respeito da colonização: “Entristeçamo-nos porque chegaram (...) Entre nós se introduziu a tristeza, entre nós se introduziu o cristianismo”⁹⁴. Mesmo as tentativas de uma evangelização menos violenta e mais distante dos interesses do estado não puderam libertar os indígenas da opressão e do medo da colonização cristã, que perpetuou-se enquanto “cruz e espada”.

Para remediar situações extremas, teólogos-juristas buscavam conciliar as exigências políticas e as contingências econômicas da Colônia e as doutrinas da fé e as práticas missionárias, como ressaltou Paulo Suess⁹⁵. Recorriam a duas distintas tradições teológicas: a “teologia das sentenças” que se caracteriza por possuir um olhar de decadência sobre a natureza humana e uma visão teocrática do poder papal e eclesial; e uma posição mais aproximada dos pressupostos tomasianos do século XIII⁹⁶.

Para os adeptos da teologia das sentenças, que seguiam uma tradição agostiniana, parecia haver um enorme contrapeso e ao mesmo tempo confusão entre a ordem natural e sobrenatural. O pecado original é considerado a grande causa da decadência e da natureza decadente do homem. Daí surge a interpretação do poder divino como graça suprema ao homem miserável, sendo este poder encarnado na figura do papa.

Com a reflexão teológica de Tomás de Aquino, inspirada por Aristóteles, é iniciada uma maior diferenciação entre o natural e o sobrenatural, entre a razão e a fé. Para Tomás de Aquino o natural está ligado à essência dos seres e, portanto, não há possibilidade de ser modificado ou mesmo corrompido. Assim a natureza humana permanece a mesma de sua criação apesar do pecado original, não havendo diferenças essenciais entre os que são cristãos e os chamados povos “naturais”. Segundo Paulo Suess, a teologia tomasiana foi responsável por preparar um campo teológico que possibilitaria mais tarde a defesa da racionalidade e da liberdade dos indígenas a despeito da escravidão dos negros⁹⁷. Ao mesmo tempo esta teologia também reforçava a prática da guerra justa, uma vez que esta já se concretizava enquanto verdade e necessidade em casos de “último recurso da suprema autoridade”.

⁹³ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. 3ª. ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 21.

⁹⁴ LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 61.

⁹⁵ SUESS, Paulo. Liberdade e Servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: SUESS, Paulo (org.). *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 21-44.

⁹⁶ SUESS, P. Op.cit. p. 32.

⁹⁷ SUESS, P. Op.cit. p. 35.

Mesmo as denominadas reduções que, pelo menos na teoria, buscavam uma forma pacífica de catequese dos indígenas se mostraram na prática um ato de grande violência, uma vez que retiravam os indígenas das aldeias tradicionais, locais por eles escolhidos, e os limitavam em pequenas aldeias-vilarejos a fim de ensinar-lhes o comportamento europeu: sua economia, sua religião e sua cultura. A tarefa de conversão dos indígenas estava estritamente ligada com a submissão ao poder da metrópole, e somente assim poderia ser concebida.

Os missionários, embora tenham buscado defender inicialmente os direitos de liberdade indígena, pouco a pouco foram tomando para si a idéia de conquista espiritual. Como ressaltou Jorge Paleari: “Quando o cristianismo se associou ao movimento da conquista a perspectiva foi de englobar no ‘cristianismo ocidental’ aquela que devia ser a novidade exterior”.⁹⁸ A idéia de conquista gerava uma atuação missionária que priorizava uma via somente, não havendo interesse ou mesmo a percepção dos valores culturais indígenas.

Mesmo estando estas práticas muitas vezes ligadas à concepção de missão e conquista das ordens e organizações religiosas, havendo assim, alguma diferenciação entre elas⁹⁹, em uma visão geral o que sobressai aos olhos do examinador é a idéia de evangelização enquanto dominação, conquista e sobreposição de culturas. É inegável que a cristianização do continente americano tenha sido como um todo traumática à grande maioria dos povos indígenas contactados na colonização. Num outro lado, a reação dos indígenas frente a esta cristianização sim apresentou-se em diferentes formas de resistência ou assimilação.

Nem todos os povos resistiram aos conquistadores, tendo muitos deles aceitado a nova dominação, havendo entre eles até mesmo os que aderiram ao projeto de colonização. Aos que se rendiam restava o subjugo ao processo que deveria levar à conversão: o descimento, a redução e a servidão¹⁰⁰.

Ao serem encaminhados para as reduções, os indígenas passavam pelo “descimento”, que significava transferi-los de seu local tradicional de moradia às aldeias improvisadas pelos missionários onde lhes seria ensinada a cultura européia. Para convencer os indígenas a se mudarem para o aldeamento sem ter que usar a força, os missionários procuravam muitas vezes alicia-los por meio de promessas de bem-estar material, como comida, machados e roupas. Muitos fugiam dos missionários antes mesmo de serem contactados e adentravam

⁹⁸ PALEARI, Jorge. Identidade e Alteridade. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 38.

⁹⁹ Poderíamos citar o trabalho jesuíta junto aos indígenas do sudeste, principalmente na província de São Paulo, em contraposição com o dos missionários capuchinhos no sul junto aos povos Guarani.

¹⁰⁰ AZZI, Riolando. Método Missionário e prática de conversão na colonização. In: In: SUESS, Paulo (org.). Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 93.

ainda mais as florestas, o que fazia legitimar contra eles a guerra justa. Os que aceitavam as propostas acabavam se frustrando com o não cumprimento delas e muitas vezes buscavam a fuga como alternativa ao aldeamento, também sendo submetidos à força militar do colonizador. Para os que não tentavam ou não conseguiam fugir restava a redução, tanto à fé cristã quanto ao serviço do Rei.¹⁰¹

As reduções eram na prática, independentemente da intenção dos missionários, uma maneira de colocar os indígenas a serviço do projeto colonizador e sob a dominação deste. Havia até mesmo a argumentação, por parte de alguns missionários, de que valia a pena aos indígenas passarem por aquela experiência de exploração e servidão em troca de um bem eterno, que seria salvação de suas almas¹⁰². Mesmo que houvesse a intenção de alguns missionários em promover dentro da redução um espaço de liberdade tutelada para o indígena, a atividade missionária permaneceu vinculada aos interesses metropolitanos. E foi exatamente esta vinculação que, ao mesmo tempo que garantiu a duração e a sustentabilidade da missão, tirou-lhe a autonomia que poderia ter gerado métodos de evangelização mais próximos da realidade indígena e menos dominadores.

O processo de conversão causou um enorme desenraizamento cultural dos povos indígenas que permaneceram nas reduções, tendo provocado uma violenta desvalorização das culturas. A maneira que os indígenas encontraram para manter viva sua cultura era sua inconstância na fé. Afirmar-se católico em um momento para pouco depois negar-se parece ter sido uma estratégia de sobrevivência cultural bastante eficaz, embora não possamos dizer o mesmo da sobrevivência física. O que se pretende dizer é que tendo o desenvolver da História do Brasil gerado um massacre sem precedentes, dizimado boa parte da população indígena, é lúcido afirmar que a forma com que o indígena foi tratado no período da colonização reflete nos dias atuais o preconceito presente na mentalidade da população nacional. Ora tratado como bom selvagem, ora como preguiçoso e bravio, as tentativas de cristianização de povos indígenas até hoje muitas vezes ainda são falhas devido à falta de conhecimento do universo do outro.

Além dos relatos históricos e de suas conseqüências de que temos notícia, atualmente as práticas missionárias continuam provocando discussões e novas problematizações sobretudo por parte de antropólogos. A coletânea de estudos organizada por Robin Wrigh intitulada “Transformando os Deuses”, que contou com pesquisas sobre a atuação missionária cristã e seus diversos reflexos em grupos amazônicos e os trabalhos de Paula Montero e

¹⁰¹ AZZI, R. Op.cit. p. 90.

¹⁰² AZZI, R. Op.cit. p. 93.

Marcos Pereira Rufino em “Entre o Mito e a História” talvez sejam os mais expressivos trabalhos críticos sobre a ação missionária atual¹⁰³.

A obra “Transformando os Deuses” buscou, através de estudos sobre a experiência de diversas organizações missionárias em meio a comunidades indígenas na região amazônica, focalizar as maneiras com que os povos têm incorporado, transformado ou mesmo rejeitado as diferentes formas do cristianismo, ou seja, como as religiões têm moldado o cristianismo à sua cosmogonia e cosmologia próprias. Utilizando o conceito de “campos inter-religiosos de identidade”, que ultrapassaria a idéia simplista e muitas vezes controversa de sincretismo religioso¹⁰⁴, os autores buscaram perceber a complexidade desta troca, indo além das aparentes conversões. Estes estudos se mostram muito úteis em uma pesquisa sobre o trabalho missionário, uma vez que buscaram esclarecer melhor as redes de conflitos e inter-relações entre missionários e indígenas, demonstrando o quão ampla e complexa é a atuação missionária e quais as conseqüências que pode trazer à tona. São igualmente importantes na medida em que buscam reconhecer os meios pelos quais a atuação missionária tem se apropriado das instituições religiosas indígenas para buscar dar “razão à sua fé”. Segundo Wright, para um verdadeiro diálogo inter-religioso seria necessário acabar com a dicotomia maniqueísta missionária de “quem salva/quem destrói”¹⁰⁵. O que implicaria em revisões profundas não somente na atuação missionária fundamentalista, colocada em prática pelas denominadas “missões de fé” – Missões Novas Tribos (MNTB)¹⁰⁶, Instituto Lingüístico de Verão (SIL)¹⁰⁷, Asas de Socorro, entre outras – mas também pelos grupos que buscam uma abertura maior no trabalho missionário, baseados pela teologia da libertação, incluindo aí o CIMI.

A questão que se coloca frente a esta dicotomia é o status da diversidade cultural indígena, que não sendo reconhecido pelas missões fundamentalistas, corre o risco de ter reconhecimento de outras instituições, mas não ser levado a sério. Cabe ressaltar que aqui

¹⁰³ WRIGHT, Robin (org.). Transformando os Deuses. Campinas: UNICAMP, 1999. e MONTERO, Paula (org.). Entre o Mito e a História. Petrópolis: Vozes, 1996.

¹⁰⁴ Para um maior aprofundamento das discussões a respeito do conceito de sincretismo religioso ver: SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: Comunicações do ISER, n.45, 1994. Texto bastante esclarecedor e com certeza um marco na discussão do conceito de sincretismo para o campo religioso brasileiro.

¹⁰⁵ WRIGHT, R. (org.). Op.cit. p. 11.

¹⁰⁶ A Missão Novas Tribos do Brasil é uma organização missionária que objetiva dizimar os códigos culturais do grupo para promover a assimilação de novos dogmas e conceitos. Consideram que a fé cristã é o maior apoio que pode se dar aos indígenas. Seu acesso a áreas indígenas no Brasil é proibido pela FUNAI, mas na maioria dos casos as equipes trabalham em cidades próximas às áreas, estabelecendo contatos e cooptando lideranças.

¹⁰⁷ O Summer Institute of Linguistics, ou Sociedade Internacional de Lingüística é uma organização não-governamental norte-americana que tem como principal objetivo a preservação e a promoção das culturas indígenas por meio da língua. Têm como prática traduzir a Bíblia e outros textos considerados de importância para a língua estudada.

denominamos missões fundamentalistas aquelas que buscam catequizar os indígenas tal como se fazia na época da colonização, impondo-lhes o evangelho e junto com ele todos os valores culturais cristãos e ocidentais e sobrepondo-os aos valores tradicionais indígenas. As pesquisas realizadas sobre o trabalho missionário podem então auxiliar no reconhecimento não somente de como se manifestar diante do diferente, mas também de como ele se manifesta diante do “outro”, no caso, as reações dos indígenas frente aos missionários ou mesmo frente a antropólogos e agentes dos órgãos federais responsáveis. A princípio uma teologia da missão entre povos indígenas baseada na teologia da libertação, que busque por conhecer estas manifestações, poderia estar de acordo com a promoção de um diálogo equilibrado, na medida em que seus objetivos se pautariam em como os indígenas mesmos poderiam oferecer soluções para os problemas imediatos enfrentados pela comunidade. No entanto, mesmo uma teologia que se dedique a esta reflexão pode se tornar incapaz de perceber as intenções religiosas que levariam o grupo a determinadas articulações. Sem contar o fato de que os indígenas, ao se depararem com as mudanças promovidas principalmente no meio missionário católico se mostraram muito mais perplexos frente à brusca mudança no discurso do que convencidos pela novidade¹⁰⁸.

Estudos sobre este tema levam até mesmo a refletir sobre até que ponto o povo evangelizado não estaria estrategicamente utilizando o cristianismo para reafirmar sua religião, moldando os novos ensinamentos para satisfazer suas necessidades espirituais específicas. As experiências de conversão em meio aos Wari, da família lingüística txapakura, situados no oeste de Rondônia seria um dos exemplos. Na década de 70 todos os habitantes de determinada aldeia, sob atuação missionária da MNTB, se afirmavam crentes, tendo aparentemente perdido o interesse por costumes tradicionais do grupo, como o casamento poligâmico, as brigas com bordunas e a prática do canibalismo funerário e guerreiro¹⁰⁹. No entanto em cerca de dez anos, sem qualquer explicação, o grupo abandonou o cristianismo, tendo retomado algumas práticas religiosas tradicionais. Somente tendo estudado profundamente as relações culturais do grupo, a autora do trabalho pôde compreender melhor esta movimentação, que a princípio poderia se enquadrar na categoria “inconstância da alma selvagem”¹¹⁰, mas que traz em si explicações sobre a lógica e a visão de mundo do grupo, que o missionário não conseguiu alcançar. As relações de parentesco entre os Wari se davam em torno de dois grupos: os consangüíneos e os afins. A afinidade era vista como o local do mal,

¹⁰⁸ Cf. WRIGHT, R. (org.). Op.cit. p. 14.

¹⁰⁹ VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, R. (org.).Op.cit. p.133.

¹¹⁰ Tal como era concebida pelos primeiros missionários cristãos.

ou a causa dos males, enquanto a consangüinidade era tida como o ideal wari. Tendo entrado em contato com a sociedade envolvente o grupo passou por modificações socioeconômicas radicais, incluindo o advento de epidemias e fome. Inserir-se na nova comunidade parecia ser uma solução para a revitalização do grupo, ainda mais sendo a proposta desta nova comunidade condizente com o ideal do grupo, ou seja a consangüinidade e a fraternidade. O cristianismo foi tomado pelos Wari como a possibilidade de se livrar da afinidade e de seus males.

A adesão ao cristianismo consolidou-se enquanto um passo ao modelo ideal de grupo e ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência frente ao contato. O abandono das antigas práticas, no entanto, nada tiveram a ver com a proposta cristã, mas com a antiga forma de ver o mundo da comunidade, pois o canibalismo era praticado somente entre parentes afins, assim como as brigas com bordunas¹¹¹. Tão logo alguns problemas gerados pelo contato foram sendo resolvidos pela intervenção da FUNAI e de outros órgãos o grupo foi retomando suas antigas práticas, mesmo que remodificadas. Assim, a adesão dos Wari ao cristianismo se configurou não como simples adoção de novos ritos e valores, mas sim como a descoberta, na prática cristã de valores próprios de sua cultura e um momento de crise na comunidade.

Também o processo de “cristianização” dos Xavante da Colônia Indígena de São Marcos, grupo jê localizado no estado do Mato Grosso, assume especificidades que convêm explicitar, pois além de dizer respeito à atuação católica – salesiana – de cerca de cinquenta anos na região, já rendeu discussões envolvendo antropólogos, CIMI e membros da comunidade. A antropóloga Cláudia Menezes, em tese de doutorado defendida pela USP¹¹² realizou um estudo sobre os índios da reserva São Marcos, que nos anos 50 encontravam-se em grave situação de conflitos, fome e doenças, foram abrigados por padres salesianos e hoje contam com uma população demograficamente saudável e crescente. Entretanto, de acordo com sua análise, estes índios encontram-se em processo contínuo de desestruturação social e cultural. Os salesianos estariam implementando estratégias de controle sobre os espaços institucionais indígenas de saúde e educação, através da adoção de práticas sociais que possibilitariam o ajuste das instituições nativas, a fim de tornar os Xavante capazes de conviver com a “civilização”¹¹³.

¹¹¹ VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, R.(org.). Op.cit. p. 146-147.

¹¹² MENEZES, Cláudia. Missionários e índios em Mato Grosso:os Xavante da reserva São Marcos. São Paulo: USP, 1984. (Tese, doutorado).

¹¹³ MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R. (org.). Op.cit. p.311.

A autora avalia a prática missionária enquanto prejudicial ao modo tradicional de vida do grupo, pois compromete questões básicas da identidade cultural. A arquitetura da missão, por exemplo, mudou a noção de espacialidade das antigas aldeias xavante e a contagem ocidental interferiu na noção de tempo, tendo sido introduzido entre eles o uso do relógio. A noção de identidade também foi comprometida pela prática do batismo, que impede ao xavante mudar seu nome no decorrer da vida, como era costume. Também o uso do dinheiro que introduziu a noção de propriedade privada, a adoção de normas sobre a sexualidade impedindo o livre relacionamento e até mesmo a iniciação dos jovens na sociedade passou por modificações através da prática missionária.

Esta avaliação foi apresentada por Pedro Ribeiro de Oliveira na “Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI”, que foi posteriormente publicada em um livro com o título *Inculturação e Libertação*. O artigo de Pedro de Oliveira trata do lugar social do missionário e trouxe as questões apontadas por Cláudia Menezes como um exercício de auto-avaliação e reflexão sobre o trabalho missionário. Ao final da publicação, no entanto, há um esclarecimento elaborado pela Missão Salesiana de Mato Grosso, justificando que não houve modificações profundas na estrutura cultural xavante, posto que a maioria das questões levantadas pela autora já faziam parte da dinâmica do grupo (uso do dinheiro, controle do tempo, relacionamento sexual restrito, etc)¹¹⁴. O interessante é que segundo esta nota de esclarecimento, os próprios Xavante ao lerem um exemplar do artigo de Pedro Oliveira não reconheceram ali os aspectos de sua cultura e exigiram eles mesmos uma retificação. A própria antropóloga reconhece o fato de os Xavante insistirem pela permanência dos salesianos e serem contra qualquer tentativa de modificação de seu trabalho. Na análise de Menezes a aceitação do trabalho missionário por parte dos indígenas é vista como um “constrangimento que não podem evitar”.¹¹⁵ A missão estaria estabelecendo conscientemente uma relação clientelista com os indígenas, onde o consentimento da presença e mesmo da adesão às práticas cristãs é assegurado pela conveniência do assistencialismo e da prosperidade sócio-econômica.

O exemplo da análise da missão salesiana entre os Xavante de São Marcos e das repercussões que gerou tanto no meio acadêmico quanto entre missionários e indígenas ilustra bem a complexidade com a qual estamos lidando ao falar de um diálogo entre o cristianismo e as culturas indígenas. Assim também há controvérsias quando se fala em uma teologia da

¹¹⁴ CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 227-235.

¹¹⁵ MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R.(org.). Op.cit. p.336.

missão, ou uma maneira única de lidar com diversas culturas. Torna-se pretenciosa uma definição que se defina metodologia prática de evangelização dos povos pois, como vimos, a diversidade cultural sobrepõe-se às tentativas de universalização tornando necessária uma prática que saiba lidar com o abismo que divide a particularidade das expressões religiosas indígenas da pretendida universalidade da mensagem cristã.

A crescente autonomia das igrejas regionais em relação a Roma foi responsável por incitar revisões dentro da própria Igreja Católica sobre suas práticas missionárias, como exposto, inclusive sobre a pastoral junto aos povos indígenas. Primou-se por novas formas, menos etnocêntricas e dominadoras de abordagem do evangelho entre as culturas, como uma necessidade de se encontrar a saída e aceitar as diversas reinterpretações do cristianismo, sobretudo na América Latina. As atenções voltaram-se para uma adaptação às novas mentalidades e com isso para uma maior aproximação com os povos, fossem estes fiéis ou não. O reconhecimento da alteridade fomentou a necessidade de se desenvolver uma concepção antropológica de cultura que pudesse dar conta da questão fundamental colocada à igreja com relação à universalidade da fé e as particularidades dos múltiplos grupos étnicos no mundo.

Neste contexto, as questões indígenas começam a tomar corpo nos assuntos da igreja, tornando-se fundamentais em toda sua extensão. Com pouco tempo de criação, o CIMI já dispunha de grande força enquanto mediador oficial das causas indígenas junto à igreja. Na busca dessa mediação novas práticas e conceitos foram propostos, fazendo-se sentir na modificação tradicional do conceito de missiologia católico, que se reflete claramente na adoção da inculturação da fé enquanto proposta metodológica. Os preceitos cristãos passam a fazer parte da cosmologia indígena, mas sob a ótica da vivência destes grupos.

Se considerada enquanto meio de descentralização do catolicismo de Roma e possibilidade das comunidades católicas da América Latina readaptarem seus ritos e mitos à sua realidade cultural, talvez a experiência da inculturação da fé seja viável, na medida em que a evangelização já é uma meta atingida neste contexto. Deste modo podemos considerá-la como um grande avanço teológico e ideológico na Igreja Católica. Contudo, considerada enquanto exercício pastoral missionário em meio aos povos indígenas ou demais culturas não alcançadas pelo evangelho, a inculturação da fé torna-se ainda mais complexa, gerando discussões infundáveis, dado à dificuldade e complexidade de se fazer conviver religião cristã e culturas indígenas, como exposto nos exemplos acima.

Além do cristianismo pertencer a um universo distinto ao indígena, a profunda unidade entre religião e cultura dos grupos impossibilita que se substitua a religião, pois

estaria se substituindo a cultura. Desta forma, chega a ser impossível assumir o cristianismo aos modos ocidentais sem destribilizar-se e perder sua identidade cultural. Segundo Suess, “uma religião universal, como o cristianismo, é historicamente incapaz de anunciar sua mensagem em horizontes tribais. O cristianismo é sempre o presságio, e muitas vezes até a alavanca, de uma ruptura com os princípios da ética tribal”¹¹⁶. Por outro lado, não há como escapar da convivência entre culturas e cristianismo, uma vez que todos os aspectos de nossa sociedade que inevitavelmente já estão em contato com as culturas indígenas têm uma relação direta com a religião cristã. O simples uso de roupas, ou de remédios para a obtenção de curas, já fala sobre o cristianismo e já entra em contradição com a visão de mundo indígena. Como então articular o ethos cultural indígena com o ethos cristão para que o missionário, promovendo um diálogo, não se exponha a conflitos de identidade, posto que as duas realidades já estão em contato e seria ilusório ter a pretensão de não intervir? É esta a pergunta que a inculturação busca responder.

Se em sua ideologia a igreja haveria de ser mensageira de vida e paz para os povos, a ela não surgiu outra saída diante de um passado opressor e massacrante que não lançar mão de uma mea-culpa da história. Não há como omitir esta ambivalência no tratamento da missiologia católica. Diante deste contexto, a ação missionária atual do CIMI, procura praticar o cristianismo enquanto solidariedade nas culturas. A “boa nova” nas aldeias se faz antes de tudo enquanto luta pela sobrevivência da cultura, defesa do humano, dos direitos indígenas, das terras, das socializações e incentivo à solidariedade. A finalidade da inculturação para o CIMI é simplesmente o diálogo inter-religioso, sem promover a síntese do cristianismo nas culturas. O CIMI apresenta como sua meta gerar condições de inculturação e diálogo inter-religioso, tendo as práticas evangelizadoras a função de dar aos ritos e mitos indígenas um rosto cristão, procurando alcançar um diálogo entre o evangelho e as espiritualidades indígenas.¹¹⁷ Concomitante há a denúncia da morte, injustiça e violência para assim, buscar junto aos grupos e à comunidade envolvente a conscientização a respeito dos direitos indígenas. Mais do que a evangelização marcada pela inculturação, o CIMI se destaca pelo seu papel político-social de discutir com os índios novas alternativas de autonomia.

A proposta da inculturação para o CIMI é então articular o universo religioso indígena com o envolvente. E é exatamente por possuir uma proposta a primeira instância tão

¹¹⁶ Suess, Paulo. Culturas e Evangelização: A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991. p.86.

¹¹⁷ Cf. SUESS, Paulo. O Paradigma da Inculturação: em defesa dos povos indígenas. In: ANJOS, Márcio Fabri (org.). Inculturação: desafios de hoje. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994 e SUESS, Paulo. Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985.

incoerente que tem sido alvo fácil de críticas tanto no meio teológico quanto antropológico. A questão é que ao perceberem que as religiões indígenas são demasiadamente diferentes das ocidentais os missionários buscarão justificar o *habitus* ocidental nos mesmos moldes da cosmovisão indígena, para então tentar um diálogo. Os teólogos da inculturação e assim diversos missionários que atuam em áreas indígenas acreditam que reconhecer nas culturas os valores cristãos já é suficiente para sua salvação. Como o Espírito Santo já está presente na cultura, ele se manifesta através da solidariedade, da partilha e da vida em comunidade. Como exemplo podemos citar Thomaz Lisboa, ex-vice-presidente do CIMI que viveu entre os Mĩky (os mesmos da Ir. Elizabeth Rondon Amarante), já em 1985 declarava: “Nunca lhes falei explicitamente de Jesus Cristo, porque vejo que na vida deles, na sua organização, na sua vivência religiosa, tudo aquilo que eu gostaria de dizer para eles que seria bom fazer – a boa nova, o evangelho – eles já estão vivendo. Em muitos aspectos melhor do que eu.”¹¹⁸

É neste ponto que a inculturação pode chocar-se com os conceitos antropológicos, pois parece estar imbuída de uma visão romantizada sobre as culturas. Novamente torna-se distante o reconhecimento do outro enquanto outro, pois a ótica empregada é individual. Esta visão romantizada do “bom selvagem” encontra-se presente muitas vezes no discurso missionário “apesar dos 500 anos e do neoliberalismo, os povos indígenas continuam construindo sociedades sem exclusão”¹¹⁹. Passagens como esta apontam para certo desconhecimento a respeito das relações e da organização internas aos grupos, fruto de uma romantização que assume a figura do outro até mesmo como solução para o individualismo dominante em nossa sociedade: “O neoliberalismo é uma prisão revestida de espelhos que escondem a saída e os outros, porque os outros são a saída. Os povos indígenas e os pobres apontam para saídas que na câmara de espelhos não existem”¹²⁰. O que está expresso pode ser entendido como uma radical troca de papéis, onde a cultura envolvente é fortemente negada e criticada, tomando-se a cultura indígena como ideal.

A linha de abordagem da inculturação da fé privilegiada pelo CIMI se propõe então ao reconhecimento da particularidade das culturas, sem promover qualquer tipo de intervenção nas estruturas sócio-culturais-religiosas. O apoio às causas indígenas tem sido o cerne de uma atuação voltada para assuntos como a retomada do território, revitalização cultural, auxílio na área de saúde e educação, como já exposto.

¹¹⁸ PREZIA, Benedito (org.). Caminhando na luta e na esperança. São Paulo: Loyola, 2003. p. 86.

¹¹⁹ SUESS, Paulo. Como hóspedes na Tenda de Abraão. Revista Convergência, XXXV. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 2000. p. 458-470. (aqui p.459)

¹²⁰ SUESS, Paulo. Como hóspedes na Tenda de Abraão. Revista Convergência, XXXV. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 2000. p.458-470. (aqui p.469)

Contudo, na visão de alguns antropólogos, mesmo esta tão apregoada evangelização inculturada distancia-se da alteridade que busca respeitar. De acordo com Paula Montero a inculturação se move no espaço da contradição entre o universal e o particular:

Defende o respeito às culturas, mas propõe sua mudança radical; prega a compreensão dos valores do outro, mas reivindica o direito à crítica cultural e correção das distorções éticas; reitera a autonomia do religioso (cultural) diante do político e do econômico mas pretende ter impacto na esfera pública; busca a encarnação do evangelho nas culturas mas teme a dissolução da mensagem¹²¹.

Montero postula que a negação do outro, enquanto outro, permanece. Argumenta que a proposta da inculturação nunca alcançará a afirmação de uma alteridade bruta, inteiramente outra, posto que realçar a diferença na ótica da inculturação seria a construção de um referencial que permite “colocar em um continuum as sociedades indígenas mais ou menos aculturadas”¹²². A negação se dá quando a inculturação deixa de fora tudo o que não pertence ou não pode ser assimilado a este referencial comum, que seria a fraternidade universal.

Entretanto, provavelmente por receber inúmeras críticas da antropologia, há uma constante busca da missiologia e sobretudo do CIMI por referenciais antropológicos, que muitas vezes poderão evitar a romantização da sociedade indígena e a negação de sua própria cultura. Ao contrário tem-se optado por um pluralismo unitivo, onde a diferença também pode somar. Para isso é preciso utilizar uma ótica que diferencie religiosidade de religião, que valorize as experiências religiosas do outro sem se preocupar se a religião que ele segue está de acordo ou não com a do missionário e assim direcionar o referencial da missão para o diálogo. Nesta ótica a adaptação do evangelho é realizada somente através de sua mensagem de vida, e não de sua revelação.

A prática missionária deve atentar para as críticas que recebe para que “antropologizando-se” não caia em reducionismos, perdendo sua característica teológica e redimensionando o diálogo inter-religioso para um plano fixo puramente humano mas também não insista no “jogo de espelhos” que confunde tanto o missionário quanto indígena e permanece na negação da diferença. É necessário também se atentar para que a acentuação nas lutas sociais não crie posicionamentos políticos radicais e acabe por provocar perdas e lacunas nas questões de trato cultural.

A experiência das Irmãzinhas de Foulcauld junto aos Tapirapé, que há cerca de trinta anos convivem com os indígenas e buscam um estilo de evangelização que parte da simples presença e se negam a qualquer tipo de pregação ou convencimento, seria um exemplo de

¹²¹ MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, Paula (org.). *Entre o mito e a história*. Petrópolis: Vozes, 1996. p.31-135. (aqui p.128)

¹²² MONTERO, P. Op.cit. p.131.

maneiras diferentes de se transmitir a “boa nova” sem buscar interferir na particularidade do universo Tapirapé. Como não há nenhuma conversão entre os indígenas (e nem é este o objetivo), as missionárias apontam como resultados de sua experiência de inculturação junto ao povo o crescimento demográfico da população, as melhorias alcançadas na saúde, as melhores condições de vida e ainda o aumento da consciência de luta, de autonomia e de protagonismo¹²³. Assim também outros missionários do CIMI têm vivido experiências de simples convivência com os grupos, acreditando que muito mais se evangeliza através do testemunho da presença do que com o anúncio explícito¹²⁴.

A questão central colocada à convivência pesa novamente na necessidade de um respaldo antropológico para se viver em meio às diferentes culturas. Não se pode ter a falsa impressão de que somente a fé poderá tornar esta convivência pacífica e não prejudicial para ambos os lados. Ainda problemático é pensar que a “encarnação” do missionário no grupo irá pressupor um cancelamento das diferenças. Pelo contrário, é nessa experiência de troca que as diferenças devem ser assumidas e respeitadas.

2.2 – Evangelização e culturas indígenas a partir de Paulo Suess

A questão do Evangelho entre as culturas indígenas, como venho tratando, se configura como um desafio para a reflexão teológica atual, já que permanece ainda um dilema entre o universal e o particular, mas ao mesmo tempo uma meta religiosa, pois, a partir e de acordo com a inculturação, o cristianismo depende de um contexto cultural para poder se expressar. O desafio aumenta na medida em que a necessidade de se superar o “mal-estar” que a nova evangelização traz consigo se impõe à atualidade, na busca por tornar a evangelização mais mística sem perder sua característica militante.

Considerando que o presente trabalho procura tornar explícita esta relação entre discurso e prática, ou entre inculturação da fé e militância política, apresento este sub-capítulo como uma tentativa de maior dedicação às questões propostas e a maneira como vêm sendo tratadas nos meios teológicos, sobretudo com a vertente teológica com a qual o missionário do CIMI possui maior contato. Entre os autores que muito têm contribuído para este debate, e que aqui recebe maior destaque devido sua história de dedicação ao CIMI, à pastoral indigenista e à Teologia da Encarnação, está Paulo Suess. Nascido em Colônia, Alemanha, em

¹²³ Cf. IRMÃZINHAS DE JESUS. O renascer do povo Tapirapé. São Paulo: Salesiana, 2002.

¹²⁴ Como podemos ver no exemplo da Ir. Elizabeth Amarante, do missionário Thomaz Lisboa e outros testemunhos muitas vezes publicados pelo órgão em seu jornal mensal “O Porantim”.

1938, doutorou-se em Teologia em Münster, tendo também estudado nas universidades de Munique e Lovaina. Paulo Suess está no Brasil desde 1964, já atuou como secretário-geral do CIMI e é hoje o assessor teológico e um dos principais representantes das posições teóricas do órgão. Tratando a inculturação como maior expressão teórica do CIMI, uma vez que corresponde ao objetivo da fé cristã como uma fé encarnada e ainda busca superar o impasse do Evangelho entre as culturas, e reconhecendo Paulo Suess como seu maior expoente dentro do CIMI, cuidarei, nessa parte do trabalho, de expressar sucintamente o pensamento teológico do autor no que diz respeito à inculturação e à prática missionária da Igreja junto aos povos indígenas.

Paulo Suess, nas palavras de D. Pedro Casaldáliga, “é teólogo, como é filósofo, como é poeta. Pensa bom e escreve bem”. Muitas vezes seu lado poeta e suas inúmeras metáforas e comparações não permite simplesmente descrever a interpretação e por isso será necessário, em alguns momentos, citar partes inteiras de seus escritos para que se tenha uma melhor idéia de seu pensamento. Seguirei, dentro de sua teologia, o caminho que vai da cultura ao evangelho para poder expressar aqui como, a partir da teoria, deve ocorrer este encontro, entre particular e universal, chamado de inculturação. Em um segundo momento retomarei a questão do “mal-estar”, termo proposto pelo próprio autor ao desafio de superar a antiga evangelização sem cair em uma negação da necessidade de evangelização e, por fim, buscarei expor de maneira sucinta o que, na visão do autor, se apresenta enquanto uma Teologia Índia, bem como seus objetivos e suas dificuldades.

Para Paulo Suess, mito e teologia possuem funções sociais e linguagens semelhantes. A diferença se faz no âmbito histórico de cada grupo que as vivencia. Assim, sociedades indígenas, consideradas igualitárias, que não acumulam e nem excluem, exigem legitimações – teologias – diferentes de sociedades acumulativas, como a ocidental capitalista. É certo que o valor do tempo e do espaço é muito diferente nestas sociedades. Em uma aldeia indígena a função prioritária do tempo não é o trabalho, como ocorre em nossa sociedade, mas o lazer e a festa. Tendo por base estas considerações, o autor afirma que somente uma teologia que entenda a si mesma como instância crítica no interior da sociedade dominante permite uma certa proximidade com a mitologia, ou seja, a legitimação, das religiões indígenas. É possível perceber a grande proximidade teórica da Teologia da Libertação com a inculturação da fé: “Essa teologia profética na sociedade estruturalmente desigual, propõe

rupturas sistêmicas que apontam para a utopia de sociedades igualitárias”.¹²⁵ Uma teologia crítica torna-se para o autor instrumento para análise de um objeto que se encontra à longa distância. Mesmo considerando a verdade como única, compreende que o falar e a interpretação da verdade são fragmentados e tendem a complementar-se. Desta forma, é o conflito de interpretações da verdade que deve, com a intermediação do ‘amor maior’, gerar o ‘bom encontro’ entre teologia índia e teologia cristã. O Evangelho e as culturas são para Paulo Suess como projetos de vida, ambos transmitindo propostas e experiências de vida diferentes, mas ao mesmo tempo complementares.¹²⁶

Para que seja possível entender a relação que Suess propõe entre cultura e evangelização para a prática da inculturação, é necessário expor de antemão a conceituação e o sentido que os termos “cultura” e “evangelização” ganham na análise do teólogo.

Ao tratar da inculturação Paulo Suess se preocupa antes em tratar do termo cultura como uma necessidade metodológica, dando sua contribuição para uma grande e infundável discussão em torno do conceito. Falar deste termo é aventurar-se em um campo onde, segundo o autor, as diferenças conceituais são provenientes da própria condição cultural. Por isso Suess opta por utilizar um conceito integral de cultura, uma vez que suas delimitações têm como pressuposto ligar o particular (cultura) ao universal (Evangelho).¹²⁷ Neste conceito integral está envolvido tudo o que os homens fazem de si e de seu mundo, além de seu pensamento e fala, ou seja, a cultura é tomada como fruto de um projeto humano.

A partir desta delimitação conceitual, a primeira e mais clara contraposição que se apresenta é entre cultura e natureza, delimitando a atividade cultural enquanto histórica e social e inerente à condição humana. Assim, sua concepção se aproxima da antropologia cultural, pois tal conceito teria surgido para diferenciar o específico do homem em relação à natureza e assim reconhecer as diferenças ente grupos humanos. A cultura não é, contudo, um somatório das especificidades de cada povo, mas o diferencial entre eles, existindo “somente no plural das múltiplas experiências de diferentes povos”¹²⁸

Tendo por base esta diferenciação específica de cada cultura, Suess entende que as culturas não podem ser avaliadas e valoradas a partir de variáveis culturais isoladas ou por parâmetros de outros povos, inexistindo uma relação legítima que contenha autoridade

¹²⁵ SUESS, Paulo. Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males. Texto apresentado no IV Encontro de Teologia Índia, em Assunção (Paraguai) de 6 a 10 de maio de 2002. Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

¹²⁶ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Perspectiva Teológica. nº67, 1993. p. 303-332. (aqui p.304)

¹²⁷ SUESS, Paulo. Inculturação: Desafios - caminhos - metas. REB 49/193, mar 1989. p. 84.

¹²⁸ SUESS, Paulo. Cultura e religião. REB 49, 1989. p. 783.

normativa, onde uma cultura poderia se apresentar como modelo para as demais. A normatividade encontra seu lugar legítimo nas respectivas culturas, e não nas relações interculturais. Desta forma o autor define o etnocentrismo como presença ilegítima da questão normativa, que ao seu ver necessita ser relativizada. Ao mesmo tempo propõe relativizar também o próprio relativismo cultural, que a princípio defende que cada cultura só pode ser avaliada de acordo com os padrões desta própria cultura e que, no pensamento de Paulo Suess, necessita ser revisto, uma vez que neutralizaria a “solidariedade intercultural” que, ao seu ver, é a única força capaz de superar o dilema da dominação cultural.¹²⁹

Esta solidariedade intercultural é para Suess uma necessidade para a sobrevivência da humanidade, já que propõe superar o etnocentrismo e a hostilidade e caminhar na construção de lutas por causas comuns a diferentes grupos culturais. Daí surge a intenção do CIMI em agrupar diferentes causas sociais e culturais em uma só luta. Entretanto, a proposta de solidariedade intercultural não é bem-vinda no meio antropológico, uma vez que muitas críticas feitas à teologia da inculturação apontam para esta questão, desvelando uma dicotomia entre provedor e receptor do conhecimento, uma vez que subentende-se que a pastoral indigenista teria a obrigação de mostrar aos índios que a aliança com outros setores da sociedade é fundamental para esta luta.¹³⁰

Suess estabelece ainda determinados conceitos de cultura enquanto inadequados a sua temática, uma vez que sua preocupação é a Evangelização destas culturas, ou seja, tornar particular o que se considera essencialmente universal. O primeiro conceito a ser rejeitado seria o de cultura como arte, educação, literatura ou religião, que restringe a cultura a apenas algumas camadas de intelectuais e artistas. Também o conceito, de inspiração marxista, da cultura como superestrutura da sociedade é rejeitado por Suess, uma vez que permitiria pensar que a cultura de um povo, como reflexo das relações na infraestrutura, encobrisse e justificasse a opressão. A definição weberiana de cultura como uma “esfera” da realidade social também não sustenta a posição de Suess, já que omite o envolvimento cultural das outras esferas. Por fim o conceito de “valores universais” também não satisfaz o autor, pois em seu entender as culturas não são reduzíveis a valores universais, já que um projeto particular de valores regionais é sempre anterior a um projeto global.¹³¹

Na análise de Suess, somente um conceito mais amplo de cultura poderia ter aplicação para o problema teológico da inculturação, visto que somente um conceito integral

¹²⁹ SUESS, Paulo. Inculturação: Desafios - caminhos - metas. REB 49/193, mar de 1989. p. 85.

¹³⁰ Cf RUFINO, Marcos Pereira. A Missão Calada: Pastoral Indigenista e a Nova Evangelização. In: MONTERO, Paula. Entre o Mito e a História. Petrópolis: Vozes, 1996. p.137-203.

¹³¹ SUESS, Paulo. Evangelizar os pobres e os outros. REB 52, 1992. p.366.

poderia servir de base para uma “evangelização integral”. Por isso a escolha pela cultura integral como:

Todo processo social de produção de sentido/significado (...) da produção material, da conduta social e da criação intelectual e espiritual dos grupos humanos e sua interpretação da realidade; que se expressa através de símbolos, sinais e práticas ordenadas numa gramática com suas regras e lógicas específicas, que é o significado elaborado e transmitido histórica e coletivamente, livre e tutelado.¹³²

O teólogo Josimar Azevedo em trabalho de mestrado sobre o tema específico de culturas e evangelização no pensamento de Paulo Suess, apontou as principais implicações que este conceito de cultura integral irá trazer para as relações culturais:

1 - na cultura está codificado tudo o que diz respeito à vida de determinado grupo, de maneira dinâmica, adaptando-se sempre às novas circunstâncias históricas;

2 - as culturas são também atravessadas por relações de exploração, alienação e dominação, por estarem estas relações presentes nas relações de trabalho;

3 - as culturas não são redutíveis a valores universais de meta-cultura, mas representam diferenças complementares;

4 - não existem “culturas oprimidas”, mas as culturas dos oprimidos são como armas de resistência contra a opressão;

5 - as culturas, como experiências milenares, funcionam como filtros às propostas de inovação, podendo reagir pela clandestinidade, pela resistência e pela reelaboração histórica;¹³³

Desta maneira expressada, a cultura para Paulo Suess é a “marca registrada” de cada povo: codifica sua experiência histórica vivida e indica as novas propostas, próprias de cada povo, de construção do futuro. E sendo a oportunidade de expressar os desejos de seu projeto de vida, a cultura, nesta conceituação vem a ser o encontro entre o plano de criação e o plano de redenção. Paulo Suess, na busca por delimitar antropologicamente o conceito de cultura, não pode escapar de fazê-lo com base também em preceitos teológicos, uma vez que seu objetivo final é atingir uma nova proposta de evangelização. Por isso a elaboração de um conceito integral dinâmico e orgânico: para que se possa falar de uma evangelização também integral, dinâmica e orgânica.

Paulo Suess elabora seu conceito de cultura visando um possível entrelaçamento deste com a idéia de evangelização integral, com horizonte universal e plural, para que seja possível tratar a inculturação, sua proposta maior. Para o autor, somente desta forma é

¹³² SUESS, Paulo. Inculturação: desafios - caminhos - metas. *REB* 49/193, mar 1989. p. 88-89.

¹³³ AZEVEDO, Josimar da Silva. *Culturas e Evangelização em Paulo Suess*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 1994. (Dissertação, mestrado). p. 76.

possível enxergar as diferentes culturas, estabelecer as diferenças e ao mesmo tempo integrar a diversidade e a riqueza dos povos. Sua maior preocupação se configura em responder ao grande desafio de articular o projeto de vida dos povos com o projeto cristão.

Da mesma maneira que elabora uma conceituação própria para cultura, Suess vai também percorrer a teia de significados que gira em torno dos termos missão e evangelização para clarificar sua idéia de nova evangelização, ou evangelização inculturada. De acordo com Josimar Azevedo foi do Antigo Testamento que o linguajar cristão tomou emprestado o termo “evangelizar” com o sentido de “anunciar a salvação”.¹³⁴ A própria teologia da encarnação é um discurso que aparece no século I onde se afirma a natureza divina de Jesus, identificando-o com os conceitos judaicos que delimitam a palavra criacional de Deus. O que se pretende mostrar é que essa teologia era, antes de ser retomada enquanto teologia libertacionária, simplesmente a afirmação da divindade de Jesus, da qual decorrem as outras teologias cristológicas.¹³⁵ Já o termo “missão” surge a partir do século XVI (ligado aos jesuítas e ao regime do padroado), com o objetivo de designar “o envio dos colaboradores de Deus para a conversão e salvação de parte da humanidade que vive perdida nas trevas”.¹³⁶

Por conta de sua conceituação original o termo ganhou um efeito etnocêntrico, ligado à intolerância e à imposição, e no período pós-conciliar foi comumente substituído no meio teológico pelo termo evangelização, numa tentativa de pôr fim à ideologia da missão. No entanto, segundo Paulo Suess, esta atitude não veio diferenciar o campo prático da evangelização, posto que é somente uma modificação semântica, mas pelo contrário, acaba por “tornar a práxis missionária uma práxis colonial, sem oferecer a mínima garantia de uma práxis alternativa da ‘nova evangelização’”.¹³⁷ No entender de Suess não se trata, portanto, de uma ruptura teológica ou pastoral entre missão e evangelização ou da mudança de um paradigma para o outro, mas sim, da ampliação e mais ainda da radicalização da idéia proposta por ambos os termos.

Ainda esclarecendo sobre os termos, Suess aponta, com base no Decreto Ad Gentes sobre a Atividade Missionária da Igreja, que a missão está na raiz da Igreja e faz parte de sua identidade: “pelo envio do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, Deus ‘iniciou a difusão do Evangelho entre as nações, através da igreja da Nova Aliança, que fala todas as línguas, compreende e abraça na caridade todos os idiomas e assim supera a dispersão de Babel’ (AG

¹³⁴ AZEVEDO, J. S. Op. Cit. p. 82.

¹³⁵ Dicionário teológico O Deus Cristão /dirigido por Xabier Pikaza e Nereo Silanes. São Paulo: Paulus, 1988

¹³⁶ AZEVEDO, J. S. Op. Cit. p. 82.

¹³⁷ SUESS, Paulo. Nevoeiro no cenário da missão. Novas tendências e recentes documentos eclesiais. Análise crítica. *Revista Concilium* 254, 1994, p. 121-122.

4)”¹³⁸ A função do Concílio Vaticano II foi dar um novo impulso à missão ao ampliar-lhe o horizonte, expressando não só o caráter transformador da missão, que pressupõe a salvação integral do homem além das fronteiras do religioso, mas também seu horizonte global, implicado por sua cultura integral. A salvação não se limita à alma, mas atinge todo o homem e se destina a toda a humanidade. É esta a característica principal de uma prática missionária baseada na evangelização integral.

Para a Igreja na América Latina em particular as conclusões de Puebla representam, no entender de Suess um importante impulso na reflexão da prática missionária, considerando a missão, no Documento de Puebla, como uma convocação geral para a responsabilidade máxima da Igreja: a evangelização. Utilizando a categoria do “pobre”, Suess elege o “outro” como realidade também incluída no “pobre”, uma vez que para o contexto latino-americano estas duas categorias estão intimamente ligadas: índio, negro, mulher encontram-se em condições típicas de marginalização sócio-cultural. É necessário que para o tratamento do pobre/outro, opte-se pela articulação da questão social com a questão cultural, sendo esta uma das tarefas prioritárias para a reflexão acerca da missão da Igreja.

A nova evangelização na América Latina deve assumir a esperança em uma Igreja que caminhe junto com os pobres e os outros e deve, mais ainda, contribuir para a formação de uma igreja nova, com identidade própria, comprometida com a identidade de cada povo, tendo como desafios a miséria social e a diversidade e complexidade cultural dos pobres/outros. Colocando em jargões, a nova evangelização deverá ser, então: libertadora para os pobres e inculturada para os outros e desta forma, integral.

A complementação entre Evangelho e culturas é para Paulo Suess não somente uma necessidade do Evangelho, mas também das culturas, posto que ambos transmitem experiências e propostas de vida complementares. Tal como as culturas, o Evangelho contém a proposta de um projeto global de vida plena e os dois devem apontar para a construção de uma sociedade justa e solidária.

Entre a pretensão do monopólio da verdade, característica da missão colonial, e o relativismo religioso, muitas vezes assumido em oposição extrema à evangelização, Paulo Suess vê a necessidade de um caminho alternativo, onde é preciso conhecer as razões culturais da diversidade e aí se traçar a inculturação, mantendo-se entre uma fixação a-histórica de experiências da fé e um pluralismo arbitrário e contraditório, ambos considerados negativos para uma experiência inculturativa.

¹³⁸ SUESS, Paulo. Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 24.

O encontro entre o universal e o particular parece ao teólogo, mais que possível, necessário, uma vez que é dever de ambos se complementarem:

O evangelho está para as culturas como a energia elétrica para as lâmpadas. A energia elétrica em si é invisível. Ela só pode ser vista através de uma lâmpada ou aparelho elétrico. Também a 'energia evangélica', em si, é invisível. Ela se torna perceptível e comunicável somente através de 'aparelhos culturais'. Estes aparelhos ou mediações podem ser de natureza material (construção de uma igreja), social (trabalho, festa, organização política) e ideológica (filosofia, religião, produção literária e simbólica).(...) A condição da luz não é somente a potência elétrica, mas também a existência de 'tensão' e 'resistência' entre dois pólos diferentes. No processo evangelizador acontece um intercâmbio recíproco de energia entre Evangelho e culturas. A troca de energia exige a diferença e proximidade de dois pólos, em nosso caso, a diferença específica frente às culturas e, ao mesmo tempo, a proximidade entre ambos. Na identificação de dois pólos, um desaparece e a luz se apaga. Na identificação do Evangelho com as culturas, não haveria mais Evangelho para iluminar o mundo. O mundo se tornaria cultura. Na identificação do missionário com o outro ou com o próximo, não haveria mais outros ou próximos. O missionário perderia sua identidade. O amor ao próximo e a solidariedade se tornariam amor a si mesmo. A proposta do Evangelho nas culturas exige uma presença solidária, amável, diferenciada e crítica. Nesta presença e neste segmento radical, o missionário não perde a sua identidade; pelo contrário, encontra-a ao encontrar-se a si mesmo, restaurado na transparência e integridade do projeto de Deus, que transfigura sua vida.¹³⁹

A relação proposta pela inculturação é de complementariedade para as culturas e para o Evangelho. E caminhando além desta reciprocidade necessária ao encontro entre particular e universal, a inculturação se complementa também com a libertação. Suess compreende que muitas propostas de libertação para os povos indígenas não ofereceram espaço discursivo e participativo necessário, não os tratando em sua categoria de "outro enquanto pobre", mas como um "outro em si", independente de sua condição social. Mas a alteridade isoladamente não é suficiente para a questão da inculturação:

A fome do pobre e a agressão ao outro ameaçam a vida de povos, civilizações e indivíduos. A pobreza como resultante da assimetria estrutural no plano sócio-econômico, é uma patologia social a ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza a ser definida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e neocolonial de sistemas e instituições. A igualdade participativa e a solidariedade universal visam, ao mesmo tempo, a superação da assimetria sócio-econômica, que gera pobreza, miséria, e ao reconhecimento da alteridade do índio, do negro, do cigano, da mulher e de tantos outros.¹⁴⁰

Sua perspectiva frente às relações entre cristãos e não-cristãos o leva a discutir questões ainda mais profundas, afirmando que: "a Igreja Católica tem, em Jesus Cristo, o essencial da verdade. Ela não possui todo o Cristo, ela não dispõe de toda a verdade."¹⁴¹ Assim como as culturas o Evangelho também contém a proposta de um projeto global de

¹³⁹ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. *Perspectiva Teológica*. 67, 1993. p. 303-321. (aqui 307, 314-315)

¹⁴⁰ SUESS, Paulo. Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo. *REB* 52, 1992, p. 364.

¹⁴¹ SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 30.

vida, um projeto de vida plena. A comunicação do Evangelho nas culturas, ou a inculturação da fé, deve consistir então no reconhecimento da gratuidade do Evangelho, que por isso precisa legitimar-se mostrando sua relevância sócio-cultural; no respeito mútuo da diferença das duas ordens envolvidas (teológica – evangelho e antropológica – culturas); e na descoberta de sua afinidade e complementariedade.

Além da articulação das dimensões sociais e culturais na evangelização do pobre/outro, o diálogo aparece para Suess como ferramenta primordial no trabalho missionário. É o principal pressuposto da missão e vem desde as origens da Igreja. Para isso o evento de Pentecostes é tomado como exemplo, através do decreto *Ad Gentes*, para a prática de uma igreja que “abraça, na caridade, todas as línguas”. É necessário que diálogo e missão estejam extremamente dependentes entre si para a prática da nova evangelização. Daí o trocadilho do teólogo que acabou se transformando em uma máxima: “Missão sem diálogo induz à *submissão*. Diálogo sem missão é suspeito de *omissão* diante do mandato do Senhor de ‘anunciar uma boa notícia aos pobres e de libertar os oprimidos’”¹⁴²

A missão sem o diálogo, como ocorreu durante a colonização da América Latina e até hoje possui raízes em nossa sociedade cristã é para Paulo Suess um método missionário reducionista, onde o único caminho para a salvação é a conversão à Igreja. São esses pressupostos que são trazidos pelos primeiros missionários na América e vão influenciar todo o pensamento e prática missionária até o tempo presente, mesmo depois do Vaticano II, que é o primeiro evento da Igreja a revelar a necessidade de uma nova missiologia, afirmando que a salvação não acontece somente pela via da conversão. O diálogo surge como resposta à crise missionária, encarada pelo autor como um sinal dos tempos para que houvesse mudanças significativas nas relações entre Evangelho e culturas. Esta crise foi decorrente da percepção por parte da Igreja de que a “era da cristandade” havia acabado e o número de não-cristãos da população mundial surpreendia papas e demais membros do clero:

Qualquer atitude - de não ter feito o suficiente para a incorporação do outro ou de ter feito por meios de poder e violência - causa sentimentos de culpa. Assim o cristianismo se torna bode expiatório e causador de culpa por tudo: pelo excesso de zelo missionário cujos vestígios se encontram ainda na ‘guerra santa’ e na ‘intolerância religiosa’ e pelo relaxamento do zelo missionário supostamente presente nos paradigmas da ‘evangelização implícita’, do ‘diálogo inter-religioso’ e na fórmula que considera todo ser humano um ‘cristão anônimo’¹⁴³

¹⁴² SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 19.

¹⁴³ SUESS, Paulo. *Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males*. Texto apresentado no IV Encontro de Teologia Índia, em Assunção (Paraguai) de 6 a 10 de maio de 2002. Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 17/03/2003.

A crise missionária se mostrou estrutural, devido à missão não ter formado, em 500 anos, sequer uma igreja autóctone com teologia e estrutura diferenciadas; e material, por causar confusão entre métodos e metas da atividade missionária. Ao mesmo tempo ela conduz a uma crise ‘do missionário’, uma vez que este passa a não saber nem mesmo o porque do seu sacrifício.¹⁴⁴

Tanto o missionário que se entende mais “zeloso” com a causa missionária, quanto aquele mais “relaxado” estão inevitavelmente sob a culpa e o mal-estar, que geram a crise. Os primeiros pela violência histórica dos meios de evangelização e os segundos pela transferência do conteúdo religioso para o campo social e assistencial, o que a primeira análise seria um impedimento de pregar o evangelho. Suess propõe a prática da missão sem culpa, ainda que mesmo o tempo pós-conciliar não tenha vencido o mal-estar na missão: “Ele é o ‘demônio’ que nos procura atacar pelas costas. O venceremos, não pela fuga, porque ele é mais rápido, nem pelo confronto, porque ele é mais forte, mas pelo diálogo e a razão da nossa esperança”.¹⁴⁵

Neste caminho alternativo proposto por Suess o missionário que pratica a missão dialogal não deve levar a culpa sobre si dos erros cometidos no passado, mas também não deve utiliza-lo como justificativa para que estes não sejam assumidos, imaginando que a missão violenta tenha sido boa para os indígenas já que lhes mostrou o caminho do cristianismo, ou assim estariam sendo defendidas antigas praticas e anulando a importância das novas, além de estar voltando ao sacrificalismo, que é também causa direta do mal-estar. Para Suess a missão civilizatória anula o elemento profético da evangelização e silencia os povos indígenas, “jogando a sua memória de paixão e ressurreição no rio do esquecimento”.¹⁴⁶ Mas o esquecimento histórico não é a única ameaça aos povos, ameaçados também por uma maneira sofisticada e cultural de esquecimento, a celebração, assim caracterizada pelo teólogo, que exemplifica sua afirmação com a celebração dos 500 anos, que continuou velando a discriminação e a violência praticadas. Também para explicar a necessidade e as formas de como superar as dificuldades geradas pelo mal-estar, Suess retorna com a categoria pobres/outros: “no campo teológico-pastoral emergiu – primeiramente contra uma certa resistência dos ‘clássicos’ da teologia da libertação, depois já com mais tolerância - a categoria do ‘outro’ e da ‘alteridade’ que tem como base material e espiritual, não a carência

¹⁴⁴ SUESS, Paulo. Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 21.

¹⁴⁵ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

¹⁴⁶ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

social, como a pobreza, mas a riqueza cultural dos sujeitos históricos, sempre ameaçada, mas também base de sua resistência histórica”¹⁴⁷.

Suess explica que o CIMI é, ao mesmo tempo, provocador da crise missionária, já que vem apresentar uma nova proposta de evangelização, e uma tentativa de superação desta crise. Isso porque, quando surge o CIMI, na década de 70, havia uma ideologia vigente de que a causa indígena estava com os dias contados. O esforço pela integração na sociedade nacional e pela conversão dos indígenas evitaria a demarcação das terras e dispensaria a inculturação:

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 então seria atravessado pela BR-364. Retirados os índios, a Funai emitiu certidões negativas - atestados de que na região do vale do Guaporé não havia mais índios - e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) chamava, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Mas os Nambikuara 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.¹⁴⁸

Assim como a população Nambikuara, muitas outras populações indígenas se acabavam vítimas dos conflitos pela terra, em uma história traumática de contato com a “civilização”. Atualmente, um fato poderia espantar a opinião pública daquela época. Trata-se dos povos ressurgidos, povos que, devido ao alto nível de violência praticada contra eles, à expulsão de suas terras originais e à pressão que os conflitos causavam na estrutura interna de sua sociedade, se dispersaram e foram considerados extintos. Agora, com a força dos movimentos indígenas e indigenistas estes povos voltam a aparecer e reivindicam seus direitos e sua cultura. Apesar de tantos avanços em menos de 40 anos, Suess analisa que permanecem presentes na modernidade ainda ações colonialistas e que estas ainda atrapalham o bom funcionamento da nova evangelização, provocando ainda mais a crise do missionário, mas que paradoxalmente a reação no cenário nacional que o CIMI provocou desde seu surgimento, juntamente com o surgimento de outros movimentos, continua auxiliando e fortalecendo as lutas indígenas:

¹⁴⁷ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

¹⁴⁸ CARELLI, Vincent Carelli e SEVERIANO, Milton Severiano. Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio? São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980, p. 12.

Quando depois da Missa dos 500 anos, dia 26 de abril 2000, o bispo local pediu desculpas ao secretário do Estado do papa, o cardeal Ângelo Sodano, pelas palavras do Pataxó Matalawê, pediu desculpas pela realidade brasileira e pela consciência indígena.¹⁴⁹

Procurando fortalecer os instrumentos que os indígenas desenvolveram ao longo dos anos para sua resistência e defesa cultural, Suess afirma com vigor que se a religião dos povos indígenas é um destes instrumentos e tem servido como defesa de sua vida, a evangelização não pode enfraquecer esta resistência através de “conversões apressadas”. A inculturação e suas nuances, tais como a Teologia Índia ou as tentativas da Igreja autóctone tem sido uma busca por trazer mais próximos os indígenas ao cristianismo, seguindo a proposta do Concílio Vaticano II, de “com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, para que reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram” (NA 2)

Suess relembra que o diálogo inter-religioso não pode visar a união de religiões em busca de uma única e verdadeira, mas a troca de experiências, estas em si únicas e verdadeiras.

(...) ninguém propõe a substituição das grandes e pequenas religiões por uma religião única, porque se admite, em níveis distintos, o valor salvífico delas. Senão, o Papa não poderia se encontrar com representantes de outras religiões, sem propor a todos eles a conversão ao cristianismo. Quem poderia, no encontro de João Paulo II com representantes de outras religiões, em Assis, na celebração e oração em comum, distinguir entre a “fé teologal” do papa e a “crença própria das outras religiões”. (...) O cristianismo, segundo a sua compreensão de si mesmo, é a última instância em matéria de justiça, verdade e vida, sobretudo compreendendo a vida como ‘vida em abundância’ que poderia ser só abundante na articulação entre ‘vida histórica’ e “vida escatológica”. A ‘autoridade maior’ do ‘Verbo encarnado’ causou, historicamente, mais problemas que solucionou. Como fazer prevalecer essa ‘autoridade maior’? Qual é a relação entre a ‘autoridade maior do Verbo encarnado’ e o contexto histórico, a estrutura eclesial, os pobres-outros, enquanto sujeitos e povo de Deus e as outras religiões e denominações religiosas?(...) Como sair do círculo de giz do mal-estar cultural? Na base do novo paradigma da pastoral indigenista está um novo conceito de evangelização. Esta evangelização está marcada por uma presença discreta, dialogal, testemunhal e profética, direcionada ao reconhecimento e protagonismo dos povos indígenas. O ‘mal-estar na missão’ não precisa ser fatal.(...) O evangelho aponta para práticas que desmontam a autodestrutividade do ‘mal-estar na missão’. São práticas contraculturais num caminho bifurcado pelo qual passa o projeto de Deus: Primeiro, a redescoberta da gratuidade radical da missão que integra o trabalho de luto como perdão e conversão; Segundo, a Igreja dispensa definitivamente a imagem, a simbologia e a atitude da ‘sociedade perfeita’ e assume a sua ambivalência de ‘casta meretriz’ junto aos pobres, povo de Deus constituído por ‘santos e pecadores’.¹⁵⁰

A crise missionária foi revelada pelo Concílio Vaticano II, porque este tratou das liberdades religiosas, das religiões não-cristãs e da atividade missionária. Baseado, sobretudo,

¹⁴⁹ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

¹⁵⁰ SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missologia.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

na constituição dogmática *Lumen Gentium*, Suess defende que, mesmo tendo sido “assegurada” a salvação para os não-cristãos – “aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero (...) podem conseguir a salvação”(LG 16) – a tarefa da missão não perde sua razão ou emergência, principalmente porque a missão não se restringe ao campo religioso. Ela parte do religioso, mas se direciona para a libertação integral do homem:

Não se trata mais de simplesmente estender a Igreja e a fé. Trata-se de estender, a partir da fé e com a fé, a caridade e a esperança com todas as suas implicações terrestres. A missão que se dedica ao surgimento do “homem novo”, do homem integral, do homem não mutilado pela miséria e opressão, mostra também a imagem do verdadeiro Deus.¹⁵¹

Diante da crise e das soluções que o Concílio aponta, Suess propõe dois caminhos para que não se repitam os erros do passado: a inculturação radical e a teologia das religiões não-cristãs. A fé como virtude teologal mostra-se inofensiva às culturas, uma vez que não se identifica com nenhuma delas. Porém ela não se encontra em um “vácuo cultural”, mas necessita ser culturalmente codificada, transmitida e vivida. Assim, historicamente o cristianismo está ligado às culturas judaica, grega e romana, tendo incorporado sua linguagem e conceitos para elaborar sistematicamente sua fé. Ao serem reelaborados seus conceitos religiosos e seu sistema teológico em outras culturas, esta Igreja Católica, ligada em suas origens a determinadas culturas, perderia sua identidade religiosa, que é cultural, mas não sua identidade evangélica, assegurada na fé em Jesus Cristo. Para Suess, somente partindo desta relativização de uma “identidade das raízes” é possível colocar em prática um inculturação radical da fé.¹⁵² A teologia das religiões não-cristãs, no entender de Suess, também deve ser radical e mostrar que estas religiões são caminhos legítimos de salvação para os homens: “não caminhos de salvação individual, *apesar* de sua religião, mas de salvação coletiva, *através* de sua religião”.¹⁵³ A vontade de Deus para salvar os homens ocorre antes e sem necessitar do anúncio explícito do Evangelho, mas não dispensa a presença da Igreja como “sinal de uma libertação verdadeira e abrangente”.

A partir da experiência passada da América Latina e com base nas novas necessidades reveladas no tempo atual que Paulo Suess elabora ideologicamente os pressupostos para a nova evangelização:

¹⁵¹ SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 25.

¹⁵² SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 28-29.

¹⁵³ SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista*. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985. p. 29.

Da descolonização desta Igreja depende a coerência do nosso discurso e das nossas práticas evangélicas diante da conquista e suas vítimas. A libertação da memória cativa e da voz reprimida dos conquistados é um primeiro passo para a construção desta Igreja pós-colonial, que tenta ler e expressar a fé na multiplicidade das histórias e na diversidade de culturas articuladas (...). A alternativa da 'torre de confusão' não é a 'pirâmide autoritária', mas a mesa eucarística, onde o pão (de trigo, de milho, de arroz) e a palavra são repartidos numa ação de graça universal, num eclipse polifônico e num discurso livre entre os povos, línguas e nações.¹⁵⁴

Mas um diálogo inter-religioso entre cristianismo e religiões indígenas exigiria transformações estruturais nas igrejas, pois na origem do conflito em torno da Teologia Índia está o conflito entre povos indígenas e sociedade envolvente. Suess acredita que o diálogo inter-religioso só é possível entre sociedades sócio e culturalmente simétricas, e que a Teologia Índia deve ser um discurso profético do interior de nossa sociedade desigual, para denunciar os conflitos sociais e propor rupturas a este sistema, além de uma alternativa social igualitária.¹⁵⁵

Tendo exposto o pensamento do autor em questão, cabe agora buscar alguns pontos mais importantes ao longo desta discussão que nos direcionam melhor no entendimento da questão da inculturação para Paulo Suess.

Baseando-se na busca por uma evangelização integral do homem, o autor opta por uma conceituação integral de cultura, ou seja, um conceito global e abrangente que o dê condições de relaciona-lo ao evangelho, considerado global e universal. O termo que compreende evangelização integral é para Suess uma evangelização que entenda a própria teologia e próprio contexto evangelizador enquanto ferramenta crítica para a sociedade.

O conceito que formula de solidariedade intercultural vem retratar sua utopia por uma humanidade que caminhe unida em busca da paz, sobretudo através da redução dos conflitos religiosos e culturais, já que propõe superar o etnocentrismo. Da solidariedade universal nasce a idéia de ajuda mútua de diferentes setores da sociedade em prol de um bem comum.

Seu conceito de missão é também inovador, uma vez que procura expressar não somente a transformação gerada pela missão, mas também sua dimensão global, que está diretamente ligada à cultura integral. Assim a evangelização integral não deve destinar-se somente à alma, mas tem que preocupar-se em atingir o todo global humano, ou seja, está destinada à todas as áreas da vida de um ser humano e não somente ao religioso/transcendental e é também destinada à toda a humanidade.

¹⁵⁴ SUESS, Paulo. A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas. In: SUESS, Paulo. (org.). *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 95.

¹⁵⁵ SUESS, Paulo. *Romper o mal estar na missão* (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missiology.org.br/artigos.php>> Acessado em 19/08/2003.

A inculturação aparece para Paulo Suess como complemento dessa relação de integralidade e globalidade da cultura e do evangelho, e da necessidade mútua que é gerada. Para ele, tanto o evangelho necessita da cultura como a cultura necessita do evangelho. Ambos se complementam. A partir desta posição, para o teólogo o encontro entre o universal e o particular se torna, além de possível, necessário às duas instâncias, e a proposta da inculturação é exatamente a complementariedade delas.

O conceito de mal-estar é forjado por Suess para buscar explicar o que acontece quando essas duas instâncias não se encontram, ou seja, há uma cultura sem evangelho ou o evangelho sem cultura. Desta forma, tanto o missionário que não consegue atingir a cultura, prendendo-se somente ao evangelho, quanto aquele que se prende demais à cultura e não consegue vincula-la ao evangelho vivem uma crise de culpa. O CIMI é, na visão do teólogo, uma solução para essa crise já que se propõe a praticar uma nova forma de evangelização, que deve estar pautada no diálogo inter-religioso, através de trocas de experiências religiosas todas únicas e verdadeiras.

CAPÍTULO 3 – A PRÁTICA MISSIONÁRIA DO CIMI

Tendo realizado ao longo da presente dissertação um debate a respeito da teoria da inculturação da fé, retomando o processo histórico pelo qual passou a pastoral indigenista, que culminou com a opção pela nova evangelização bem como as discussões teológicas que envolvem essa proposta adotada pelo Conselho Indigenista Missionário, buscarei agora analisar a prática da missão inculturada, tomando como base um estudo de caso realizado na Área Indígena Maxakali, como já exposto, através de pesquisa de campo e entrevistas sistemáticas junto aos missionários membros da Equipe Maxakali, da Regional Leste do CIMI. Em um primeiro momento apresentarei o contexto de atuação missionária do CIMI em meio aos Maxakali, realizando uma análise desta atuação enquanto proposta de inculturação dos missionários. Com base nos dados colhidos em campo buscarei então aprofundar a discussão em torno do “mal-estar” presente na prática missionária do CIMI e do desafio proposto pela inculturação da fé: conciliar a espiritualidade, considerada necessária à inculturação da fé e a militância política, colocada enquanto fundamental para a luta dos povos.

3.1. O Caso Maxakali

Optei por dividir este sub-capítulo em pontos para que seja melhor compreendido pelo leitor, uma vez que iremos seguir o caminho que vai da apresentação do povo Maxakali à questão da inculturação como é praticada pelo CIMI neste grupo, passando pelo contato do povo com a colonização, com o cristianismo de forma geral e particularmente com o CIMI.

A) Os Maxakali

O povo Maxakali é provavelmente remanescente de uma extensa confederação indígena, formada por inúmeros grupos com características culturais comuns que ocupavam a área compreendida entre o rio Pardo e o rio Doce, desde o sudeste da Bahia até o norte do Espírito Santo, incluindo o nordeste de Minas Gerais. A partir de 1808, quando começaram a intensificar-se as invasões coloniais nesta região os grupos que formavam esta confederação foram aldeados conjuntamente, sendo reduzidos drasticamente seu espaço geográfico, submetendo-se grandes grupos a pequenas áreas dispersas entre si e diminuindo também a

comunicação e troca cultural de um grupo com o outro.¹⁵⁶ O grupo indígena que conhecemos atualmente como Maxakali vive hoje em duas áreas indígenas, Água Boa e Pradinho, unificadas na Terra Indígena Maxakali, de aproximadamente 5.290 hectares, nos municípios de Bertópolis e Santa Helena de Minas, às cabeceiras do rio Umburanas, localizado no vale do Mucuri, região nordeste do estado de Minas Gerais. A população hoje soma aproximadamente 1150 indivíduos, mas no decorrer de sua história junto à colonização chegou a menos de 60 indivíduos, vítimas de doenças, epidemias, maus-tratos, violência e discriminação por parte da sociedade nacional. A palavra Maxakali é de origem desconhecida pelos lingüistas e antropólogos e até mesmo pelos próprios Maxakali, que se auto-denominam *Tikmu'ún*, o que significa na língua nativa: “nós, humanos”. Os Maxakali pertencem ao tronco lingüístico Macro-Jê, comunicando-se entre eles exclusivamente através da língua Maxakali. A maioria dos homens conversa em português com certa fluência, sobretudo na área da Água Boa, onde até mesmo algumas mulheres dominam a língua. Já no Pradinho as mulheres e as crianças falam unicamente a língua materna, conservando assim esse importante aspecto da cultura tradicional.

As primeiras notícias de contato referem-se ao final do século XVIII e início do XIX, com a interiorização do território. Até 1808, a área que compreende o nordeste de Minas, assim como várias áreas na extensão do atual estado, tinha acesso restrito e proibido pela coroa portuguesa para evitar caminhos ilegais de contrabando da mineração. Os povos indígenas da região encontraram nestas “zonas proibidas” seu último refúgio contra a civilização. O desbravamento do nordeste mineiro se configurou uma tentativa de se buscar outros meios de enriquecimento, devido ao receio gerado pelo esgotamento do metal nas áreas mais prósperas, como Vila Rica e Diamantina, que causou grande alvoroço na busca por novas regiões de exploração. Com a escassez do ouro as áreas anteriormente restritas começaram a ser exploradas sistematicamente pelos colonizadores.

Nesta época a política indigenista adotada pela metrópole, de liberação das terras para colonização, forçava o extermínio ou o subjugo dos indígenas aos aldeamentos, sendo legalizadas as práticas repressivas e eliminatórias nos casos de desobediência aos diretores dos aldeamentos. A chamada guerra justa, decretada por Mem de Sá contra os indígenas em meados dos seiscentos, durando até fins dos oitocentos, se justificava pela divisão dos grupos em duas categorias: os “mansos”, que, não havendo outra saída, se subjugavam aos

¹⁵⁶ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992.

aldeamentos e aos mandos e desmandos dos administradores; e os “bravios”, alvos da guerra justa por serem considerados inimigos da civilização.¹⁵⁷

As relações instituídas pela política dos aldeamentos eram de conquista e dominação, deslocando a população de seu território original e rompendo com seus valores de modo de vida e organização, numa tentativa clara de extermínio da cultura e ruptura das tradições:

Os deslocamentos das tribos indígenas passaram a ser constantes na tentativa de fugirem ao contacto e à dominação, tornando a disputa por territórios uma dura realidade que as levou a estabelecerem estratégias distintas. Os Kamakã-Mongoió e os Maxakalí, já conhecidos por essa denominação, ao avaliarem a impossibilidade de continuarem a enfrentar, simultaneamente, os colonos e os grupos Botocudos que avançavam em direção ao sul, optaram por aceitar o aldeamento compulsório e o engajamento como trabalhadores e soldados sob a direção de diretores de aldeias civis e militares e comandantes de divisões militares, criadas para promoverem a guerra justa defensiva e ofensiva.¹⁵⁸

Aos poucos, com o avançar da colonização, os Maxakali começaram a manter relações de troca com os moradores da vila de Machacalis, atualmente município com este mesmo nome. Por causa dos constantes conflitos gerados pela proximidade entre índios e colonos, o governo de Minas Gerais cedeu à União, em 1920, cerca de dois mil hectares de terra para a instalação de Postos Indígenas. Contam os índios que nesta mesma época um “amansador de índios”, funcionário do SPI, chamado de Fagundes, teria vendido quantidade significativa da nova terra, levando parte do grupo para o estado da Bahia. Um pequeno grupo havia permanecido às margens do rio Umburanas, se recusando a deixar o local. Depois de passarem por várias epidemias e conseqüente dizimação da população, o grupo resolveu voltar e se deparou com seu território ocupado, tendo que conviver ainda mais sob a tensão com a sociedade envolvente.¹⁵⁹ Finalmente, após longos conflitos, a área do Posto Indígena Água Boa foi a primeira a ser demarcada, em 1940. Somente em 1956 foi realizada a demarcação da área do Pradinho, permanecendo uma área isolada da outra por um corredor de fazendas que obrigava um distanciamento entre as duas glebas e aumentava ainda mais os conflitos entre fazendeiros e indígenas.¹⁶⁰ Esta área foi unificada em 1992 e homologada pelo presidente da república em 1996. Os pedidos de indenização dos fazendeiros, sobretudo, ajudaram na morosidade do processo de retirada das fazendas, que efetivou-se somente em 1999, depois de muitos conflitos, manifestações e engajamento de várias ONG’s na realização de campanhas em prol da desocupação da área. Nesta época o CIMI teve um papel de destaque nas articulações e manifestações junto ao Governo Federal, organizando um

¹⁵⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação Indigenista no século XIX. São Paulo: EDUSP, 1992.

¹⁵⁸ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992.

¹⁵⁹ Cf. NASCIMENTO, Neli Ferreira. A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro. São Paulo: USP, 1984. (Dissertação, mestrado)

¹⁶⁰ Ibid.

movimento de dimensão nacional pela desocupação da área Maxakali. Depois de quase um século lutando pela recuperação de suas terras os Maxakali ainda lutam hoje contra inúmeros problemas causados não só por questões que ainda envolvem a terra, mas também pela precariedade do atendimento do governo federal, sobretudo na área de saúde, a exemplo do que acontece na maioria das áreas indígenas do Brasil.

A organização social dos Maxakali os classifica enquanto grupo semi-nômade, onde predominam as atividades de caça e coleta, existindo uma agricultura incipiente somente em algumas aldeias. Segundo a antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso, que realizou um laudo antropológico do grupo, os Maxakali possuem três unidades básicas de referência social: a identidade, que inclui todas as pessoas que compartilham a língua, mitos, símbolos rituais e história; o grupo doméstico, unidade básica de integração social, que inclui os moradores de determinadas casas em alguma aldeia (bando), formada por uma família extensa e liderada pelo homem mais velho do grupo; e o bando, categoria que Paraíso aponta enquanto “unidade de consenso, de articulação social mais complexa”¹⁶¹. O bando, chamado por eles de *xop*, que pode significar grupo, bando ou aldeia, inclui todos os parentes e ao mesmo tempo vários grupos domésticos: “É a unidade de maior integração social estabelecida em torno de um líder e de um centro cerimonial (*kuxex*) em atividade, o que a caracteriza como unidade política e religiosa com denominação própria”.¹⁶²

Entre o grupo Maxakali não há uma liderança política centralizada. Popovich aponta que “durante os vinte anos que tivemos contato com esse povo, não conseguimos descobrir a palavra para chefe”.¹⁶³ A liderança é comumente exercida pela pessoa mais influente de cada aldeia. Entretanto, como conseqüências geradas pelo contato novas categorias estão surgindo devido à necessidade de representantes junto às autoridades externas, sobretudo a FUNAI, mas não menos a Fundação Nacional da Saúde - FUNASA, o CIMI e a Secretaria de Estado da Educação. Assim alguns índios são indicados “caciques” para representar os demais. Esta indicação, no entanto, mesmo que realizada com a participação de alguns membros do grupo, nem sempre respeita a liderança tradicional e algumas vezes acaba gerando conflitos internos, chegando a envolver também os agentes externos. Isso acontece porque mesmo que seja escolhido um líder tradicional de determinada aldeia (bando), não há uma liderança para todo o grupo e inevitavelmente são promovidos conflitos entre as aldeias. O advento da escola, por exemplo, gerou a escolha de alguns indígenas como professores, que passaram a exercer

¹⁶¹ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992.

¹⁶² PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992.

¹⁶³ POPOVICH - referência

influência nos grupos residenciais e nas aldeias. Também a nomeação de agentes de saúde para ajudar a equipe de saúde da FUNASA faz ressaltar alguns indivíduos que tradicionalmente não exerceriam o papel de líder e que nem sempre são aceitos pelo grupo como um todo. O exemplo mais marcante dos conflitos que estas lideranças podem gerar é com certeza a participação dos Maxakali nas escolhas políticas dos municípios próximos. Nas eleições municipais de 2000, havia uma candidata Maxakali para a Câmara de Santa Helena e Minas, que ganhou as eleições e cumpriu seu mandato até 2004, quando foram convocadas novas eleições. Com as novas eleições outras lideranças de outras aldeias também quiseram se candidatar, gerando conflitos internos e externos envolvendo inclusive o CIMI, já que um dos candidatos pertencia a um grupo mais próximo do Conselho e contou com o apoio da equipe, fazendo-o estereotipar-se como “o candidato do CIMI”. (vide anexo 2)

Apesar da longa história de contato e conflitos com a sociedade envolvente os Maxakali destacam-se pela preservação das características sociais e culturais mais marcantes de sua sociedade, como a manutenção das relações de parentesco, as regras de ordenamento social e até mesmo a configuração espacial das aldeias, que segundo Paraíso se mantém a mesma de descrições do século XIX. São pequenas casas distribuídas em forma de ferradura, no pátio central são colocados os mastros cerimoniais (*mîmânãm*) por onde descem os espíritos dos mortos (*yãmiy*). Entre as duas extremidades encontra-se a “Casa da Religião” (*kuxex*), de acesso permitido somente aos homens, com a entrada voltada para a mata.¹⁶⁴

A religião, os ritos e mitos permeiam toda a vida de um Maxakali. Desde pequenas as crianças convivem com este universo religioso no intuito de aprenderem e praticarem a religião Maxakali. Desta forma, o menino se mantém mais próximo aos homens do seu grupo enquanto a menina permanece mais ligada às mulheres, cada um realizando as práticas referentes a seu respectivo sexo. Desta maneira são passados os conhecimentos rituais, sociais e culturais da cosmologia Maxakali. Um dos rituais mais comuns é o de cura, pois a doença é interpretada como provocada por espíritos maus e a função dos rituais é restaurar o equilíbrio social:

Assim como os vivos se reúnem para recuperar a alma do doente, os espíritos dos mortos também se reúnem para recuperar o espírito extraviado que voltou imprópriamente à terra, ao sentir-se atraído pelos vivos. A doença é a relação indevida entre vivos e mortos. Para rompê-la, é necessário que o grupo como um todo, tanto dos vivos como dos mortos, reclame novamente para si, seus membros extraviados. O ritual de cura restabelece a ordem e reinstaura a separação entre os mundos, só assim o doente se recuperará. ... Se os rituais

¹⁶⁴ Cf. OLIVEIRA, Luciane Monteiro. A produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali: Um estudo etnoarqueológico. São Paulo: USP, 1999. (Dissertação, mestrado)

de cura não tiverem sucesso, a alma do doente partirá para sempre para o além e a pessoa morrerá.¹⁶⁵

A prática de rituais por apenas um membro é considerada feitiçaria e pode trazer resultados maléficos como a morte do praticante ou a doença em sua família. Existem vários outros rituais indicados para crises sociais que assolam a aldeia ou o grupo. Há ainda os rituais vinculados ao plantio e à colheita, que ocorrem no mês de janeiro e no período compreendido entre maio e outubro,¹⁶⁶ quando é colocado o *mîmānām*, dando início aos ciclos destes rituais. Durante todos os rituais Maxakali o canto está sempre presente, por representar os *yāmiy*. É através do canto que os *yāmiy*, espíritos relacionados tanto à alma dos mortos quanto a elementos da natureza, transmitem aos Maxakali os conhecimentos fundamentais para sua vida.¹⁶⁷

Um dos principais mitos, o da criação, conta a peregrinação de um Maxakali, sobrevivente a um dilúvio (*kōnāg xeka*) para popular a terra e dar continuidade aos Maxakali e aos *yāmiy*. Em algumas versões o mito apresenta a participação de *Topá*, interpretado por alguns estudiosos enquanto uma entidade central do universo religioso Maxakali.¹⁶⁸ Há em vigor uma discussão a respeito da figura de *Topa*, já que em algumas variantes do mito *Topá* é apresentado como um elemento estranho, que teria sido introduzido por missionários ao longo da história de contato, com o objetivo de se identificar a figura do Deus cristão, ou mesmo de um deus central e criador¹⁶⁹, já que entre os Maxakali, assim como há uma liderança política dispersa, inexistente uma figura mitológica que tenha maior importância (enquanto líder) sobre os demais. Além desta entidade, há ainda inúmeras outras, divididas em diversos grupos e subgrupos: os *yāmiyxop*¹⁷⁰. O ordenamento das entidades religiosas inclui os espíritos dos Maxakali, dos outros índios, dos não-índios e também dos animais. No topo dessa hierarquia está *Hāmgāyāgnag*, uma alma finada soberana das forças do bem e do mal e responsável pela morte dos doentes.¹⁷¹

Os rituais de iniciação são realizados para receber os meninos como homens, normalmente quando atingem a idade entre seis e sete anos. Ao iniciar o ritual, o menino é

¹⁶⁵ ÁLVARES, Myriam. *Yāmiy, os espíritos do canto: A Construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Belo Horizonte/Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação, mestrado).p. 86

¹⁶⁶ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Relatório Antropológico sobre os Maxakali*. Salvador: FUNAI, 1992.

¹⁶⁷ Cf. ÁLVARES, Myriam. *Yāmiy, os espíritos do canto: A Construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Belo Horizonte/Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação, mestrado)

¹⁶⁸ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Relatório Antropológico sobre os Maxakali*. Salvador: FUNAI, 1992

¹⁶⁹ OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. O Sentido das Missões Religiosas na Área Indígena Maxakali. *Numen*. Juiz de Fora, v.5, n.2,2002. p.105 - 128.

¹⁷⁰ ÁLVARES, Myriam. *Yāmiy, os espíritos do canto: A Construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Belo Horizonte/Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação, mestrado). p. 34.

¹⁷¹ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Relatório Antropológico sobre os Maxakali*. Salvador: FUNAI, 1992

levado ao *kuxex*, onde passa aproximadamente 30 dias, tempo de duração do ritual. É neste tempo que o menino aprende os cantos dos *yāmiy* e os segredos da religião. A partir daí o menino já pode participar de todos os rituais, pois é considerado que ele morreu para o universo doméstico feminino (materno) e passou para o universo religioso dos homens.¹⁷²

Como já exposto, é o canto que faz a ligação entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos. O canto é trazido pelos *yāmiy*, que vem cantar e habitar novamente entre os vivos. Assim o ciclo dos *yāmiy* e dos *yāmiyxop* faz também a ligação entre presente e passado valorizando a tradição e recriando os rituais. Mesmo tendo que se adaptar às novas realidades, como a escassez de caça para as oferendas rituais ou de recursos naturais para a fabricação dos adornos, os ciclos rituais continuam. No lugar de paca, macaco, veado e outros animais, são oferecidos aos *yāmiy* boi, galinha, porco, ou outros animais conseguidos através da compra, troca, ou mesmo como presentes recebidos, que são soltos no mato para que sejam “caçados” e oferecidos. No lugar das bebidas tradicionais entram o café e o suco artificial, conseguido nas feiras nas cidades e substituindo os vasilhames de cerâmica estão painéis de alumínio e vasilhas de plástico. Estas adaptações, no entanto, não alteram o significado do ritual e nem impedem que ele seja realizado, mas prolongam a resistência cultural Maxakali ao longo de 300 anos de contato.

B) O contato com o cristianismo

A influência cristã resultante destes três séculos de atuação missionária e catequese se limita às resignificações de símbolos e signos cristãos para seu uso cotidiano. A convivência, com diferentes órgãos missionários ao longo deste tempo tem propiciado aos Maxakali utilizarem elementos do universo do outro adaptando-os ao seu universo mítico e religioso. Como nos aponta Oliveira, a atuação missionária entre os Maxakali, mesmo sem a permissão da FUNAI tem ocorrido de forma contínua e prolongada, buscando estabelecer relações de reciprocidade entre missionários e indígenas.¹⁷³ Um exemplo de que a proibição dos órgãos públicos não inibe a atuação dos missionários seria a declaração encontrada em um *site* na internet:

Como tem sido já usado pelos missionários lá presentes, os dois centros mais estratégicos para o trabalho entre eles, já que a FUNAI não permite que missionários fixem residência nas aldeias, são Santa Helena de Minas, a 12 km da aldeia de Água Boa, e Batinga (BA) a 13 km da aldeia do Pradinho. Há estradas razoavelmente boas.¹⁷⁴

¹⁷² Cf. ALVARES, Myriam. *Yāmiy, os espíritos do canto: A Construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Belo Horizonte/Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação, mestrado)

¹⁷³ OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. O Sentido das Missões Religiosas na Área Indígena Maxakali. *Numen*. Juiz de Fora, v.5, n.2,2002. p.105 - 128.

¹⁷⁴ Disponível em <<http://www.caciosilva.com.br/maxakali.htm>>. Acessado em 23/01/2005.

Após todas as tentativas de catequese ao longo da colonização da área ainda hoje encontram-se em convivência com os índios missionários de diversas denominações que buscam levar o evangelho aos índios e implantar uma igreja na área.

Ainda em 1959 o SIL – Summer Institute of Linguistics – enviou para a área o casal Francês e Harold Popovich, para morar e conviver com os indígenas, tendo permanecido até 1981, aprendido língua, elaborado estudos lingüísticos e antropológicos sobre o grupo e traduzido o Novo Testamento para o Maxakali.¹⁷⁵ Também a MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil – mantém seus missionários nas proximidades da área. Os casais Ronaldo e Kátia Lima e Adair e Zilene Gomes estão em missão desde 1992 e residem em Batinga, na Bahia, município de aproximadamente 14 km de distância da área indígena. Até 2001 esteve também atuando na área o Pastor João Maria Silva, da Assembléia de Deus Belo Horizonte, que residia em Machacalis. O pastor fazia visitas à aldeia, levava presentes e ensinava músicas e hinos de sua igreja. Há ainda a técnica em enfermagem Marlene Martins, que iniciou seu trabalho com os Maxakali em 1999, através da Missão Emanuel¹⁷⁶ de Governador Valadares e da Terceira Igreja Presbiteriana de Belo Horizonte. Trabalhando como enfermeira voluntária na FUNASA – Fundação Nacional da Saúde. Seu trabalho atual é praticamente limitado à área da saúde, mas ela busca testemunhar sempre que possível sua fé e ensina-la aos índios. Há notícias de que atualmente um casal (Agustinho e Nelice Cipriano), preparado pelo Instituto Bíblico Cades-Barneia, dos Terena, foi enviado à área em 2002 através da Missão Horizontes. Fixaram residência em Santa Helena de Minas e procuram evangelizar os Maxakali nas oportunidades em que estes vão para a cidade, pois não obtiveram licença dos órgãos oficiais para atuarem na área.¹⁷⁷

A convivência dos Maxakali com o cristianismo, entretanto, é bastante tolerante, sendo inclusive adaptados determinados símbolos e elementos cristãos para sua cultura, em um processo de resignificação, como já referido. Como principais exemplos das resignificações entre os Maxakali, Oliveira cita os cânticos evangélicos traduzidos para a língua Maxakali, que são utilizados nas apresentações dos próprios índios em escolas e eventos de apresentação, diferenciando-se o *yãmiyxop* dos rituais realizados como

¹⁷⁵ PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992

¹⁷⁶ A Missão Emanuel Internacional, fundada em 1975 no Canadá, é uma agência evangélica internacional e interdenominacional que assiste igrejas locais por todo o mundo. No Brasil desenvolve, entre outros, o projeto “Maxakali Outreach Project” que tem como objetivo fazer chegar ao povo Maxakali a mensagem de amor de Deus. Suas principais atividades estão relacionadas, assim como as da MNTB, à assistência médica, ao estabelecimento de relações e à evangelização.

¹⁷⁷ Disponível em <<http://www.caciosilva.com.br/maxakali.htm>>. Acessado em 23/01/2005.

demonstração de cultura para os não Maxakali.¹⁷⁸ A Bíblia traduzida para o Maxakali estaria sendo também utilizada de maneira alternativa: não como livro religioso e sagrado, mas enquanto material didático para o aperfeiçoamento da leitura no idioma Maxakali. De acordo com Oliveira a figura de *Topá* também seria uma ressignificação de uma entidade religiosa cristã, aceita enquanto herói cultural pelo grupo.¹⁷⁹

C) O CIMI e os Maxakali

A história de contato do CIMI com os Maxakali, um pouco mais tardia que a do SIL, inicia-se na década de 70. O acompanhamento do CIMI junto aos Maxakali se deu a partir do final da década de 70, quando neste período a região recebeu a visita do bispo de Teófilo Otoni na época, Dom Quirino Adolpho Schmitz que se sensibilizou com a situação dos Maxakali, com terras invadidas, discriminações, violência e conflitos. Após estas visitas pastorais D. Quirino convidou o CIMI para atuar na região, concretizando aos poucos a presença de uma pequena equipe junto aos índios. Já no ano de 1979 foram liberadas para a pastoral indigenista duas religiosas, as irmãs Leila Mamed David e Maria Ângela de Matos, da congregação das clarissas franciscanas. Nesta mesma época também têm início na região movimentos populares, marcando a participação do CIMI na fundação do sindicato dos trabalhadores rurais e do Partido dos Trabalhadores, unindo forças tanto de indígenas quanto da sociedade rural da região em busca de melhorias.¹⁸⁰

Ainda no início da década de 80, as mobilizações populares atingiam seu auge, através de protestos nas ruas com a participação, ainda incipiente, dos indígenas, inclusive os Maxakali, que reivindicavam, sobretudo, a unificação de suas terras, que ainda encontravam-se divididas pelo corredor de fazendas. A irmãs procuravam conscientizar os Maxakali sobre seus direitos e, por causa disso, desde o início o trabalho das duas religiosas foi permeado por denúncias e perseguições dos fazendeiros. Em 1984, os Maxakali participaram da I Assembléia Indígena de Minas Gerais, realizada em Itambacuri, e organizada pelo CIMI, com o apoio da diocese de Teófilo Otoni:¹⁸¹

Foram momentos em que o povo maxakali sofria forte discriminação e desprezo por parte da sociedade envolvente, principalmente a partir do momento em que se intensifica a luta pela unificação dos territórios, através de campanhas deflagradas pelos fazendeiros invasores e seus aliados, grupo esse que correspondia e ainda hoje corresponde à força política da região, ou seja, prefeitos, vereadores e até deputados da direita que sempre receberam votos com a promessa de retirar o povo maxakali da região, isto é, do município

¹⁷⁸ Cf. OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. O Sentido das Missões Religiosas na Área Indígena Maxakali. *Numen*. Juiz de Fora, v.5, n.2,2002. p.105 - 128.

¹⁷⁹ Cf. OLIVEIRA, A.P.P.L. Op. Cit.

¹⁸⁰ Jornal O Estado de Minas, data: 24 de janeiro de 1988, p. 08.

¹⁸¹ Texto escrito pelo missionário Lutimar Rodrigues da Silva (vide anexo 4)

de Bertópolis e, recentemente, também município de Santa Helena de Minas. Isto colaborou muito para o crescimento da discriminação e preconceito. A situação dos indígenas, povo caçador e coletor, era deplorável pela necessidade alimentar e eles, procurando dar respostas às invasões de suas terras e matar a fome (a terra estava devastada pelos invasores, o que trazia a falta de recursos naturais), viam na vaca a sua caça, e dela se alimentavam. Isto despertava ainda mais a ira dos fazendeiros, que começaram a responsabilizar o CIMI, dizendo que o mesmo mandava os indígenas praticarem tal ato.¹⁸²

Em 1988, devido à acusação de estarem incitando os indígenas a roubarem alimentos nas propriedades vizinhas e a brigarem por seus direitos, as religiosas foram proibidas pela FUNAI de ingressarem no território indígena.¹⁸³ Apesar das proibições, as irmãs continuaram suas atividades a partir de uma base em Bertópolis, culminando com ameaças de morte por grileiros em abril de 1990, o que definitivamente as afastou do trabalho missionário na região.¹⁸⁴

Ainda nesse período, em 1989 Lutimar Rodrigues da Silva, conhecido na região por já participar de movimentos sociais, ingressa como missionário da Equipe Maxakali com o propósito de ajudar nas lutas e articulações da pastoral indígenista da região. Lutimar conta que, por causa da participação do CIMI e da maior mobilização dos indígenas em prol de seus direitos:

(...)acabaram morrendo algumas lideranças maxakali pelas estradas do município, sem maiores explicações ou investigação por parte do poder público, enquanto as ameaças aos missionários do CIMI continuavam. Mas nem por isso a equipe local se intimidou e continuava firme no apoio ao povo maxakali, que também persiste, mesmo debaixo de críticas como as de que ‘eles são preguiçosos, que têm muita terra e, portanto, para que querem mais?’. Os indígenas continuam, com toda força e entusiasmo, se impondo diante dos tribunais, assembléias, congresso, apoiados pelos parceiros, reivindicando o que lhes pertence.¹⁸⁵

Após a retomada das terras os problemas do povo Maxakali não acabaram. Hoje eles continuam enfrentando conflitos com a sociedade envolvente, sobretudo por conta do preconceito e discriminação muito fortes naquela região, até por causa do histórico violento de contato. Um dos maiores vetores causadores destes conflitos é atualmente a alcoolização. A bebida alcoólica foi introduzida entre eles já no início da colonização, quando exploradores e fazendeiros regionais a utilizavam como produto de troca por trabalho, terra, bens e até mulheres.¹⁸⁶ Por causa da pouca resistência ao efeito do álcool, este foi um fator de destruição ao longo da história Maxakali. Atualmente quase toda a população das aldeias possui o hábito de ingerir o álcool até alcançarem o estado de embriaguez, o que os torna violentos e aumenta

¹⁸² Texto escrito pelo missionário Lutimar Rodrigues da Silva (vide anexo 4)

¹⁸³ Jornal O Estado de Minas, data: 24 de janeiro de 1988, p. 08.

¹⁸⁴ Cf. O Porantim (informativo mensal do CIMI), Abril de 1990.

¹⁸⁵ Texto escrito pelo missionário Lutimar Rodrigues da Silva (vide anexo 4)

¹⁸⁶ AMORIN, M.S. A situação dos Maxakali. In: Revista do Instituto de Ciências Sociais. UFRJ. RJ1 vol.4. 1967.p.5-25. (aqui p.23)

os conflitos, tanto os internos quanto os externos, transformando-se, o álcool, em um verdadeiro distúrbio social. É comum encontrar os indígenas pelas ruas das cidades vizinhas, sobretudo nos dias de feiras, ou mesmo nas estradas, embriagados, envolvidos em brigas ou caídos. Já foram registradas mortes causadas por coma alcoólico, por insolação e também por brigas e frequentemente são registrados conflitos envolvendo tanto adultos quanto crianças e idosos das aldeias:

Quando se fala em Maxakali, a sociedade regional logo os liga à bebida alcoólica: ‘São um bando de cachaceiros, que vem pra cidade só pra conseguir cachaça’ - fala de regionais - e isto se deve principalmente ao alto consumo de bebidas alcoólicas quando os Maxakali estão nas cidades, onde têm certa facilidade de conseguirem, apesar da lei 6001/73 proibir a venda de bebidas alcoólicas a indígenas. Esta lei não é respeitada na região e não há uma fiscalização mais consistente, o que aumenta ainda mais o consumo e a discriminação.¹⁸⁷

Os integrantes do CIMI, entretanto, preferem não atribuir ao Maxakali o termo alcoólatra, pois advertem que: “no seu cotidiano os aspectos fundamentais de sua cultura, como os rituais, as atividades de caça, pesca e confecção de artesanatos – mesmo estando restritos os recursos naturais – a língua materna, a procriação dentre outros, não foram abandonados e mantêm-se vigorosos”.¹⁸⁸ Desta forma, o consumo do álcool não estaria prejudicando o contexto cultural nem a resistência. O missionário chega até mesmo a interpretar o uso do álcool atualmente como mais uma forma de resistência ou enfrentamento:

Apesar da resistência em preservar seus valores culturais, os Maxakali assimilaram alguns elementos da cultura não indígena que foram impostos no decorrer dos anos. O uso de bebidas alcoólicas é um deles, usado periodicamente talvez como enfrentamento da realidade angustiante em que vivem: seu espaço encontra-se degradado e o meio de sobrevivência destruído dificulta a cada dia a vida na comunidade. A bebida alcoólica é elemento que os ajuda a fugir da realidade e a preencher um grande vazio existencial, por uma perda de autonomia, consequência do contato imposto.¹⁸⁹

O uso de bebidas alcoólicas não é o único problema enfrentado hoje pelos Maxakali, que diariamente atravessam diversas dificuldades. A crise no sistema de saúde é um dos problemas que assola atualmente não somente os índios Maxakali, ou as comunidades indígenas brasileiras, mas a sociedade brasileira de uma forma geral. A saúde indígena é um serviço de responsabilidade do governo federal, que o presta através da FUNASA – Fundação Nacional da Saúde. Na área Maxakali há uma equipe de saúde por conta dos indígenas, que conta com técnicos em enfermagem que passam o dia no Posto Indígena e ali atendem aos casos que acometem os indígenas. Há ainda um dentista, que atende a área periodicamente. Os casos mais graves são encaminhados pelos técnicos ao hospital de Machacalis, onde são

¹⁸⁷ Texto escrito pelo missionário Nilson Ferreira dos Santos (vide anexo 5)

¹⁸⁸ Texto escrito pelo missionário Nilson Ferreira dos Santos (vide anexo 5)

¹⁸⁹ Texto escrito pelo missionário Nilson Ferreira dos Santos (vide anexo 5)

tratados através do SUS – Sistema Único de Saúde. A equipe da FUNASA reside na cidade de Santa Helena e conta com veículos oficiais para se locomover até a área diariamente. Auxiliando a equipe há ainda um grupo de indígenas, chamados agentes de saúde e escolhidos pela própria FUNASA, que são responsáveis por visitar as aldeias e as casas, levar remédios ou trazer informações sobre doentes na área. Apesar deste esquema montado para atender os indígenas, muitas dificuldades aparecem no decorrer do trabalho. Ainda em 12 de janeiro recebi um e-mail da Equipe Maxakali que, com o título: “O Povo Maxakali está morrendo!”, se propõe a ser um texto-denúncia sobre a situação da saúde dos indígenas. Juntamente com Lutimar atualmente participam da Equipe Maxakali Nilson Ferreira dos Santos, que ingressou em junho de 1999 e é atualmente membro também da coordenação da Regional¹⁹⁰, e Gilce Maria Freire, a mais nova integrante que está em trabalho com a equipe desde julho de 2001. Tanto Lutimar quanto Nilson são naturais da região, respectivamente de Santa Helena de Minas e de Bertópolis, e atuavam em pastorais populares, como a Pastoral da Juventude e o movimento de Comunidades Eclesiais de Base antes de ingressarem como missionários do CIMI, já Gilce é da região de Rezende, interior do Rio de Janeiro, e foi convidada para atuar na equipe Maxakali após ter realizado um trabalho de ajuda ao povo junto à congregação da qual participava. Segue abaixo um trecho do texto enviado:

É inacreditável o nível de descaso, de irresponsabilidade da FUNASA. Não é possível continuarmos vendo crianças Maxakali morrendo sem que o órgão responsável pela saúde indígena faça alguma coisa. O que eles alegam (falamos ao telefone na semana passada, dia 06/01, com Da. (ou Dra.) Marisa, em substituição do Sr. Altino, administrador regional da FUNASA, em Governador Valadares - MG), é que não é exatamente falta de atendimento o que vem ocorrendo, mas sim falta de condições para dar atendimento, como frota de carros quebrados, falta de recursos (acredite, se quiser!), falta de remédios, e por aí vai ainda uma ladainha de lamúrias.

Domingo passado faleceu em Água Boa Elizinha Maxakali, de 1 ano e 8 meses, e morreu na aldeia, por falta de atendimento. A aldeia havia feito religião dois dias antes, acreditando que após isso, sendo ela então encaminhada a Valadares, iria superar a sua debilidade. Mas não houve atendimento. Há dois (2) meses, a equipe de saúde não vai ao Pradinho.

E hoje, voltando do Pradinho, nossa equipe deu carona para três mães Maxakali com seus kitokos (filhos) nos braços, cada um com uma enfermidade grave, como catapora (o corpo todo ferido), diarreia com sangramento, febre alta, entre outros (pode-se imaginar o nível de desnutrição também dessas crianças). E por aí segue em situação de agravamento e emergência a saúde Maxakali.

Após esta e outras denúncias ocorreu que a FUNASA mobilizou um grupo de trabalho para realizar uma “força-tarefa” na área, contando com uma equipe com médicos, nutricionista e enfermeiros, ampliando a frota de carros e distribuindo uma sopa com multi-

¹⁹⁰ A coordenação das Regionais do CIMI é formada por um coordenador estatutário, que responde juridicamente pela Regional e dois coordenadores adjuntos. No caso da Regional Leste compõem a coordenação: Wilson Mário Santana Farias (coordenador estatutário), José Coelho da Silva e Nilson Ferreira dos Santos.

mistura para as crianças com risco de desnutrição. Segundo relatos¹⁹¹ está havendo um esforço maior por parte da FUNASA, que tem planos até mesmo de colocar um enfermeiro de plantão por 24 horas na área. Entretanto o chefe do Posto Indígena da Água Boa, funcionário da FUNAI, se mudou para o município de Santa Helena e não está mais permanecendo durante a noite na área, o que tem gerado reclamações por parte dos indígenas e até mesmo da equipe da FUNASA, que assim não tem meios de manter o plantonista. A força-tarefa se estende ao Hospital de Machacalis, onde foi separada uma ala pediátrica especialmente para as crianças indígenas que para lá são encaminhadas.

A Equipe Maxakali prossegue, assim como o CIMI em instância nacional, realizando um trabalho de denúncia das falhas do poder público para com as comunidades indígenas. Sua metodologia se baseia em realizar reuniões com as lideranças da comunidade para discutirem os problemas e buscar propostas de soluções, sobretudo através da mobilização dos indígenas. Todas as segundas-feiras a equipe se reúne no escritório do CIMI para traçar o planejamento da semana, dividir as tarefas e decidir se é necessário ou não ir à área. Gilce ressalta que mesmo que não seja necessário ir à aldeia, às vezes eles vão sem compromisso com o CIMI e conversam com a comunidade (vide anexo 2). Atualmente o maior compromisso da Equipe Maxakali é com o Programa de Recuperação Ambiental, a manutenção dos viveiros de mudas. O Programa é um projeto do CIMI desenvolvido em parceria com a Universidade Federal de Lavras que planeja plantar mudas de árvores nativas da região na área indígena, inicialmente em um pequeno viveiro para que posteriormente possa haver uma expansão dessa vegetação, recuperando uma área que hoje é completamente devastada e com mínimos recursos naturais. Gilce afirma ainda que o trabalho da equipe está voltado para a aldeia, enquanto que Lutimar já considera que ultimamente a demanda de trabalhos realizados fora da aldeia, como reuniões da Regional ou trabalhos com a sociedade envolvente, como a Semana dos Povos Indígenas, têm diminuído o tempo de dedicação dentro da área indígena. Os trabalhos, quando não há viagens programadas ou atividades extras, acontecem de segunda a sexta (o sábado e o domingo são reservados para o descanso, para ficar cada um com sua família, já que quando há muitas viagens os familiares reclamam que os missionários não estão ficando em casa) e nenhum dos integrantes da equipe mora na área ou mesmo permanece lá por alguns dias.(vide anexo 2)

Debruçarei-me melhor no próximo ponto sobre a prática da inculturação da fé tal como é entendida por esses missionários, aprofundando a análise desta prática em

¹⁹¹ Informações obtidas com Alencar de Miranda Amaral, pesquisador que esteve na Área Indígena Maxakali entre os dias 24 de março e 07 de abril de 2005.

comparação com a Teologia da Encarnação/Inculturação, que é aqui nosso objetivo central, ousando delimitar a influência do mal-estar na aplicação das teorias e desta forma já procurando um norteamento das conclusões sobre os desafios apresentados pela proposta da inculturação da fé.

3.2. Os desafios da inculturação da fé

Para melhor discutir a questão do mal-estar e suas conseqüências para o entendimento do missionário sobre a inculturação, é necessário adentrar em um campo mais complexo, que delimita a vivência da fé cristã para o próprio missionário. É visível a preocupação do CIMI enquanto instituição de dotá-lo de um espírito de evangelização maior. As diretrizes que apontam os novos documentos do CIMI e mesmo as assembléias mais recentes tendem para uma busca da mística dentro da militância, que é hoje forte característica de seus missionários. Mais até que a inculturação, a espiritualidade missionária vem sendo tratada com muita importância, talvez para que se evite que o mal-estar e a crise missionária gerada pela proposta de inculturação atrapalhem na vivência do missionário e que este passe a desmerecer a necessidade colocada pela igreja da evangelização, ainda que inculturada.

Como vimos no decorrer desta dissertação, a questão da inculturação da fé em culturas indígenas vem sendo objeto de discussão, sobretudo por teólogos especializados no tema. Neste trabalho optei por abrir um maior espaço às idéias do teólogo Paulo Suess, como já foram expostas, e cabe nesse momento nortear a análise da prática da inculturação da fé, aqui realizada principalmente através das entrevistas com os missionários, a partir dos apontamentos feitos com base do pensamento de Suess.

A inculturação, embora proclamada em todos os eventos, textos e materiais informativos do CIMI, é vista pelos missionários, e apresentada nas entrevistas simplesmente como uma não intervenção na religiosidade do povo, não sendo tomada enquanto entrega de vida à missão, vivência das dores do povo ou convivência direta na aldeia através da partilha dos bens, do sofrimento e da vida. Ressalto alguns trechos das entrevistas que exemplificam bem como é vista e entendida a inculturação da fé pelos missionários:

O Maxakali acredita que ele cantando na casa do canto o espírito que foi desce e vai inteirar com ele, certo? Então, a fé dele é aquela, ele acredita naquilo e a minha fé é essa, nós acreditamos nisso. Agora o que a gente acredita, o que a gente observa é o respeito a todas essas diferenças. (...) Se eles acreditam nisso, se eles acreditam, deve ser respeitado e se eles acreditam acontece. Ele tem fé naquilo. E ele tem fé também que um ritual, tá certo, pode ajudar a curar uma doença. Aí eu não posso chegar assim: “isso é mentira sua”. Ele

acredita naquilo, ele tem fé naquilo. E se eles têm fé, basta a fé. Resta pra mim, e pra quem está lá, respeitar isso.¹⁹²

Evangelizar não é só catequizar, é ser sinal da presença desse Deus vivo que a gente tanto fala. E o quê que é ser sinal dessa presença? É você defender a vida. É você acreditar na vida. Eu acho que é isso que o CIMI é junto às populações indígenas hoje. É ser sinal, presença dessa presença de Deus que a gente fala, através da prática, da ação. É na vivência, no cotidiano junto com essas populações indígenas. Nas pequenas coisas, sendo presença solidária mesmo, contribuindo nas lutas, né, e tendo como referência a própria experiência de Vida de Jesus Cristo no Evangelho.¹⁹³

Apesar de declararem o contrário, os missionários parecem muitas vezes lidar com seu trabalho no CIMI mais como um emprego com o qual estão muito ligados e assumem a causa da “empresa”, do que como uma dedicação de vida, que os privaria de muitas vivências de sua cultura e sociedade. Não é necessário abdicar dos benefícios da sua cultura para viver a do outro:

Toda segunda-feira a gente se encontra aqui (escritório do CIMI em Santa Helena de Minas) e fazemos então a programação da semana na segunda, quando a agenda não tá muito tumultuada (...) Questões práticas, né... Tem que ir na aldeia? Se não tem a gente resolve ir... não tem que ir na aldeia só pelo CIMI...(...) Sábado e domingo a gente tira para descanso... cada um tem sua família e precisa de ter um momento também com a família, as famílias reclamam: “ah, tá viajando muito, tá parando pouco...”¹⁹⁴

O que fica bem claro é que não é necessário ao menos viver a cultura do outro, uma vez que a inculturação, como é vista, não traz como consequência a vivência da outra cultura, mas somente o acompanhamento e o respeito para com ela: “Nós não temos pernas pra tudo, isso é verdade... nós não temos pernas pra, por exemplo, pra estar na área todos os dias, pra acompanhar os viveiros todos os dias ou pra acompanhar as famílias” Além disso ainda é possível perceber nos discursos a tendência à imposição de uma metodologia de trabalho aos índios, e não uma assimilação, ou mesmo uma convivência com sua própria metodologia de trabalho:

Aí eu percebi que o meu interesse era muito mais que um interesse, eu pensei: eu quero mesmo estar junto desse povo, estar contribuindo dentro do possível, o que eu puder contribuir eu vou estar. E em outro momento o CIMI me proporcionou isso, né, porque não era aquela questão de chegar e impor em cima dos índios, né, era uma questão de chegar e discutir, procurar os problemas que os índios têm.¹⁹⁵

Ainda que sejam repetidamente afirmados o esforço e a preocupação em conhecer melhor o universo e a realidade Maxakali, as prioridades metodológicas da equipe são decididas em assembléias gerais e são postas como unanimidade do CIMI nacional, e ainda

¹⁹² Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril de 2004. (vide anexo 2)

¹⁹³ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

¹⁹⁴ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

¹⁹⁵ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril de 2004. (vide anexo 2)

que coincidam com as necessidades específicas, não são decididas na realidade específica, ou seja, diretamente com o grupo, que seria o principal interessado:

(...) a equipe Maxakali tem se esforçado, já fizemos encontros regionais pra fazer uma leitura mais aprofundada da realidade Maxakali, com assessoria antropológica e tudo mais, né? (...) Então o trabalho hoje, nós temos uma prioridade, né, que é a luta pela terra, o Cimi apóia, tem como prioridade, que é uma... uma definição política nacional, de assembléia nacional e também uma definição regional, então a equipe hoje tem como prioridade o trabalho de luta pela terra.¹⁹⁶

A inculturação é claramente vista como a não intervenção na cultura do outro e o respeito e valorização desta cultura, muitas vezes sendo comparada e colocada enquanto melhor que a cultura cristã ou mesmo enquanto alternativa a esta: “Acho que é isso, é você perceber na cultura diferente o Deus presente, a manifestação desse mesmo Deus que a gente acredita, mas ele manifestado de outra forma, e às vezes muito mais intensamente que o nosso jeito de manifestar esse Deus”. Há também no discurso dos missionários a influência da formação que recebem dentro do CIMI, uma vez que eles repetem muitas vezes o discurso central do CIMI, ou utilizam a força e o nome da instituição para explicarem como é feito o trabalho ou o que eles mesmos entendem como o trabalho missionário:

Então a gente entendeu perfeitamente esta proposta do CIMI, eu particularmente. E venho trabalhando isso aí com os índios, dentro da linha que o CIMI permite.(...) Queremos e trabalhamos na perspectiva de autonomia dos índios. E se é na perspectiva de autonomia dos índios eles são os protagonistas, eles são. Então quem tem que estar na frente são eles. E não nós utilizarmos eles da forma que queremos, como muitos usam para conseguir os objetivos...¹⁹⁷

Porque hoje o Cimi...ele nessa proposta de inculturação, é... o Cimi não é bem visto por outros setores da Igreja, né? Mas o Cimi nasceu porque acreditava nisso, então é nisso que o Cimi também se sustenta, né? Sem isso o Cimi não é Cimi, né? Então o Cimi tem a energia e a força o bastante pra continuar acreditando nisso. Porque eu acho que o trabalho do Cimi, ele só é verdadeiro e ele só existe, ele só é, só é possível, né, e com a essência que o Cimi tem, só com a inculturação.¹⁹⁸

Eles consideram suficiente a formação dada pelo CIMI e entendem todo processo de encontros assembléias, reuniões ou outros eventos realizados dentro do CIMI enquanto momentos formativos. A formação teórica sobre a prática missionária, no entanto, só é realizada no curso de formação básica, que é feito logo na entrada do missionário no órgão. Depois disso o que acontece são trocas de experiências em algumas oportunidades e palestras informativas sobre os temas mais importantes para o trabalho missionário. A formação teológica e antropológica, no entanto, parece ser comprometida em relação à formação política e por aí já se entende a tendência geral dos missionários em tornar sua missão um ato

¹⁹⁶ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

¹⁹⁷ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril e 2004. (vide anexo 2)

¹⁹⁸ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

mais político que religioso. É visível a falta de formação antropológica dos missionários, uma vez que se entendem completamente inseridos dentro da vida Maxakali e compreendem que já participam de suas relações de reciprocidade e de seu cotidiano cultural, sem sequer ter conhecimento da língua falada na aldeia. Sua relação com os indígenas chegou a ser comparada por eles mesmos com laços de consangüinidade ou mesmo como de forte confiança:

Nós temos problemas, como todos têm, tá certo? Mas a gente tem considerado esses problemas como aquela briga de irmão com irmão, sinceramente.(...) Tem momentos de embate, de briga com eles, mesmo, ou eles brigam com a gente, isso existe, né, mas é aquela forma, que eu repito, é como uma mãe com um filho, como irmão com irmão, esbraveja, briga e depois fica tranqüilo. Acho que a relação sempre foi assim, de amizade, de reciprocidade, de confiança, que é o mais importante.(...) Somos amigos. É isso que a gente tem com os índios Maxakali, uma relação de amizade e de confiança. A gente sente que isso existe.¹⁹⁹

É uma relação... eu gosto de usar a palavra amizade (...) É basicamente uma relação aberta, de confiança e de compromisso. Não vou dizer que não tem momentos difíceis...sim, já houve momentos difíceis (...) São momentos em que isso acontece, e então a gente faz uma leitura do contexto pra entender o que eles estão vivendo, é pressão, é ansiedade, expectativa? E as coisas vão se reorganizando aos poucos né...²⁰⁰

Uma outra passagem das entrevistas revela grande otimismo frente à relação estabelecida com os indígenas, além da importância que a força institucional do CIMI exerce sobre os conflitos entre os missionários e o grupo indígena. É possível identificar neste ponto uma certa contradição no que diz respeito à relação com os indígenas, que é colocada enquanto muito próxima e pessoal, mas quando aparecem conflitos é necessário relembrar o apoio que historicamente o CIMI enquanto instituição dedicou ao povo e a ajuda que este sempre ofereceu os índios, e não a atuação individual de cada missionário ou a amizade tão próxima, como é colocado:

O CIMI sempre tem clara a sua postura, e que o CIMI não abre mão, né, que é sua postura que não foi construída da noite pro dia, tem vinte anos de atuação junto aos Maxakali e eles (Maxakali) sabem do papel do CIMI junto a esse povo, né, eles têm muito bem claro qual o papel do CIMI, qual o papel da FUNAI, qual o papel da FUNASA. Agora, às vezes, estrategicamente, é bom se fingir... se fazer que não, que se entende esse papel, e aí é uma de questionar o CIMI: “cadê o CIMI, cadê o CIMI?”. E aí eles jogam nessas questões tensas internas lá, né, e aí, esses atores (outras instituições que trabalham junto aos Maxakali) fincam o pau no CIMI, né, porque a estratégia que eles usam pra estar próximos aos Maxakali é a da cooptação, e nós conseguimos essa presença e esse trabalho sem fazer isso, porque os Maxakali têm muito bem claro qual o nosso... porque que nós estamos aqui.²⁰¹

¹⁹⁹ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²⁰⁰ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²⁰¹ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

A banalização do outro enquanto reflexo de seu próprio modo de entender o mundo também aponta para uma falha no processo de formação antropológica, mesmo a etnologia ou a metodologia de campo, que seriam necessárias na lida cotidiana com o povo: “Os Maxakali, não precisa falar nada pra fazer uma leitura de você, eles conseguem fazer leitura de energia, eles conseguem fazer leitura do seu semblante, se você chegar aqui e estiver triste, eles vão perguntar porque que você está triste...” O entendimento de vivência cotidiana com o grupo ou do aprendizado com as diferenças culturais é tomado enquanto influência na vida política do próprio missionário:

Eu sempre digo o seguinte, e isso eu faço um exercício também nesse, nesse esforço meu de, das minhas análises, é... e dos meus conceitos, né, eles em vez de partirem daqui eles partem de lá. É compreender tantas coisas que acontecem aqui partindo de lá. É... eu acho que esse é um exercício que exige mais da gente, mas que é um exercício altamente... enriquecedor, né, perceber algumas coisas que está, que estão colocadas aqui pra gente, né, comportamento das pessoas, a história, a própria história política da região partindo do, do povo maxakali você consegue compreender muitas coisas que até então eu não compreendia, né? Fazendo esse exercício: em vez de partir daqui, tendo como referência aqui, tendo referência lá, um pouco conhecendo o jeito de ser Maxakali, hoje eu compreendo muitas coisas que tem aqui e que faz muita gente se sentir incomodado.²⁰²

A formação teológica dos missionários é também comprometida uma vez que as questões políticas estão sempre mais valorizadas. O maior exemplo disso é o próprio entendimento do missionário do que seja a inculturação da fé: “Eu não acredito nessa questão de inculturar a fé. Como você vai inculturar? Não! Você vai conviver com um povo diferente e vai tentar respeitar o que ele tem, né, ante o que você tem”. Ao começar pelo curso Básico de Formação há uma maior preocupação em centralizar os esforços no entendimento da situação política que envolve as questões indígenas atualmente, como é possível observar no programa do curso (vide anexo 1). Não discuto a necessidade deste enfoque, mas por conta desta prioridade a formação em outras áreas, quais sejam a antropologia e a teologia, são prejudicadas, uma vez que não é possível englobar de forma satisfatório todos os temas no período de duração do curso. No decorrer da formação permanente, que os missionários entendem como todo e qualquer momento de encontro, reunião ou evento do CIMI, muitas vezes o que acontece também são as discussões sobre o dia-a-dia e as dificuldades dos missionários com outros órgãos indigenistas e com o governo, mas raramente com os indígenas em si. Vale ressaltar um pequeno esforço em se conhecer melhor o outro através da assessoria antropológica disponibilizada pelo CIMI e alguns encontros de cunho mais teológico, tais como encontros sobre inculturação, sobre teologia índia ou mesmo sobre

²⁰² Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

espiritualidade indígena. No entanto, estes momentos são mais raros na rotina formativa do missionário e quando acontecem nem sempre é possível a participação de todos.

Isso (a formação) é de fundamental importância. A gente acredita que os encontros, as reuniões a ida nas aldeias é uma formação contínua, né. O contato com os Maxakali, ou com qualquer população indígena exige muito da gente, exige muita leitura da gente. É você acompanhar a própria política indigenista porque coisas que estão rolando em Brasília têm efeito aqui na Terra Maxakali. É você estar sempre sintonizado com essas questões...²⁰³

A formação política é citada nas entrevistas e considerada importante, enquanto a formação mais científica não é citada com importância pelos missionários, mas como uma fase de formação, centrada sobretudo no Curso Básico e que não é mais tão constante.

Mas assim, a gente vai pegando assim alguma base, porque na verdade o básico ele é mesmo básico. É só uma base pra você atuar junto aos povos indígenas, conhecer um pouco de como organiza, de como funcionam algumas sociedades, através do conhecimento de alguém que já fez algum trabalho, ou coisa assim, né, através da antropologia, estuda um pouco da árvore genealógica... Então a gente tem mais ou menos uma função de como funciona, e aí a gente vai tendo uma noção da sociedade...²⁰⁴

Mesmo para os missionários que estão há mais tempo no CIMI não acontecem cursos de reciclagem ou aperfeiçoamento. De acordo com Lutimar há a idéia de se fazer um curso para aqueles que já trabalham há muito tempo no CIMI, mas ainda não houve a oportunidade:

É... na verdade hoje se eu for pegar, se eu for lembrar elementos da minha formação, eu acho que tem pouca coisa porque eu fiz o curso de formação do CIMI, era uma etapa só. Foi em 90. (...) tá discutindo a possibilidade de fazer um encontro das pessoas que está há mais tempo no CIMI, rediscutindo algumas coisas, revendo alguns elementos novos... Mas não aconteceu ainda... Então esta questão específica: formação, a gente tava pensando nisso... Mas a gente considera todos esses elementos formativos todos esses encontros, essas assembléias, esses seminários que discutem a educação, discutem a auto-sustentação, discutem forma de vida, né, como vivem os povos indígenas...

É clara a necessidade de uma formação mais efetiva e constante dentro do CIMI além da formação cotidiana, ao mesmo tempo em que existe também a dificuldade de estar reunindo os missionários que já estão atuando nas áreas e deveriam estar no convívio direto nas aldeias. Este impasse o CIMI tenta vencer através de seus encontros e assembléias anuais, buscando proporcionar aos missionários uma formação mais efetiva nesse momento, mas novamente o enfoque é sempre mais político e a lacuna que apontamos na formação teológica e antropológica desses missionários permanece.

Então o Cimi num primeiro momento tem essa formação, você sai desse Curso Básico, que demora aí quase trinta dias, e você tem um ano pra produzir um relatório, que se chama relatório de estágio. Aí você tem todo um roteiro, que tem a parte política, a parte antropológica do povo, a história territorial do povo, né? Seria um pouco a sua visão, é... nesses, nesses dez meses, praticamente onze meses de construção desse relatório.²⁰⁵

²⁰³ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril e 2004. (vide anexo 2)

²⁰⁴ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril e 2004. (vide anexo 2)

²⁰⁵ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

O objetivo do curso básico é preparar para um período de experiência junto ao povo e encaminhar o missionário para a atuação efetiva dentro do CIMI. Mesmo com o esforço e a preocupação em formar seus missionários desde o ingresso na entidade e continuar esta formação no decorrer de seu trabalho missionário, o que podemos perceber através das falas e declarações nas entrevistas realizadas é que esta formação não é suficiente para que o missionário tenha condições de trabalhar diretamente e constantemente junto com o grupo e ter a abertura necessária para o conhecimento do outro e a promoção do diálogo inter-religioso. Ao que parece, os missionários, apesar de se considerarem conhecedores da cultura Maxakali – sem sequer ter domínio da língua – possuem uma lacuna em sua formação antropológica, por acreditarem que estão realmente em sintonia com o universo cultural Maxakali, e em sua formação teológica, já que não demonstraram ter conhecimento teórico da inculturação da fé, entendendo-a somente enquanto respeito ao diferente e desconhecendo que, para a realização de uma inculturação efetiva seria necessário o convívio constante na aldeia.

O conceito cultural de Suess, como já exposto baseia-se em uma cultura integral, ou seja, global, conceito que abrange o homem cultural como um todo complexo indissolúvel. Ainda o seu conceito de evangelização é diretamente ligado ao de cultura, e daí temos uma evangelização igualmente integral, que entende o homem em sua dimensão maior, não somente espiritual ou material, mas em todas as suas áreas. A missão é também, no conceito do teólogo uma busca pela transformação integral deste homem à luz do evangelho. A evangelização não é somente destinada à religiosidade do homem, mas também não é desviada dela.

Tendo por base a evangelização integral e a cultura global, surge o conceito de solidariedade universal, que como vimos, compreende a inter-relação de ajuda de diferentes atores, com diferentes causas, mas em busca de um bem comum. Assim as manifestações promovidas pelo CIMI contam sempre com a participação de outros grupos e outros setores sociais, tais como os negros, as mulheres, os trabalhadores sem-terra, que possuem alguma interface de interesse com a causa indígena, seja a exclusão, o preconceito, a falta de recursos ou a negligência dos órgãos competentes.

O conceito de Suess que mais me preocupa ressaltar neste trabalho é do mal-estar, que explica o mal-encontro, ou o desencontro, entre evangelho e cultura e suas conseqüências tanto para o missionário como para ambas as sociedades em questão – tanto a indígena, quanto a ocidental-cristã. Todos os seus conceitos vêm ao encontro da inculturação da fé, uma vez que ela é considerada a resposta para a crise missionária. Assim, a cultura integral se

completa com a evangelização integral da mesma forma que o evangelho só pode ser compreendido à luz de determinada cultura, igualmente integral. O homem integral é também enfoque importante para Suess, pois através deste conceito é possível compreender que a evangelização, para ser totalmente integral tem que se lançar ao todo humano e compreender cada dimensão de sua vida, além de ser destinada à humanidade como um todo.

O que pretendo retomar neste momento é que todo o pensamento de Paulo Suess em torno da inculturação da fé caminha para um encontro entre evangelho e cultura em um homem totalmente considerado. O evangelho não deve ecoar no vazio de uma sociedade, mas tem a missão de dar sentido à totalidade humana, preenchendo-o (o homem) como um todo, tanto em seus anseios místicos e espirituais quanto em suas lutas e sofrimentos cotidianos.

No entanto, como estamos vendo no trabalho de análise prática da atuação missionária há uma tendência em entender a inculturação enquanto respeito à diferença, e em alguns casos até mesmo a visão do deus cristão naquela cultura: “eu afirmo com tranquilidade que, esse Deus que a gente acredita e que a gente fala tanto, ele tá muito presente dentro do povo Maxakali. O povo Maxakali vive ele muito intensamente.”²⁰⁶ A inculturação toma sua forma para os missionários como a maneira de se conviver com a religião do outro e se banaliza sendo somente o respeito. Apesar de passar por esses pontos a inculturação não se limita a isso. Ela é definida como: “viver a fé cristã vivendo uma outra cultura”²⁰⁷ e isso não é somente aos participantes daquela cultura, mas principalmente ao missionário, que é quem se propõe a levar essa fé cristã à cultura. Como vimos no decorrer do trabalho, a função do missionário deve ser primeiramente submergir-se em determinada cultura e inculturar-se para que seja possível inculturar também a fé cristã.

Mesmo depois de um tempo considerável junto aos Maxakali²⁰⁸, os missionários do CIMI ainda não têm fluência do idioma, conhecem algumas palavras isoladas e as misturam com o português tornando, assim, a comunicação um pouco mais fácil. Como relatam nas entrevistas, estão conscientes de que o aprendizado da língua seria fator fundamental para a melhoria das práticas missionárias, mas não entendem que a inculturação deveria passar em primeira instância pelo aprendizado do idioma: “Primeiramente é estar diante desse povo numa postura de muito respeito, de muita escuta, e de diálogo. Um diálogo que não precisa ser na língua Maxakali, porque a gente ainda não domina, mas a comunicação existe”²⁰⁹.

²⁰⁶ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²⁰⁷ MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 41

²⁰⁸ Lutimar, que é o missionário que está há mais tempo na equipe, ingressou em 1989, esteve afastado por dois anos, mas retomou após esse período o trabalho que continua até hoje.

²⁰⁹ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

Geertz, ao tratar sobre a participação do antropólogo na vida de uma cultura, ressalta que este é o primeiro caminho para que o estrangeiro possa ser mais bem aceito e melhor compreendido no grupo, mas que mesmo tendo domínio da língua, o passo mais importante, e também o mais difícil a ser dado rumo à proximidade com o grupo é entender a linguagem simbólica que atravessa os movimentos e percepções da cultura. Para o antropólogo somente após conhecer, mesmo que as interpretando em segunda mão, as teias de significados que amarram o homem, entendidas como cultura, é possível estabelecer relações de reciprocidade e confiança com aquela cultura. Para Geertz, o que o etnólogo - e para nós o missionário - tem que enfrentar para conhecer a cultura, mesmo em uma interpretação de segunda mão, é:

(...) uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender. (...) É como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.²¹⁰

Geertz reafirma, retomando Wittgenstein, que um ser humano pode ser um enigma completo para outro ser humano, como no caso de duas diferentes culturas, e que mesmo que se tenha fluência do idioma do diferente, o mais difícil é compreender o povo e situar-se entre eles: “situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente”.²¹¹ Não somente os antropólogos, mas também outros cientistas sociais e muitos teólogos têm clara essa necessidade de se conhecer ao menos o idioma de determinada cultura para que se conheça uma mínima parte de seu todo complexo.

O jesuíta Miranda aponta ainda que no processo de inculturação são necessários três momentos, a presença, o diálogo e a síntese. Já na fase do encontro e da presença são necessários nova linguagem, gestos e símbolos²¹². A inculturação é, portanto, uma experiência de imersão na cultura do outro com o objetivo de se absorver o máximo daquela cultura para que possa haver então um diálogo cultural que perpassará por trocas profundas de cunho religioso. Como já vimos, a inculturação, baseada na Teologia da Encarnação toma como primeira experiência a encarnação de Jesus na terra. Mas a encarnação, segundo os parâmetros de conceituação da inculturação, se encaixaria em uma experiência de socialização, ou seja, Jesus nasceu em determinada cultura, participava dela e dominava e compartilhava de seus símbolos e significados.

²¹⁰ GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LCT, 1989. p. 21.

²¹¹ GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LCT, 1989. p. 23.

²¹² MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001. p. 38.

O também teólogo jesuíta Johan Konings explica que a inculturação acontece no caso de Jesus porque possui uma originalidade irreduzível, a ponto de ter sido estranhado e não ter sido aceito em seu ambiente, como apontam passagens do Novo Testamento. Para Konings é este elemento irreduzível na figura de Jesus, que ele chama de “semente” que deve estar presente em todo processo de inculturação e é isso que faz a encarnação não se tornar socialização.²¹³ O elemento irreduzível ao missionário é a fé cristã, indispensável para que a inculturação aconteça. O fato é que, para o missionário se inculturar em uma cultura, a exemplo de Jesus, ele teria que se despir de sua cultura original/materna abraçando a outra cultura, mas não podendo se desprender de seu irreduzível, sua semente, que no caso é o Evangelho. Um processo como esse aponta para inúmeras dificuldades e privações por parte do missionário, que nas palavras de Paulo Suess, deve sofrer as dores do povo, não havendo dor ou sofrimento separado daquele.²¹⁴ No caso de um missionário inculturado em uma cultura indígena, este deve conviver diariamente com seus problemas, com suas lutas, com suas dores e sofrimentos e principalmente com sua cultura. Isto é, o missionário inculturado em uma cultura indígena deve vivenciar a partilha dos bens, o coletivismo, se encaixar nas relações de parentesco, conhecer os símbolos e significados daquele grupo.

No entanto, sabemos, por meio de relatos antropológicos, a dificuldade que é se aprofundar desta maneira em determinada cultura. São necessários anos de convívio direto dentro da aldeia, morando da mesma forma, vivendo da mesma forma e se relacionando da mesma forma que os nativos. E ainda assim, como colocaria Geertz²¹⁵, teremos uma interpretação daquela cultura de segunda ou terceira mão, até por conta do elemento irreduzível que deve conter o missionário. A interpretação de primeira mão só é possível ao nativo, que vive profunda e intensamente sua cultura como única.

O que percebemos entre os missionários da equipe Maxakali, no entanto, é que não há a mínima proximidade entre suas vidas cotidianas e a vida cotidiana dos indígenas: “Nosso cotidiano é assim, de segunda a sexta, em termos de escritório, em termos de pautas, em termos práticos. E sábado e domingo a gente tira para descanso.”²¹⁶ E ao mesmo tempo em que a proximidade da equipe com o grupo é visivelmente superficial, há declarações de que os indígenas os considerem como parentes consangüíneos, ou mesmo como amigos próximos que participam das relações de confiança e reciprocidade do grupo:

²¹³ KONINGS, Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo S. (org.). Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 13.

²¹⁴ Cf. SUESS, Paulo. Como hóspedes na Tenda de Abraão. Revista Convergência, XXXV. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 2000. p. 458-470.

²¹⁵ GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LCT, 1989. p. 22.

²¹⁶ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

É aquela forma que eu repito, é como uma mãe com um filho, como irmão com irmão, esbraveja, briga e depois fica tranqüilo. Acho que a relação sempre foi assim, de amizade, de reciprocidade, de confiança, que é o mais importante.(...) Somos amigos.²¹⁷
Mas é legal... Eu acho que os Maxakali nos têm como amigos, eles conseguem perceber isso.²¹⁸

Mesmo tendo em seu discurso como destaque a questão do protagonismo dos povos indígenas, na prática o que parece acontecer é uma assimilação daquilo que seria chamado de causa indígena para a causa pessoal de cada um. Não que este não seja o caminho proposto pelo próprio CIMI, já que sempre é colocado que para ocorrer a inculturação é necessário que o missionário dispa-se de seus objetivos próprios e abrace a causa do outro enquanto igualmente sua. A questão que aqui se levanta é: há, por parte dos missionários, um conhecimento do que seria a causa Maxakali? Não que eu aqui possa expô-la, pelo contrário, com o mínimo de vivência junto ao grupo não teria a pretensão de conhecê-la, mas coloco a questão de que seria necessário antes conhecer mais profundamente o grupo e efetivamente vivenciar suas lutas diárias e coletivas para depois tentar traçar objetivos primordiais ao grupo, sejam eles culturais, sociais, religiosos ou mesmo políticos. É de conhecimento geral que a questão da terra seja ícone na luta dos povos indígenas, visto que é matéria primordial para sua sobrevivência física, mas não porque há essa interseção entre as diversas culturas indígenas, até mesmo devido à sua história comum de contato com a colonização, significa que todos os grupos indígenas tenham os mesmos objetivos a atingirem em relação às suas terras. Muito menos que estes objetivos sejam os mesmos das outras camadas sociais desprivilegiadas e dominadas pelo sistema vigente.

A pergunta que nos interpela diante de missionários que, já há alguns anos em contato com os indígenas Maxakali, sem conhecer o idioma, e tendo um conhecimento bastante básico de sua religiosidade, organização e relações sociais afirmam que possuem uma relação muito próxima com o grupo, é: o que os faz acreditarem nisso?

O que é possível perceber é que o missionário, através de seus ideais se sente capacitado para lidar com a cultura do diferente e também por causa de seus ideais de luta social, política, igualdade entre os povos, compreende o indígena enquanto agente desta luta, ainda que este esteja passivo aos acontecimentos ou que esteja visando outros interesses, que não os mesmos dos missionários. Volta a acontecer o “jogo de espelhos”: o missionário abraça de tal maneira a causa do outro, ou aquilo que ele compreende ser a causa do outro, que acaba fechando os olhos para o que realmente possa ser o outro e enxergando nele aquilo

²¹⁷ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril e 2004. (vide anexo 2)

²¹⁸ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

que se configura sua causa particular, seja ela justiça, igualdade, ou simplesmente a luta social.

Percebemos que os motivos que levaram os integrantes da Equipe Maxakali a trabalharem como missionários foram, desde o início, a inquietação diante da situação atual de injustiça social em que se encontra o mundo e em particular o nosso país. No entanto, este objetivo de missão já havia sido estabelecido pelos próprios missionários muito antes de ingressarem no CIMI ou em outras agências, e ainda muito antes de conhecerem e terem contato com o povo Maxakali.

Talvez a maneira como são discutidos os problemas e aspirações indígenas estejam gerando um distanciamento cultural entre missionário e índio, isso porque o missionário quer resolver o problema do índio através de sua própria explicação de mundo, de dominação e de estrutura social. Por mais que se busque o protagonismo e a defesa das lutas próprias dos povos já há antes disso um conceito geral entre os missionários que entram no CIMI de que a solução desta luta é a extinção do sistema capitalista neoliberal para a então eliminação das diferenças históricas entre dominadores e dominados. No entanto estas diferenças, como dito, são históricas. Não é nosso intuito no momento discutir se é possível ou não eliminar esta diferença, mas sim expor que, através dessa leitura da nossa sociedade, realizada já antes da entrada do missionário no CIMI, ele tem se distanciado do universo cultural indígena buscando em seu próprio universo, maneiras para alcançar seus ideais. Frente ao desafio da inculturação para o implemento da nova prática evangelizadora o missionário coloca o indígena em uma redoma de espelhos e, ao procurar nele seus valores culturais e buscar colocar em prática a solidariedade, o amor e o espírito de fraternidade através daquela cultura, ele enxerga a si mesmo e aos seus ideais de evangelho. A visão do outro, dentro desta redoma, torna-se visão de si mesmo, e a busca pela vivência na cultura do outro, torna-se vivência de sua própria cultura, através do outro. Desta maneira é possível explicar porque o missionário, mesmo sem conhecer profundamente a cultura com a qual está lidando ou ao menos falar a língua nativa, se considera próximo ao grupo e totalmente aceito, pois o outro que ele vê vem a ser ele mesmo.

Novamente entra em questão a maneira do CIMI em lidar com os temas referentes aos povos indígenas. Ao mesmo tempo em que prega as particularidades dos povos e o respeito às suas diferenças, procura colocar todas as culturas em prol de uma só causa e carregando uma só bandeira, a saber, a mesma dos pobres, marginalizados, mulheres, trabalhadores rurais, sem-terras e outros tantos segmentos. Onde está a alteridade nesse caso e onde ficam o protagonismo e o respeito às diferenças? Claro que algumas reivindicações

destes segmentos passam pela mesma questão: a dominação e a desigualdade, mas não por isso as diferenças têm que ser eliminadas na busca do bem comum.

O que encontramos aqui é a prática da inculturação como um real desafio ao missionário, como já venho expondo desde o início do trabalho. No entanto, é possível perceber que a inculturação da fé se apresenta como uma tarefa desafiadora aos missionários não somente por causa da complexidade da sua proposta de tentar expressar no particular aquilo que seria tomado como universal, ou tampouco exclusivamente pela crise que vem assolando a causa missionária, que se encontra dividida entre a “omissão” e a “submissão”, mas ainda além destas questões comumente presentes no cenário teológico, o que percebemos é uma dificuldade do missionário em se lançar neste desafio, permanecendo na negação do outro e mantendo-se somente no âmbito político-social da causa indígena. Apresenta-nos neste momento uma questão mais profunda sobre a crise missionária que perpassa as escolhas que o próprio missionário faz e as dificuldades de ultrapassar barreiras culturais historicamente fortalecidas. No estudo de Melvina Araújo sobre a aplicação da teologia da inculturação na prática missionária²¹⁹, ela apresenta que também entre os missionários que trabalham junto aos Macuxi de Roraima a preocupação freqüente é a de não interferir na “cultura dos índios”, mas as ações práticas que envolvem a Teologia da Encarnação naquela região se voltam não para a “cultura”, mas para as condições físicas e materiais de subsistência dos indígenas. Ou seja, a questão que parece estar mais interna à crise missionária é o “lançar-se ao outro”. Falta ao missionário, antes de enfrentar o dilema universal/particular ou o dilema anúncio/presença, enfrentar o desafio do convívio com as diferenças. Entenda-se diferenças tanto dele com o grupo com o qual vai trabalhar quanto as diferenças de um grupo indígena para outro²²⁰ e ainda mais, de diferentes grupos sociais. As diferenças mais claras a os olhos, tais como a língua ou a religião, são perfeitamente aceitas pelos missionários, que afirmam respeitá-las acima de tudo. No entanto, as particularidades culturais mais específicas é que estão sendo perdidas por esses missionários, até por conta da falta de um contato direto nas aldeias, como, por exemplo, deveria ser o conhecimento das relações de reciprocidade dos conflitos internos e dos reais interesses dos indígenas.

²¹⁹ ARAÚJO, Melvina Afra Mendes. “Isso é da cultura deles?": a teologia da inculturação e sua atuação na prática missionária. *Caderno CEAS*, nº196. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social. Dez/2001. pp. 71-84.

²²⁰ Na dissolução da Equipe Pataxó para a formação da Equipe Volante, optou-se por deixar de lado as particularidades de determinado grupo (Pataxó) para envolver outros tantos em uma só metodologia missionária. Aí vemos estampado o reflexo do interesse maior na causa indígena como um todo universal e o interesse bem menor nas particularidades de cada cultura.

CONCLUSÃO

Tendo em vista esta despreziosa análise da prática missionária da equipe do CIMI junto ao grupo indígena Maxakali, percebemos que também esta maneira de lidar com o diferente pode ser explicada pela categoria de mal-estar formulada por Paulo Sues. Isto porque o mal-estar, que faz a evangelização caminhar entre a reafirmação das antigas práticas em novos formatos e o total abandono do objetivo evangelizador. É importante notarmos nas falas dos missionários o que estão entendendo, ou o que conseguem expor sobre o seu conceito de inculturação da fé e perceber que eles a apresentam como não-intervenção, ao mesmo tempo em que sua intervenção religiosa aparece mais em escala política. O desafio de viver uma cultura vivendo a fé cristã continua como um impasse para esses missionários, pois eles vivem a fé cristã à sua maneira, mas não partilham de outra cultura. Ao mesmo tempo em que, buscando olhar a outra cultura, enxergam através de espelhos os traços do evangelho como eles o entendem. É certo que os teólogos ressaltam que a inculturação é também participar das lutas dos povos, acolhendo-os em suas dificuldades e solidarizar-se em seus problemas e abraçar sua causa. Para conhecer as lutas e as dificuldades de um povo, no entanto, é necessário entranhar-se em sua história. Mesmo que estejam visíveis seus problemas principais, como a luta pela terra e pelo respeito às diferenças, é necessário que o missionário esteja vivendo aquele problema junto com o índio, pois é essa a proposta da inculturação. Inculturar-se não é dar assessoria aos indígenas de como eles podem solucionar certas dificuldades ou mesmo apóia-los na luta, mas conviver com eles, conhecer suas reais dificuldades, e acima de tudo viver aquelas dificuldades.

O mal-estar atravessa seus limites entre a omissão e a submissão e se instaura na ingenuidade do não conhecimento do outro. “O trabalho do Cimi é isso, é você se sentir ser sinal dessa presença desse Deus que a gente tanto fala.”²²¹ Para o missionário engajado do CIMI, ser sinal de Deus é estar participando das lutas diárias da sociedade. Mas a sociedade que ele conhece não é a mesma em que vive o indígena e assim, antes de conhecer a realidade distinta ele já acredita que ambos carregam as mesmas lutas.

²²¹ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

Relacionar a luta dos povos indígenas com as lutas sociais enfrentadas por outros segmentos marginalizados da sociedade é, como vimos, uma herança que o CIMI recebeu de sua formação no seio das Comunidades Eclesiais de Base, e ainda mais profundamente, que a própria Teologia da Encarnação recebeu das correntes sociais da Teologia da Libertação. Se analisarmos pormenorizadamente a formação que os missionários tiveram no decorrer sua história de vida, dentro de movimentos da Igreja Católica, percebemos também que esta influência existe não somente no CIMI enquanto instituição, mas também, e talvez principalmente em cada missionário comprometido com o órgão.

E nesse período eu participava aqui dos movimentos sociais, né, quer dizer, na verdade não existia o movimento, existiam rumores, não havia assim movimentos específicos, organizações específicas e também na verdade a participação da gente maior era na igreja. Na comunidade eclesial, né?²²²

No espaço da Pastoral da Juventude, é, várias questões sociais da região eram, eram discutidas, eram debatidas, né? E dentre estas questões, um, uma questão que ta colocada pra gente aqui é essa, é essa presença Maxakali aqui, né? É... e também a minha presença nas CEBs, né? Eu tenho um trabalho de comunidade, né?²²³

Mas desde que eu comecei a participar do grupo jovem, um pouco levada meio à força, mas depois eu fui me convencendo daquilo, né? Eu fui achando que tinha um jeito, deveria ter um jeito da gente servir mais.²²⁴

Por isso o sentimento de missão, ou o entendimento da missão desses missionários se assemelha ao conceito de Suess, que a entende em um sentido universal, global e totalizante, não destinando-se somente à alma, mas ao ser humano como um todo religioso, social, cultural e político que ele é. O que parece faltar na prática dessa missão é exatamente a compreensão do cultural e do religioso do outro para que seja possível alcançar sua instância política/material. O missionário já vai ao trabalho de campo com os objetivos e as causas de luta daquele grupo pré-determinadas, ainda que as leve para serem discutidas na comunidade, pois as diretrizes dentro do próprio CIMI apontam a questão da terra como primordial: “Na verdade nós temos essa prioridade: luta pela terra e temos os outros eixos que mobilizam essa prioridade”.²²⁵ Antes que seja realizado um diagnóstico com o povo, a questão da terra já vem como prioridade para qualquer diagnóstico. E é a questão da terra que une a luta dos povos indígenas as outras lutas dos outros setores sociais.

²²² Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²²³ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²²⁴ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

²²⁵ Entrevista realizada com o missionário Nilson Ferreira dos Santos em 23 de abril de 2004. (vide anexo 2)

O conceito de evangelização integral que engloba a cultura como um todo e que traz consigo a idéia da solidariedade universal, vem sendo encarado pelos missionários parcialmente. O que apontam as entrevistas é que esses missionários pretendem, respeitando as particularidades culturais dos Maxakali, colocar em vigência os projetos que assegurem seus direitos básicos igualmente respeitando suas particularidades. Até então é possível enxergar a proposta de uma evangelização integral. O problema é que para respeitar essas particularidades a primeira necessidade que se impõe é a de conhecer as particularidades e para que haja o conhecimento de algo tão profundo e essencialmente particular, tem que haver o convívio direto e a abdicação de determinadas particularidades do próprio agente missionário. Não há como conhecer o outro e estar aberto ao outro e respeitar as diferenças se não há convívio, se não há permanência na área ou se não há sequer o conhecimento do código cultural de comunicação do outro. Ao mesmo tempo em que se busca teoricamente colocar em prática a evangelização integral, o objetivo não é alcançado, sobretudo pela falta de entendimento do outro enquanto um ser integral participante de uma cultura igualmente integral. Não é possível que haja um diálogo em que se vise o respeito à diferença do outro se este diálogo já impõe o código de linguagem do agente. No entanto, a prática da inculturação para esses missionários é: “Primeiramente estar diante desse povo numa postura de muito respeito, de muita escuta, e de diálogo. Um diálogo que não precisa ser na língua Maxakali, porque a gente ainda não domina, eu não domino”²²⁶.

No decorrer deste trabalho nos deparamos com a questão de como é possível ao missionário que nunca passou sequer uma semana no convívio direto com o povo em sua aldeia, onde suas expressões culturais são livremente vividas, entender que está realizando um trabalho de inculturação do evangelho. A inculturação inclui a participação nas lutas dos povos e na promoção de sua integridade humana, mas passa também pelo convívio e pela integração do missionário junto ao povo. O objetivo da inculturação é a evangelização. Mesmo havendo uma nova abordagem e a consciência que o caminho da imposição e da violência são inapropriados, o propósito de apresentar aos indígenas o cristianismo, ou ao menos de viver este cristianismo em sua presença não deixa de existir, ou senão não seria mais necessária a missão.

²²⁶ Entrevista realizada com a missionária Gilce Maria Freire em 25 de abril de 2004. (vide anexo 2)

Mas os missionários, ao se depararem com a inculturação, dão um determinado sentido à esta teoria que exacerba o lado do respeito e reduz a necessidade da evangelização. Paulo Suessex explicaria esta interpretação como consequência da crise missionária e do mal-estar, já que o missionário parece estar omitindo a mensagem com medo de cometer os erros passados de imposição do Evangelho. A crise missionária, no entanto, não pode ser explicada somente pelo que acontece quando o missionário se encontra frente ao dilema omissão ou submissão. A posição do missionário que se preocupa com o respeito à cultura, mas que age visando menos a “cultura” e mais a materialidade e as condições políticas que são externas àquela cultura, mesmo que gerem consequências diretas ao povo, está diretamente ligada à sua formação em uma religiosidade, baseada na Teologia da Libertação, que traz consigo as lutas das camadas mais pobres por direitos e justiça.

Retomando Ângela Randolpho Paiva, o que aconteceu com o catolicismo brasileiro principalmente a partir do final da década de 50 do século XX, com a movimentação da Ação Católica, é que houve uma busca por uma mudança de orientação sobre o ser cristão. Busca esta efetuada pelos próprios católicos, em sua maioria leigos, e alguns clérigos, e que propiciou uma profunda mudança no *ethos* religioso destes católicos. A transformação em sua maneira de entender o “ser cristão” trouxe consequências radicais em suas ações, agora permeadas por um sentido mais consciente desta opção. Estas mudanças são entendidas como um processo de renovação dos valores religiosos que inclui a proposição de novas concepções teológicas para a prática religiosa católica. Há um novo pensamento católico, de inserção e pertencimento ao mundo. Ávido pelo engajamento da Igreja nas questões sociais do mundo o cristão passa a pensar a si mesmo como parte integrante da história. A mudança pela qual passou o sentido de ser cristão para alguns setores do catolicismo brasileiro é uma renovação nos valores religiosos, que influencia e é influenciada pelas novas teologias que vão surgindo, aí incluindo a inculturação da fé.

Contando com uma formação católica que parte destes grupos participantes das novas afinidades e do novo sentido do cristianismo, o missionário que ingressa no CIMI, antes mesmo de estar frente a frente com a crise missionária e de se sentir pressionado entre a necessidade do anúncio e a culpa pela imposição, traz consigo este novo conceito de ser católico. Neste conceito ele entende que seu trabalho, de pertencimento no mundo e de engajamento histórico, deve ser realizado junto com os indígenas, tomando os

direcionamentos das lutas de classes e da solidariedade comunitária, que acredita ser a expressão real do amor cristão. Assim, toda a teoria da inculturação, que pretende ser evangelho na vida de outra cultura, respeitando as diferenças e valorizando aquilo que seja a cultura do outro se envolve com ideais próprios do missionário e nessa mistura fica difícil perceber o que é realmente a necessidade do outro ou o que é dado como necessidade dele diante de sua história de opressão. A valorização da missão em um sentido mais político passa por cima da necessidade específica de cada cultura e as engloba todas em um mesmo local histórico – a saber, ocidental – onde elas estão oprimidas e necessitam ser valorizadas através de conquistas materiais, tais como suas terras ou seus direitos constitucionais.

Mesmo que não haja a intenção de intervir e a preocupação maior seja a de respeitar a cultura, há, ainda que inconscientemente, uma imposição do pensamento político do CIMI: “Hoje a gente orgulha de ver lideranças discutindo problemas da comunidade. Algo que você não via antes né? Lá, reunir pra discutir a comunidade, isso não existia”²²⁷. O fato de os indígenas estarem tratando determinadas questões da maneira como o CIMI propõe que eles tratem é vista como uma resposta do processo de inculturação. Por mais que se fale em autonomia ou protagonismo, a semente lançada pelos missionários é sempre uma contribuição alienígena para o grupo. A necessidade de estar discutindo as questões políticas nacionais que envolvem os índios é sugerida pelo CIMI. O próprio missionário coloca que antes do trabalho do CIMI não havia este tipo de discussão, de forma institucionalizada, onde as lideranças se reúnem e decidem se querem ou não lutar pela terra ou se querem ou não que seja replantada a mata, ou se a escola do governo é boa ou ruim, entre os Maxakali. Não cabe aqui discutir se sejam prejudiciais ou não essas mudanças políticas que são levadas pelos missionários aos indígenas. No entanto, ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a inculturação é, em sua essência, o respeito pelos direitos indígenas e pela sua cultura, as tentativas de colocar em prática essa proposta se esbarram nos conceitos próprios dos missionários, que apesar de não imporem aos indígenas o evangelho tal como era praticado na época da colonização, o impõem a seu modo, mesmo que indiretamente, pela falta de conhecimento e de compreensão da cultura do outro, pois levam até a aldeia a sua concepção de evangelho, qual seja, de militância e participação política.

²²⁷ Entrevista realizada com o missionário Lutimar Rodrigues da Silva em 24 de abril e 2004. (vide anexo 2)

ANEXO 1:

Grade do Curso de Formação Básica – 1ª ETAPA

1 - Apresentação

2 - História do CIMI

- 2.1. Dados históricos do nascimento do CIMI
- 2.2. Desenvolvimento histórico do CIMI
- 2.3. Estrutura e funcionamento do CIMI
- 2.4 Ser CIMI...

3 – História da Resistência Indígena e da Missão

- 3.1. Uma visão sobre os povos indígenas no Brasil
- 3.2. A conquista religiosa
- 3.3. A conquista militar do litoral e do sertão nordestino
- 3.4. A conquista da Amazônia
- 3.5. A Igreja na Amazônia

4 – Antropologia I

- 4.1. Homem, Cultura e Sociedade
- 4.2. Metodologia
- 4.3. Ordem – desordem – reorganização.

5 – Fundamentação Teológica I

- 5.1. Inculturação na voz da Igreja
- 5.2. Diálogo na voz dos indígenas
- 5.3. Inculturação e diálogo na compreensão do CIMI

6 – Direitos Indígenas e o Estado Brasileiro – I

- 6.1. Introdução à organização estatal brasileira
- 6.2. Apresentação dos atos normativos relacionados diretamente com os povos indígenas e o instituto da autonomia
- 6.3. Situação jurídica dos índios
- 6.4. Direitos territoriais
- 6.5. Bens do patrimônio indígena e usufruto

- 6.6. Restrições aos direitos territoriais e patrimoniais
- 6.7. Responsabilidades do poder público
- 7 – Análise de Conjuntura
 - 7.1. A sociedade capitalista
 - 7.2. A sociedade brasileira e latino-americana
 - 7.3. A conjuntura e a questão indígena
- 8 – Políticas Indigenistas e Indígenas
 - 8.1. Políticas indigenistas
 - 8.2. Políticas indígenas
 - 8.3. Apoio e assessoria do CIMI ao movimento indígena
 - 8.4. Dimensão latino-americana, alianças e perspectivas).
- 9 – Avaliação da 1ª Etapa do Curso

Grade do Curso De Formação Básica – 2ª ETAPA

- 1 – Apresentação
- 2 – Antropologia II
 - 2.1. Ordem – desordem – reorganização
 - 2.2. Tradições e contradições no presente
- 3 – Fundamentação Teológica II
 - 3.1. Socialização dos conhecimentos sobre a questão do diálogo intercultural e religioso
 - 3.2. Aprofundamento dos conceitos “visão de mundo” e “alteridade religiosa”
 - 3.3. Pistas para a atuação missionária: os desafios das teologias originárias
- 4 – Direitos Indígenas e o Estado Brasileiro –II
 - 4.1. Situação jurídica dos índios
 - 4.2. Direitos territoriais
 - 4.3. Bens patrimoniais e usufruto
 - 4.4 Restrições aos direitos patrimoniais e territoriais
- 5 – Instrumental da Análise de Conjuntura
 - 5.1. Instrumental de análise de conjuntura
 - 5.2. Exercício coletivo

6 – Política de Comunicação do CIMI

6.1. Relação entre mídia e poder

6.2. O que é notícia

6.3. Estrutura da notícia

6.4. Política da notícia

6.5. Os índios e os meios de comunicação

6.6. Dicas de colaboração com a Assessoria de Imprensa

7 – Metodologia de Planejamento e avaliação

8 – Aspectos Políticos e Práticos da Atividade Missionária

8.1. Mística

8.2. Levantamento e reflexão sobre as questões suscitadas pela prática

8.3. Aprofundamento da concepção e da prática do CIMI

8.4. Estrutura e funcionamento do CIMI

9 – Avaliação Final do Curso

ANEXO 2: ENTREVISTAS

Entrevista 1:

Realizada em 23 de abril de 2004, em Santa Helena de Minas - MG

- Nome do entrevistado:

Nilson Ferreira dos Santos

- Data e local de nascimento:

Bertópolis, Minas Gerais em 03 de dezembro de 1973.

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde junho de 1999.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- Outros órgãos missionários em que tenha atuado:

Pastoral da Juventude e Comunidades Eclesiais de Base.

- Como você conheceu o CIMI?

Como eu conheci o CIMI... Eu conheci o CIMI quando ministrava aula de ensino religioso escolar, lá em Bertópolis, por dois anos... Dois espaços que eu trabalhei a presença indígena aqui nessa região foi nas aulas de ensino religioso escolar e também na pastoral da juventude. Foi o primeiro contato que eu tive com o CIMI, principalmente na pessoa de um padre que trabalhava na paróquia, não está mais aqui, que é o padre Alécio, que também fazia parte da equipe. Foi, foram os primeiros contatos, a primeira vez que eu ouvi falar do CIMI. Eu conhecia pouco do CIMI, mas foi o primeiro contato com o Conselho.

- E porque que você resolveu ser missionário? O que te levou a ser um missionário?

O que me levou a ser missionário? (...) Eu acho que o trabalho na Pastoral da Juventude, eu acho que, que foi assim o despertar inicial. Porque no espaço da Pastoral da Juventude, é, várias questões sociais da região eram, eram discutidas, eram debatidas, né? E dentre estas questões, um, uma questão que tá colocada pra gente aqui é essa, é essa presença Maxakali aqui, né? É... E também a minha presença nas CEBs, né? Eu tenho um trabalho de comunidade, né? Então, talvez essas duas coisas aliadas, né? É, a Pastoral da Juventude e depois o ensino religioso escolar, né, que veio logo depois da PJ, a Pastoral da Juventude, acho que reforçou ainda isso ainda mais. (...)

- E você já ouviu falar de inculturação da fé...

Sim... Inculturação da fé...

- E o que você entende por este termo?

Olha... Que aí entra numa questão de concepção de evangelização, né? Entra também a questão: se o trabalho que a gente faz é de evangelização. Eu acredito o seguinte, eu li um texto uma vez que dizia o seguinte, que muitas pessoas acreditam que se evangeliza por palavras e... Primeiro vem a palavra, depois vem... A ação, né?... O trabalho do CIMI é exatamente o contrário. Tendo como... Um pouco como referência o próprio Jesus Cristo, primeiro ele praticava a ação e depois ele refazia uma reflexão em cima daquilo que ele tinha acabado de fazer. Acho que esse é hoje um proble... Um pouco o trabalho do CIMI, um pouco... Representa o trabalho do CIMI. É... É você se sentir, ser sinal. O trabalho do CIMI é isso, é você se sentir ser sinal dessa presença desse Deus que a gente tanto fala. E como, e como é ser sinal dessa presença? É com ação, não é com palavra, né? Então o trabalho é, de, de evangelização que o CIMI tem aqui, é, e que é uma palavra pesada porque vem essa idéia da catequização, mas não é. Evangelizar não é só catequizar, é ser sinal da presença desse Deus vivo que a gente tanto fala. E o quê que é ser sinal dessa presença? É você defender a vida. É você acreditar na vida. Eu acho que é isso que o CIMI é junto às populações indígenas hoje. É ser sinal presença dessa presença de Deus que a gente fala, através da prática, da ação, é na vivência, no cotidiano junto com essas populações indígenas. Nas pequenas coisas, sendo presença solidária mesmo, contribuindo nas lutas, né, e tendo como referência a própria experiência de Vida de Jesus Cristo no Evangelho, né? “Eu vim para que todos vivam e tenham vida em plenitude”. E o quê que é plenitude? Plenitude é os povos indígenas ter direito a terra, que sempre foram deles, né, é ter direito a uma educação de qualidade e

diferenciada, é ter direito a uma saúde de qualidade e diferenciada, né, é ter... A formação necessária e poder vir aqui fora, nessa na, na, na, no nosso meio, na nossa sociedade, e ter condições de exigir que seus direitos sejam cumpridos, que é um pouco o trabalho de formação que o CIMI também realiza junto às populações indígenas. Acho que é isso, é você perceber na cultura diferente o Deus presente, a manifestação desse mesmo Deus que a gente acredita, mas ele manifestado de outra forma, e às vezes muito mais intensamente que o nosso jeito de manifestar esse Deus. Acho que é isso, é você chegar nessa cultura, né, uma cultura diferente, e perceber o Deus, que o Deus tá presente ali. Acho que é isso. Acho que é isso que o CIMI realiza aqui nos Maxakali. E assim eu tenho o... Com tranquilidade eu afirmo, com tranquilidade que, esse Deus que a gente acredita e que a gente fala tanto, ele tá muito presente dentro do povo Maxakali. O povo Maxakali vive ele muito intensamente.

- E antes de você conhecer o CIMI, você já tinha ouvido falar de inculturação?

Não, não. É... Foi a primeira vez que eu ouvi esse termo foi depois que eu comecei a, a trabalhar no CIMI, né? Até então, até então essa... Essas análises... Acho que a minha presença no CIMI tem um, um Nilson antes de entrar no CIMI e depois que entrou no CIMI. A experiência com os povos indígenas, né, e em particular aqui com os Maxakali me possibilitou muitas coisas, né? É... Acho que é muito maior que conhecer o termo é você vivenciar muitas experiências. Mas particularmente inculturação... Sobre esse termo inculturação foi a primeira vez. Foi depois que eu comecei a trabalhar no CIMI.

- E qual que é a sua opinião pessoal sobre isso? Como você vê a proposta de inculturação do CIMI?

Eu acho que a proposta de inculturação do CIMI é uma proposta, é, acho que é você... É uma proposta corajosa, é você ter coragem frente a uma estrutura que está colocada de Igreja aí, né... Você... É... Defender essa proposta. Porque hoje o CIMI...Ele nessa proposta de inculturação é, o CIMI não é bem visto por outros setores da Igreja, né? Mas o CIMI nasceu porque acreditava nisso, então é nisso que o CIMI também se sustenta, né? É... Sem isso o CIMI não é CIMI, né, sem isso o CIMI não é CIMI, né? Então o CIMI tem a energia e a força o bastante pra continuar acreditando nisso. Porque eu acho que o trabalho do CIMI, ele só verdadeiro e ele só existem, ele só é, só é possível, né, e com a essência que o CIMI tem, só com a inculturação.

- E como vocês buscam colocar em prática?

Com abertura. Com bastante abertura, né? Eu acho que é um exercício constante porque nós carregamos toda uma bagagem, isso a gente não pode negar, né, nós carregamos toda uma bagagem, uma educação religiosa que a gente teve, né? É você se abrir ao novo, se você tem a abertura de, no, nesses novos conhecimentos que chegam você tem a abertura de recebe-los, né, e equacionar esses novos conhecimentos que você está recebendo aos conhecimentos que você já tem. Porque você também não pode esquecer que você tem uma história, né, eu sempre digo o seguinte: a lógica dos povos indígenas da reciprocidade... Eu não tô trabalhando com os Maxakali não é só por causa dos Maxakali... Eu to trabalhando por mim também, né, eu acho que, que nessa lógica de troca, de reciprocidade, né, tem que ter abertura dos dois lados tem que ter uma abertura desses dois lados. É e isso é... De alta complexidade, não é fácil, né, talvez seja um trabalho de formiguinha que demore anos, mas eu acredito que tem que ser um exercício constante. Tem que ser um exercício constante porque são coisas, é, novas e desafiadoras que aparecem a cada dia, e se você não tem a abertura, né, e a tranqüilidade de lidar com isso você não fica no CIMI, porque, assim, é um trabalho altamente desafiador, e numa região que tem a história que tem a nossa região, né, marcada pela exploração pecuária, pela é... Exploração é... Da... Da mata... Pela exploração ambiental, né? É uma região que você vê que não tem grandes rios... Não tem grandes rios... Os rios que tinham aqui já foram todos assoreados e tal, né? E tudo isso tem uma intimação, tem uma, uma íntima ligação com a presença Maxakali aqui. Não tem como a gente fugir disso. Mas existe um, nos pensamentos e na forma como é construída a historia dessa região os Maxakali são sempre colocados à margem, não são considerados, né? Eu sempre digo o seguinte, e isso eu faço um exercício também nesse, nesse esforço meu de, das minhas análises, é... E dos meus conceitos, né, eles em vez de partirem daqui eles partirem de lá. É compreender tantas coisas que acontecem aqui partindo de lá. É... Eu acho que esse é um exercício que exige mais da gente, mas que é um exercício altamente... Enriquecedor, né, perceber algumas coisas que está, que estão colocadas aqui pra gente, né, comportamento das pessoas, a história, a própria história política da região partindo do, do povo maxakali você consegue compreender muitas coisas que até então eu não compreendia, né? Fazendo esse exercício: em vez de partir daqui, tendo como referência aqui, tendo referência lá, um pouco conhecendo o jeito de ser Maxakali, hoje eu compreendo muitas coisas que tem aqui e que faz muita gente se sentir incomodado.

- Antes de você atuar na prática você recebeu alguma formação sobre inculturação no CIMI?

Sim, o CIMI, ele, o CIMI aposta nessa questão da formação, né? O CIMI, pra gente entrar no CIMI a gente tem dois, um curso básico, né, que acontece logo quando você entra pro CIMI você vai pra esse curso, você tem lá conteúdos de antropologia, da própria história do CIMI, é... Da política indigenista, e... Um pouco a gente estuda também sobre essa questão da... Metodologia de planejamento é... Do trabalho de equipe, da convivência, né, porque é um desafio também o trabalho de equipe, né, são pessoas diferentes defendendo a mesma causa, então tem que ter uma harmonia. E um desafio grande pra todos que compõem uma equipe estarem sempre em sintonia, esse é um desafio. Então o CIMI num primeiro momento tem essa formação, você sai desse Curso Básico, que demora aí quase trinta dias, e você tem um ano pra produzir um relatório, que se chama relatório de estágio. Aí você tem todo um roteiro, que tem a parte política, a parte antropológica do povo, a história territorial do povo, né? Seria um pouco a sua visão, é... Nesses, nesses dez meses, praticamente onze meses de construção desse relatório. É um pouco a sua, o que você dá, a sua cara, a sua percepção da, daquele contato nesses dez meses, né. Bem, na medida que isso vai acontecendo, né, tem os espaços do CIMI que o CIMI, também, né... Só no Regional Leste tem um ou dois por ano, né, de encontros de todos os missionários pra debater uma questão, pra realizar oficinas... Então o CIMI aposta muito nessa questão da formação, né? E lógico nesse período de estágio você tem toda uma avaliação, você passa por toda uma avaliação tanto pela coordenação, quanto pela, pelo Nacional, porque o Nacional tem uma avaliação a partir, é... Da sua presença, da sua postura, das suas colocações, do seu rendimento no Básico – etapa II. O curso básico é feito em dois momentos, né...

- Sobre a próxima pergunta você já falou um pouco... Você recebe formação constante dentro do CIMI?

É... Isso é de fundamental importância, né? A gente acredita que os encontros, as reuniões a ida nas aldeias é uma formação contínua, né? O contato com os Maxakali, ou com qualquer população indígena exige muito da gente... Exige muita leitura da gente, né, é você acompanhar a própria política indigenista porque coisas que estão rolando em Brasília têm efeito aqui na Terra Maxakali. É você estar sempre sintonizado com essas questões... O CIMI sempre exige que, exige da gente essa, essa formação, senão você fica um pouco, você fica

um pouco pra trás na própria caminhada da entidade. Então eu acho que isso é de fundamental importância, e isso depende muito de cada um também, né? É cada um buscar isso também, que eu acho que em qualquer espaço que você esteja, você... Se você não tiver cuidado você pode se sentir... Se acomodar. Então essa questão da formação também pode... É uma busca pessoal, também, né? Acho que a entidade ela pode, ela fornece os meios pra isso e o resto é o esforço pessoal de cada um. É de fundamental importância essa formação contínua, e o CIMI acredita nisso e isso é imprescindível pro trabalho missionário.

- Qual é a relação da Equipe Maxakali com os outros órgãos indigenistas aqui na área?

Olha, é... O CIMI... O CIMI tem uma postura já clara e definida de estar é... Incondicionalmente ao lado das populações indígenas e aqui em particular dos Maxakali, né? Hoje, é... Os atores que hoje estão na área Maxakali: a Funai e a Funasa eles têm... Hoje a Funai e a Funasa representam um pouco a presença do Governo Federal nessas, nessas comunidades, na comunidade Maxakali, né? E lógico, a gente vê assim muito claramente que os, os... Os direitos, né, constitucionais, é..., Garantidos, né, desde 88, que todos os povos indígenas, né, conseguiram assegurar, eles... Na prática eles não acontecem na sua, vamos dizer assim, plenitude. E é esse um pouco o papel do CIMI de... De ser provocador porque... Na verdade não é o CIMI que, que, que toma... Que, que toma as iniciativas de questionar esses órgãos, a ação desses, desses órgãos, né. Na verdade o CIMI atua enquanto um provocador enquanto assessoria, porque o CIMI atua na perspectiva tanto do protagonismo indígena, né, que tenha como perspectiva a construção de uma autonomia desses povos. É engraçado, mas o CIMI trabalha numa perspectiva de que um dia não precise mais existir o CIMI, né? E então a gente trabalha esses, e aí existem estratégias que cada equipe junto a cada povo, né, constrói que é um pouco você provocar né: “mas isso ta certo?” E aí mobilizar, e pra mobilizar elaborar documentos, levar até o ministério público ou onde quer que seja, né, então é feita de tensão, né? Eu acho que... A gente não se nega ao diálogo... O CIMI nenhuma vez se negou ao diálogo com essas entidades, com esses atores que hoje estão é... Trabalhando com os Maxakali, né? Mas fica muito bem claro o papel de cada um, né? Então é... A gente percebe, a gente consegue perceber assim que, que é... As conversas, os diálogos acontecem, mas eles acontecem meio travados, porque sempre há momentos de tensão entre o CIMI e essas, esses órgãos... Porque? Porque o que essas entidades pensam a respeito dos maxakali,

não é o que o CIMI pensa, né, não é o que o CIMI pensa. É... O que a Funasa pensa dos maxakali não é o que o CIMI pensa, né? Pra Funasa o trabalho não dá certo com os Maxakali e os únicos culpados são os próprios índios... E a gente não tem essa leitura, a nossa leitura é outra... A Funasa e a Funai nunca tiveram a competência necessária de fazer uma atuação qualificada junto ao povo Maxakali. O Estado foi inefic... Ineficaz na, principalmente a Funai, foi sempre ineficaz na atuação junto aos Maxakali. Nunca teve, nunca conseguiu pegar o fio da miada, né, como realizar um, fazer um trabalho que significasse também contribuição pra luta dos Maxakali, né? E aí tem uma questão, tem uma outra questão séria que é o próprio sucateamento da Funai, né, as condições de trabalho da Funai que são complicadas, mas isso não justifica, né, a ineficácia da ação que hoje a Funai e a Funasa realizam aos Maxakali, realizam junto aos Maxakali, né? Então a relação com essas, com esses órgãos é sempre de tensão, porque a gente sempre vai estar ao lado dos Maxakali, os Maxakali sempre vão questionar a ação desses órgãos, né? E é muito engraçado, hoje em dia nos Maxakali é uma presença assim, é... Talvez esse jeito e a forma como os Maxakali estão hoje, né, depois de toda essa história, atraia um pouco é... Atraia muitos atores pra cá. Então são muitos atores. Isso é um desafio pro trabalho do CIMI: como o CIMI realizar o seu trabalho junto ao povo Maxakali com a presença de tantos atores, porque esses atores chegam e aí eles têm estratégias não tão convencionais de cooptação de lideranças... Pra garantir um pouco a presença dentro da própria área indígena. Aí coopta lideranças, arruma emprego pra um, arruma emprego pra outro e isso causa tensão entre a gente, porque aí, nessas questões internas... E aí é muito complicado porque, porque o maxakali tem coisas, questões internas tensas quase que diariamente, né, um povo que se organiza socialmente por grupos familiares, eles vão ter tensões quase que diariamente, porque são muitos próximos os grupos e isso é uma coisa quase que natural. E estrategicamente é, é, é, é pra reforçar determinado grupo, é importante que esses atores que estão atuando sejam incorporados nesses conflitos internos também. E aí entra o CIMI, né, entra o CIMI, grupos que têm mais proximidade com determinadas é... Com determinados atores como, por exemplo, a Funasa, principalmente, né, vai ter uma tensão com o CIMI, porque o CIMI tem clara a sua postura e no momento o CIMI... Né, mesmo que um grupo ou outro é... Dê um, uma, uma, uma vacilada ali, o CIMI sempre tem clara a sua postura, e que o CIMI não abre mão, né, que é sua postura que não foi construída da noite pro dia... Tem vinte anos de atuação junto aos Maxakali e eles (Maxakali)

sabem do papel do CIMI junto a esse povo, né, eles têm muito bem claro qual o papel do CIMI, qual o papel da Funai, qual o papel da Funasa, agora, às vezes, estrategicamente, é bom se fingir... Se fazer que não, que se entende esse papel, né, e aí é uma... De questionar o CIMI, cadê o CIMI, cadê o CIMI e aí eles jogam nessas questões tensas internas lá, né, e aí, esses atores fincam o pau no CIMI, né, porque a estratégia que eles usam pra estar próximos aos Maxakali é a da cooptação, e nós conseguimos essa presença e essa, esse trabalho sem fazer isso, porque os maxakali têm muito bem claro qual o nosso... Porque que nós estamos aqui, né, eles conseguem fazer essa leitura. Os Maxakali, não precisa falar nada pra fazer uma leitura de você, eles conseguem fazer leitura de energia, eles conseguem fazer leitura do seu semblante, se você chegar aqui e estiver triste, eles vão perguntar porque que você está triste...

- É... E com outras entidades missionárias, como que é a relação?

Não... Aqui junto aos Maxakali não tem... O CIMI é o responsável pela pastoral indigenista da Diocese, né? O Bispo da nossa diocese ele... Tem a pretensão de... Se criar uma pastoral indigenista, mas o CIMI não vê a necessidade, porque o CIMI entende que ele já faz esse trabalho da pastoral indigenista, o CIMI já é presença da igreja católica na pastoral junto aos maxakali, né?... O CIMI entende isso, né? E uma pastoral indigenista, da forma que... Que pelos menos informalmente a gente já teve conversando com o nosso Bispo, né, de alguém que está em Teófilo Otoni, fazer um trabalho aqui junto aos Maxakali também é um outro complicador que é a própria geografia da diocese, né, a própria geografia da diocese. Mas o CIMI entende que hoje, o trabalho da pastoral indigenista é ele que faz. O CIMI entende assim, né?

- E com outras igrejas missionárias, ou com pastores...?

A gente não tem diálogo com os outros... Tem presença de seitas evangélicas? Tem. Mas sempre na perspectiva de apresentar o deus deles pros Maxakali, né? E os Maxakali, eles recebem... É muito engraçado, eles recebe bem todo mundo que chega lá. Até porque é importante pra eles. Importante porque é uma possibilidade deles coletarem informações, coletarem tudo o que eles puderem. Mas eles têm muito bem claro, né, que toda a vida dos Maxakali sempre foi sustentada na religião e eles não abrem mão desta religião. Eles podem até fazer desenhinho ali, com o Pastor e tal, mas no outro dia eles tão fazendo o ritual deles. Isso pra gente é claro... Por mais investidas que as seitas evangélicas dêem, os Maxakali vão sempre ter muito bem claro que é... A religião deles é toda a sustentação e sempre foi a

sustentação da vida dos Maxakali. É a razão porque eles estão vivos hoje, né? Essa é a grande verdade. Então a gente não tem diálogo com essas outras seitas. A gente sabe que tem presenças lá dentro, né... E quando a gente percebe uma investida maior... Aí nós chamamos os Maxakali, né, aí nós chamamos... Como já aconteceu... Quando a gente percebe assim uma investida maior, aí agente chama os Maxakali atenção: “presta atenção pro que tá acontecendo...” Sempre sendo o provocador, entendeu? Pra que eles mesmos tomem a iniciativa.

- E... Qual que é a relação da equipe com o grupo? Conhecimento da língua... Em que processo que está essa inculturação de vocês em questões de reciprocidade, de confiança do grupo?

Bom, aqui na equipe nós temos três missionários que têm três histórias diferentes. O Lutimar está a mais tempo, eu quase cinco anos e a Gilce há quase dois anos. Então a relação... É... A gente sempre tenta, assim, passar pra eles que nós somos uma equipe. E não é Nilson que toma uma decisão, não é Lutimar que toma uma decisão e não é Gilce, sempre é a equipe, né? A gente só toma decisões quando ela parte pro conjunto da equipe. A nossa proximidade com os Maxakali acho que essa relação com CIMI, eu já disse isso né..., Ela não foi construída da noite pro dia... A questão aqui não é o Nilson, a questão não é o Lutimar, não é a Gilce... É lógico que isso tem peso, porque nós representamos uma entidade, mas é a história do próprio CIMI... É o compromisso do próprio CIMI não só junto ao povo Maxakali, mas junto às outras populações indígenas, né, aqui de Minas Gerais, e que os Maxakali sempre têm a oportunidade de tarem encontrando, de tarem conversando... As populações indígenas fazem isso e é muito bem claro qual o... Porque que a gente está, né... Qual a contribuição que a gente pode dar, o quê que a gente pode fazer. É lógico que dentro dessas populações indígenas tem essas questões internas que é um pouco do trabalho do CIMI e que o CIMI muitas vezes é envolvido, né? E aí a gente tem que descascar abacaxi? Tem, mas sempre colocando é... É muito legal porque quando a gente vai pra esses momentos a gente sempre coloca a história do CIMI junto àquele povo, a importância do CIMI, o quê que o povo entende enquanto a presença do CIMI... Se entende que o papel do CIMI é importante na luta daquele povo, né... Então, faz uma leitura mais no campo institucional... Uma leitura mais política do trabalho do CIMI, da presença do CIMI, né? Tira mais estas questões pessoais, né? Coloca um pouco o peso da instituição e a própria história da instituição. Nesse

sentido a gente tem uma relação é... Tranqüila com os Maxakali. É lógico que às vezes de tensão porque, às vezes também somos envolvidos nessas questões internas deles, né, e... Com muito jeito a gente né... Com diálogo... A gente consegue um pouco reverte isso, né? Agora por exemplo, tranqüilo... Tá tranqüilo. Por exemplo, uma coisa que pode causar uma tensão pra gente agora, vai ser essa questão das eleições... Porque na área vai parecer... Vão aparecer mais um candidato a vereador e... Eles têm que determinado grupo é mais próximo do CIMI...Porque... Vamos dizer assim, tem um rapaz que é do movimento indígena e que quer ser candidato. Como o CIMI tem assim, um papel de assessoria ao movimento indígena então eles fazem uma leitura que essa pessoa é mais próxima do CIMI então lógico: vai ser é o candidato do CIMI... Eles sabem que nós não temos candidato e então eles provocam a gente pra ver qual é a nossa reação também. E é pra eles também uma estratégia deles envolver a gente. É pra diminuir o grupo ou fortalecer mais o grupo politicamente dentro da área. Porque a questão dos conflitos internos tá exatamente na... Numa... Disputa de forças políticas dentro da área. É liderança que quer ter é mais a situação política do que outra. Isso é um movimento constante. Isso é um movimento constante que existiu, existe e sempre vai existir dentro do povo Maxakali. E dentro das outras populações também... Indígenas. Mas sou legal, eu acho que os Maxakali nos têm como amigo, eles conseguem perceber isso, até porque... É uma certa vez é uma pessoa disse assim pra gente que a gente não estava aqui à toa, que os Maxakali eles têm um diálogo tão grande com o outro plano, né, nesse universo religioso que eles escolhem quem trabalha com eles, né. Então porque a gente tá aqui foi porque foi um chamado dos Maxakali, né? Então os Maxakali têm claro isso, né? E já vieram pessoas pra cá que nos primeiros trinta dias falaram, eles chegaram aqui nesse escritório e falaram: “ó, fulano não serve pra trabalhar com a gente”. Eles gostam de pessoas alegres, que brinquem com as crianças...

- Como é o cotidiano de trabalho da equipe?

É... Hoje o trabalho... A presença missionária junto aos Maxakali é um desafio pro CIMI. Os Maxakali sempre nos questionam em muitas coisas, né, e a gente tenta sempre com essa presença... Missionária e de assessoria sempre fazer uma... Ter uma presença, mas uma presença qualificada. Bom, nesse sentido o CIMI tem se esforçado, a equipe Maxakali tem se esforçado, já fizemos encontros regionais pra fazer uma leitura mais aprofundada da realidade Maxakali, com assessoria antropológica e tudo mais, né? À medida que esse esforço de...

Cada vez mais a gente entender o universo Maxakali, a gente vai se esforçando pra entender a gente tem também... Ao mesmo a gente vai... É... Realizando o nosso trabalho. Então o trabalho hoje, nós temos uma prioridade, né, que é a luta pela terra, o CIMI apóia, tem como prioridade, que é uma, uma definição política é... Nacional, de assembléia nacional e também uma definição regional, então a equipe hoje tem como prioridade o trabalho de luta pela terra. E que até então a gente pensava que tinha findado com a reconquista de parte do território em maio de 1999, coisa que depois, é... Alguns grupos começaram a reclamar que tinham fazendeiros que ainda estavam em áreas deles, é, pressionar e tal. Então começou um novo processo de luta pela terra, e um processo novo, que está em construção ainda. O que é um processo diferente porque da outra vez, na outra, no outro processo de luta pela terra, todos os Maxakali estavam juntos, lutando por uma mesma terra. Só que quando reconquistam a terra há uma preocupação interna que é da ocupação desse novo território: quem ia ocupar esse novo território? Então o Pradinho chega e ocupa quase que esse território todo e então por causa disso, o quê que acontece agora? São pequenos, são os grupos familiares que falam assim: “olha, aquela terra foi minha mãe, minha avó, que tava lá...” e conta toda a história, né... Então o desafio que tá colocado hoje é unificar essa luta pra não ser luta de grupos, mas do próprio povo Maxakali. Então, porque essa luta hoje parte de grupos familiares? Exatamente por causa disso, né? Então eles chegam e falam: “eu vou lutar por uma terra que depois eu não posso entrar, chega outro e funda dentro...” Então hoje o CIMI tem esse trabalho, né, de luta pela terra. Tem um trabalho que a gente entende também que é um trabalho de luta, de garantia da terra, dessa nova terra que é a questão de recuperação ambiental, que é um sonho Maxakali, um sonho que ele já deixou expresso, né, no diagnóstico realizado junto a eles, que eles dizem que pra continuar sendo Maxakali tem que ter terra, tem que ter, tem que continuar fazendo religião e tem que voltar a mata. Então esse é o sonho Maxakali, é... Ter a mata de volta. Então o CIMI também aposta nesse eixo mobilizador do trabalho que é o programa de recuperação ambiental, que a gente tem uma parceria com a Universidade Federal de Lavras. A gente tem uma experiência também de bancos de sementes com eles (...) a partir de uma experiência com o povo Xakriabá. O quê que acontece: toda safra os Maxakali eles sempre estão esperando sementes da Funai e essas sementes geralmente que vêm são sementes híbridas e que são tratadas com veneno, né? Então tem toda uma reflexão com eles, que a gente já fez com eles, que são sementes de mercado, que são

sementes que exigem adubação depois, é toda uma armadilha do mercado, né? Então o que que a gente discutia com eles nos primeiros momentos é que a gente arrumaria sementes pra eles, eles colheriam, tirariam pra o consumo e pra venda e guardariam um pouco pra próxima safra. E tá sendo muito difícil porque esse negócio de Maxakali guardar semente é complicado, armazenar alimento. Pro Maxakali armazenar alimento é complicado, mas a gente ainda quer apostar numa experiência nova que é a questão do arroz, que é que eles consomem muito bem e consomem muito, né, e que a gente quer apostar nisso mais uma vez, a gente colocou no nosso planejamento mais uma vez essa questão do banco de sementes, que está ligado a essa questão da luta pela terra. Seria um pouco a prioridade isso, né, a luta pela terra e englobado à luta pela terra a gente tem também o programa de recuperação ambiental e essa questão da... Produção, agricultura, né, que é um outro eixo. Tem um trabalho que é a formação, tem um outro eixo mobilizador... Na verdade nós temos essa prioridade: luta pela terra e temos os outros eixos que mobilizam essa prioridade, compreendeu? (...) E os eixos mobilizadores dessa prioridade seriam a formação dos índios e dos missionários. Formação dos índios porque? Porque há uma necessidade cada vez maior de os índios se apropriarem dos elementos, de alguns elementos, que têm aqui na nossa sociedade, né, o funcionamento dos poderes legislativo, executivo e judiciário é importante que eles saibam disso. O CIMI tem um trabalho de formação nesse sentido, deles saberem do encaminhamento da política indigenista do governo do estado, de discussão de políticas públicas que falam de educação... Então o CIMI acredita que isso é importante e que isso reforça mais a luta pela terra. A formação dos missionários é uma preocupação que o CIMI tem de uma formação sempre contínua dos missionários... Então nós aqui temos o quê: o estudo da língua, né, que é um desafio pra equipe, a equipe há vários anos vem colocando isso no planejamento. A gente o ano passado tivemos um momento com assessoria lingüística, com a assessora lingüista de Belo Horizonte. Seria um pouco o esforço da gente de aprender a língua, porque a gente sabe palavras isoladas, frases pequenas, né, mas é assim, de fundamental importância a gente aprender essa língua e há uma cobrança do Regional pra isso, uma cobrança muito grande dos colegas do regional quanto a essa questão do aprendizado da língua. (...) E eu acho que... Essa questão também de você tá sempre por dentro do que rola lá em cima, em Brasília, né, do que rola na política indigenista, é sempre importante que a gente leia essas coisas pra saber o que tá acontecendo lá porque o que acontece lá tem um efeito direto aqui. Então isso também

entra no nosso planejamento (...) a leitura de materiais formativos e informativos. Há sempre um esforço da equipe na construção de uma formação bastante crítica da realidade brasileira. E aí colocado no contexto indígena, mas tendo um contexto geral (...), sabendo que o contexto indígena tá colocado dentro de um contexto maior, que é o contexto dos sem-terra, dos sem-teto, de todos os excluídos, né? A luta dos povos indígenas se soma a essas lutas. E tem um outro trabalho que a gente faz aqui que é esse trabalho com a sociedade envolvente que é esse trabalho que a gente centra um esforço muito grande principalmente na Semana dos Povos Indígenas, é... Porque aqui na região, é... Essa questão do preconceito e da discriminação é... Aos Maxakali, ela é muito grande. E a gente acredita muito... O CIMI acredita muito nesse trabalho de... Com a sociedade envolvente. E o que tá colocado muitas vezes pro CIMI é como ocupar o espaço que as escolas sempre abrem pro CIMI. A questão é como aproveitar bastante esse espaço... (...) É importante para que numa luta maior os Maxakali tenham também o apoio da sociedade regional. (...) Então a gente acha que o espaço da escola é um espaço altamente importante e que deve ser ocupado.

- Só pra ficar mais claro, o trabalho direto com os povos indígenas, como seria? Qual a metodologia que vocês usam? Fazem reunião, vão à área semanalmente, como isso funciona?

Então, a gente tem conversado aqui..., Nesse esforço de entender o universo Maxakali, a gente tem claro, nós três da equipe e o regional, que é importante a gente fortalecer a nossa presença junto, lá dentro da aldeia. Mesmo não tendo reunião marcada, é ir lá... Mesmo sem ter nada, é andar pela aldeia, é conversar aqui, é conversar ali, porque isso é também parte do trabalho do CIMI, porque é na conversa, é na brincadeira, é no cafezinho que sai ali é que saem as coisas. E esse também é o trabalho do CIMI, e este é um trabalho de missão também, estar presente, né? E também, muito mais que você ir lá só quando tem reunião, há também uma relação de amizade com eles, né? Pra isso não se tornar, também, uma relação institucional. Nós não podemos perder de vista que nos somos missionários e nesse sentido é importante... É um desafio pro CIMI e pra equipe porque, hoje as demandas que aparecem a nível de regional, a nível de instituição são muito grandes, e impedem até um pouco a nossa presença na área. Mas nós temos claro que é importante cada vez mais intensificar essa presença lá, lá, in locu, junto aos Maxakali, né.

- Na sua avaliação do trabalho da equipe, vocês tem tido respostas positivas do povo Maxakali?

Eu acho que si, eu acho que sim... Eu acho que... Não só do povo Maxakali, mas de toda a sociedade regional. A experiência que a gente tem aqui é de que essa cultura do preconceito e da discriminação, ela existe ainda, mas ela já foi muito mais forte. E é esse trabalho de formiguinha que o CIMI realiza nas escolas, as conversas, a gente acredita nesse trabalho.(...)

E dos Maxakali, a própria presença e a postura dos Maxakali nas reuniões de debate e nas discussões, principalmente do movimento indígena das políticas públicas de saúde e educação, a gente percebe um avanço. (...) A própria reconquista de parte do território em 99 foi uma luta em que os Maxakali estiveram na frente, o CIMI apoiando, né, e não pe à toa que essa luta volta. É um pouco parte do processo de luta pela terra que foi, e eles voltam agora. Incentivados justamente por aquele processo, entendo o processo como um processo formativo também. É também incentivado em parte pela presença do CIMI, sabendo que o CIMI vai apoiar incondicionalmente essa luta deles. Que é uma luta muito difícil essa luta pela terra e envolve muitos interesses. (...)

Eu acho que a resposta, você não pode fazer uma avaliação só no campo político, não, você tem que fazer uma avaliação de proximidade com o povo também, de uma relação de amizade, eu acho que isso também é resposta, porque frente ao contexto colocado aqui pros Maxakali, são poucas as pessoas em que eles podem chegar e se sentir à vontade, se sentir acolhidos. E tranqüilamente a gente acha que no CIMI eles se sentem acolhidos. A gente acredita nisso.

Entrevista 2:

Realizada em 24 de abril de 2004, em Santa Helena de Minas - MG

- Nome do entrevistado:

Lutimar Rodrigues da Silva.

- Data e local de nascimento:

Santa Helena de Minas, Minas Gerais, em 19 de outubro de 1966.

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde 1989, sendo que estive por dois anos afastado.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- E como foi que você conheceu o CIMI?

Bom, o CIMI, veio aqui pra região, pra Santa Helena, em 1979, com o objetivo de acompanhar especificamente os Maxakali. E nesse período eu participava aqui dos movimentos sociais, né, quer dizer, na verdade não existia o movimento, existiam rumores, não havia assim movimentos específicos, organizações específicas e também na verdade a participação da gente maior era na igreja. Na comunidade eclesial, né? (...) E aí eu passo a conhecer o CIMI, passo a conhecer o CIMI e a atuação do CIMI, as pessoas que vinham pra cá, porque geralmente vinha gente de fora pra atuar aqui. (...) O CIMI era a igreja presente junto aos Maxakali, dando apoio, né, se solidarizando, levando os Maxakali pra falar aí fora, fora do contexto regional... E aí a gente foi conhecendo essa luta, a caminhada, a participação do CIMI na comunidade, procurando buscar essa convivência né, mais de via mais pacífica, né e tranqüila, porque aqui era horrível, Maxakali aqui em santa helena era... A discriminação era horrível, por parte também das autoridades. E isso chama a tenção da gente e a gente vai se inserindo a cada dia no processo...E foi quando eu fui conhecendo mais o trabalho do CIMI e me aproximando dele. E aí em 89 surge o convite das irmãs, parece que, uma era da

Santíssima Trindade e outra era Clarissa Franciscana. E eu já tinha a vontade de atuar mais diretamente aos Maxakali em vista da situação que eles vivem: o que eu podia fazer aqui? O que eu podia estar fazendo? Aí surgiu o convite e eu não pensei duas vezes, né? Naquele momento a primeira coisa que me passou pela cabeça foi compreender como eles vive, como eles estavam vivendo, o que eles almejavam para viver...Como pessoa humana, né. Aí eu percebi que o meu interesse era muito mais que um interesse, eu pensei: eu quero mesmo estar junto desse povo, estar contribuindo dentro do possível, o que eu puder contribuir eu vou estar. E em outro momento o CIMI me proporcionou isso, né, porque não era aquela questão de chegar e impor em cima dos índios, né, era uma questão de chegar e discutir, procurar os problemas que os índios têm.(...) Então a gente entendeu perfeitamente esta proposta do CIMI, eu particularmente. E venho trabalhando isso aí com os índios, dentro da linha que o CIMI permite.(...) É uma presença missionária de forma diferenciada, não é uma presença missionária de doutrinação, certo, mas de cunho diferenciado, respeitando o que eles são e até apoiando a sua religiosidade, por exemplo, e até participando e apoiando dentro das possibilidades e ir conhecendo e buscando, se já perdeu isso...Resgate, esse processo, né?

- E dentro disso aí, o que você entende por inculturação da fé?

É... É um pouco complexa essa questão de inculturar... a fé. Eu acho que... Eu não entendo que inculture a fé, pois cada um tem sua fé, cada cultura tem sua fé, certo? Então você não vai inculturar a fé, na minha compreensão, né? Porque eu tenho minha forma de acreditar em Deus e o índio tem a forma dele acreditar em Deus, então, se ele acredita dessa forma, ele tem fé naquilo. Vamos citar alguns exemplos aqui, pegando por base os Maxakali, né? E acredito que Jesus Cristo morreu, né, foi crucificado, morreu e ressuscitou, certo? O Maxakali acredita que ele cantando na casa do canto o espírito que foi desce e vai inteirar com ele, certo? Então, a fé dele é aquela, ele acredita naquilo e a minha fé é essa, nós acreditamos nisso. Agora o que a gente acredita, o que a gente observa é o respeito a todas essas diferenças, né? E ele acredita também que existe uma pessoa que, uma pessoa, que na verdade eles dão o nome de feiticeiro, que pratica o mal com outra, para com a outra, certo. Aí se eles acreditam nisso... Se eles acreditam deve ser respeitado e se eles acreditam acontece. Ele tem fé naquilo. E ele tem fé também que um ritual, tá certo, pode ajudar a curar uma doença. Aí eu não posso chegar assim: “isso é mentira sua”, tá? Ele acredita naquilo, ele tem fé naquilo. E se eles tem fé, basta a fé. Resta pra mim, e pra quem está lá, respeitar isso, tá, e não dizer assim:

“não, isso não é certo”. Eu acho... Quem sou eu pra dizer isso? Quem sou eu? Quem é algum de nós pra dizer isso, não isso não tá certo? Então é a fé que ele tem. Que anos e anos ele vem trazendo, há milhões de anos, eu diria... Então é a fé que ele traz. Como a fé que eu trago é essa. Eu não acredito nessa questão de inculturar a fé. Como você vai inculturar? Não! Você vai conviver com um povo diferente e vai tentar respeitar o que ele tem, né, ante o que você tem. Diante do que você tem e não tentar canalizá-lo para o que você pensa, né? Porque o que eu penso é o que eu penso, o que eu quero é o que eu quero. Mas ele tem a forma dele pensar e agir e interagir na sua comunidade e isso deve ser respeitado enquanto cultura. Deve ser respeitado... Assim a gente acredita.

- E antes de conhecer o CIMI, você já tinha ouvido falar de inculturação?

Olha, assim... Superficialmente, porque os últimos documentos da igreja falam muito nessa questão, começou a discutir essa questão... Por exemplo, Medellín, Puebla e o que mais aprofundou nessa questão foi Santo Domingo. E veio dando alguma base pra quem tem esse trabalho, legalizando um pouco esse trabalho, dando mais elementos para quem atua junto a povos diferentes, estar respeitando, sendo igreja junto ao diferente, mas sem destruir o diferente, o que está lá, né?

Então o interessante desta proposta é isso: que você atua e a igreja te deu abertura pra você estar trabalhando baseado no respeito ao diferente para que você não venha destruí-lo. Não que ele não vai interagir com você, porque a gente acredita que toda e qualquer religião, toda e qualquer cultura que tenha a sua religião própria, ele tem um objetivo... E o objetivo dele sem dúvida é atingido de acordo com a sua fé, a fé que ele professa lá na sua comunidade. Que tenha elementos que não condiz com a nossa? Isso é evidente! Isso é evidente porque se eu sou diferente de você, você não age da mesma forma do que eu, né? Sua forma de agir é diferente que a minha. É a mesma coisa numa cultura. Você não pode basear que... Bom esse ritual tal, de tal etnia, ele não é certo. Eu acho, bom eu volto a repetir: quem somos nós pra dizer isso, né, que esse ritual não é certo ou aquele ritual não é certo? Porque isso foi construído há milhões, há anos e anos e passado de pai para filho... Eles acreditam nisso, né?

- Você passou por um período de formação antes de entrar no CIMI?

É... Na verdade hoje se eu for pegar, se eu for lembrar elementos da minha formação, eu acho que tem pouca coisa porque eu fiz o curso de formação do CIMI, era uma etapa só. Foi em 90...

- Era diferente do que é hoje?

Não, quer dizer, as linhas de ação, de metodologia, as matérias eram... Teve algumas mudanças, umas poucas mudanças, eram quase as mesmas.(...) Hoje é diferente, mas não é tanto, é porque alguns elementos foram incorporados. Mas assim, a gente vai pegando assim alguma base, porque na verdade o básico ele é mesmo básico. É só uma base pra você atuar junto aos povos indígenas, conhecer um pouco de como organiza, de como funcionam algumas sociedades, através do conhecimento de alguém que já fez algum trabalho, ou coisa assim, né, através da antropologia, estuda um pouco da árvore genealógica... Pra gente ter mais ou menos uma função de como funciona, e aí a gente vai tendo uma noção da sociedade...

- E atualmente como que é a formação? Você recebe formação constante do CIMI?

Na verdade todo processo do CIMI a gente considera formativo, né? Nós temos assembleias, nós temos seminários para estar discutindo assuntos específicos, como por exemplo, a sustentabilidade dos povos, a organização social dos povos... Também discutir a nossa metodologia de trabalho, o que está dando certo e o que não está dando certo... Então a gente considera esses momentos formativos... Não assim pra... Ainda não aconteceu... Tá discutindo a possibilidade de fazer um encontro das pessoas que está há mais tempo no CIMI, rediscutindo algumas coisas, revendo alguns elementos novos... Mas não aconteceu ainda... Então esta questão específica: formação, a gente tava pensando nisso... Mas a gente considera todos esses elementos formativos todos esses encontros, essas assembleias, esses seminários que discutem a educação, discutem a auto-sustentação, discutem forma de vida, né, como vivem os povos indígenas...

- Como é aqui na Equipe Maxakali a relação com os outros órgãos indigenistas?

O que a gente não... Pelos menos não concordava com esses órgãos é justamente isso, a coisa cai de lá pra cá... Cai de cima pra baixo sem que a comunidade saiba, muitas vezes, né... Nós nunca fomos a favor dessa situação, e talvez em vista disso, às vezes acha que a gente é muito

radical, a gente questiona, e em vista disso alguns que não querem ser questionados eles ficam meio diferente, com a gente, sabe, mas o que a gente tem feito é buscar uma relação com esse pessoal, pelo menos compreender. E a gente tenta na verdade é colocar isso, pra que eles entendam que qualquer projeto que venha pra dar certo, pra tentar ver se dá certo, eles têm que estar envolvidos. Se eles que são o alvo do tal projeto, se não estiverem envolvidos, ele tá fadado a não dar certo. Ele já tá condenado a não dar certo. E é justamente por isso que a gente questiona essa forma como eles trabalham (...) Às vezes a gente tem embate sim, com esses órgãos, porque a gente não concorda com a forma que eles chegam junto à comunidade pra estar desenvolvendo trabalhos Mas a gente tem buscado justamente isso, discutir essas questões com eles para que eles compreendam que não é por aí, que eles têm um público alvo que também é gente e precisa ser ouvido. O que na verdade o que a gente observa nesse pessoal é que eles querem assim, eles querem é nome. Querem assim: bom se o meu nome estiver lá eu vou, mas se não estiver eu não vou... E isso não interessa pra nós do CIMI. (...) Queremos e trabalhamos na perspectiva de autonomia dos índios. E se é na perspectiva de autonomia dos índios eles são os protagonistas, eles são. Então quem tem que estar na frente são eles. E não nós utilizarmos eles da forma que queremos, como muitos usam para conseguir os objetivos...

- E como você vê a relação da equipe com os indígenas? Questão de reciprocidade, confiança...

Olha, pra ser sincero, Cecília, eu... A gente seria até suspeito pra falar isso... Porque a gente tem assim... Eu considero... Nós temos problemas, como todos têm, tá certo? Mas a gente tem considerado esses problemas como aquela briga de irmão com irmão, sinceramente. Aquele que briga, se pega com o outro e fala, mas depois, você tá lá dando a mão, tá conversando, tá discutindo as coisas da comunidade de novo. Então a relação com eles é desse tipo e a gente sempre teve esse tipo de relação, desde quando começamos. De chegar a briga, mas eu volto a repetir, tem momentos de embate, de briga com eles, mesmo, ou eles brigam com a gente, isso existe, né, mas é aquela forma que eu repito, é como uma mãe com um filho, como irmão com irmão, esbraveja, briga, lava a roupa suja, e depois fica tranquilo. Acho que a relação sempre foi assim, de amizade, de reciprocidade, de confiança, que é o mais importante, de confiança, né, eu confio em você. Por exemplo, vou citar um exemplo claro, que é corriqueiro, mas é isso, né? Se você vai daqui pra qualquer comunidade dessas,

Pradinho ou Água Boa, se você vai viajando na estrada, né, às vezes ele não, se ele vai a pé, ele não pega uma carona com qualquer um. Seria uma coisa bem simplista mais dá pra ilustrar um pouco. Mas se você vai, se você pára, a gente vê logo na cara deles o ar de felicidade. Então, coisas desse tipo, né, dessa relação assim, de confiança, eu confio, eu vou com você porque eu confio. Mas ou menos a gente percebe isso, né, eu vou com você, estou com você, não por interesse meu, mas é porque somos amigos, né, nós somos amigos. É isso que a gente tem construído com os Maxakali, uma relação de amizade e de confiança que a gente tem tentado construir durante todo esse tempo, né? A gente sente que isso existe.

- E dentro dessa relação como é que é o cotidiano da equipe na aldeia?

É um cotidiano que eu ultimamente tenho criticado muito. Porque às vezes muitas coisas aqui fora tomam o pouco tempo lá de dentro, tá certo? E isso a gente tem criticado e estamos tentando resolver essa questão, buscando uma forma de esta atuando mais lá dentro do que aqui fora. Porque não achamos justo ou certo até pra nós esse tipo de trabalho. Começamos a questionar a partir do ano passado: Pô, mas o quê que é, nós estamos burocratizando? Não é por aí. O trabalho do CIMI não é isso, é estar presente com o grupo. Intervindo? Não, de forma nenhuma. Não é uma intervenção. Ficando lá! Ficando lá, observando, participando se eles convidarem, se eles acharem por bem. É nossa proposta de estar mais... Porque era antes assim, né, depois começou um tempo a afastar, essa questão, muita demanda cá fora, mais cá fora do que lá dentro, como agora, por exemplo, essa questão de Semana dos Povos Indígenas, porque também há o interesse de fazer cá fora conhecer a realidade Também é muito importante, mas a gente tá fazendo uma discussão pra medir mais essa medida, esse peso, às vezes dividir as tarefas, fica uma parte lá e outra cá e não ficar só lá ou só cá. Ou só cá fora ou só lá dentro, mas buscar essa forma de atuação mais, vamos dizer assim, presente. Não, volto a repetir, não pra intervir na vida da comunidade, porque isso a gente tem feito o máximo de tomar o cuidado pra não estar intervindo, não devemos intervir na vida de ninguém. Nem devemos saber até porque compreendemos que nós não educamos ninguém, como diz Paulo Freire, e nem temos essa intenção...Fora de nós! E quem pensa assim normalmente vai contra a gente. Então a relação é essa e então a gente tá tentando um pouco estar medindo isso, mas tem que ter uma presença também tanto lá quanto cá. Sempre foi assim.

- E, assim, na sua avaliação, você acha que o trabalho missionário de vocês está tendo respostas positivas do grupo?

É...Se for avaliar pelo... Eu posso fazer a avaliação por dois lados: primeiro, essa questão da reciprocidade, do conhecimento e da amizade, porque isso a cada dia cresce. Então hoje, eu creio que a gente tem bem mais liberdade de conversar com um Maxakali, de estar falando com ele e ele falando com a gente do que há cinco anos, seis anos atrás. (...) Por exemplo, a questão da terra, que tava lá aquele meio lá, todo devastado, todo invadido, pelo menos juntou as duas comunidades. Então já foi um grande avanço essa conquista da terra que os índios mesmo, muitas vezes dizem: nós devemos essa terra, às vezes dizem: nós devemos o apoio à busca dessa terra ao CIMI. A gente nem queria que eles dissessem isso, mas às vezes eles dizem. Porque na verdade o que a gente pôde fazer pra que isso acontecesse a gente buscou meios pra acontecer, sabe? E às vezes a gente ia mesmo contra FUNAI, sabe, porque a FUNAI, não queria fazer nada, né? E aí era embate mesmo, com a FUNAI, mesmo. Que eles não tinham a compreensão de que a terra era importante para os índios. Falava, mas compreender mesmo que a terra era importante eles não compreendiam. Muita demagogia!(...) Não tá legal, mas alguma coisa mudou. Por exemplo, a questão da saúde, hoje pelo menos eles têm lá o carro que vai lá e se não tem médico lá traz pra cá pra fazer a consulta. Quer dizer, já é coisa que, diante da luta deles, algo que aconteceu. Avanços... A educação, por exemplo, não é do jeito que eles querem porque nunca respeitam o que eles querem, mas tem alguma coisa. E a gente considera que essas lutas, que essas vitórias, aconteceram no decorrer da luta deles, da caminhada, da conversa, da reunião na comunidade, certo? E hoje a gente orgulha de ver muitas, algumas lideranças discutindo problemas da comunidade. Algo que você não via antes né? Lá, reunir pra discutir a comunidade, isso não existia. Então já é assim também uma forma de estar avançando. Tá intervindo na cultura deles? Eu não digo que não intervem, porque é uma forma diferente do que eles reuniam antes e que eles fazem isso até hoje também. Reuniam antes pra fazer seus rituais, suas religiões, né, e hoje, entrem elementos novos e eles querem parar um pouco pra discutir essa questão na comunidade, né? Não é um elemento novo que entrou naquele momento. Eles têm o costume de reunir, sempre reuniam. Mas ali entra um elemento novo que é discutir agora com toda a comunidade. A gente acha também, de alguma maneira a relação com a sociedade aqui fora,

foi um avanço, né, porque...Ficar aqui só na nossa religião e os cara lá, decidindo nossa vida, não tá certo. Então nós vamos ter que decidir nossa vida também, certo?

Entrevista 3:

Realizada em 25 de abril de 2004, em Santa Helena de Minas - MG

- Nome do entrevistado:

Gilce Maria Freire.

- Data e local de nascimento:

Rezende, Rio de Janeiro, em 16 de setembro de 1958.

- É religiosa ou leiga?

Leiga.

- É católica?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde 32 de julho de 2002.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- Outros órgãos missionários em que tenha atuado:

Eu comecei a entender missão, a compreender missão, a despertar pra essa questão missionária em... Deixa eu ver... Uns bons 20 anos atrás. Em 1981, quando eu pesquisei, olhando assim a revista Sem Fronteiras e aí aquela revista me chamou atenção, falando de missão. E aí eu procurei um órgão missionário pra tentar ingressar, compreender melhor. Então assim a minha ingresso foi em 82... Em 81, foi quando eu procurei um... Eu não sabia o que era uma ordem o que era uma congregação, o que era um seminário, eu não sabia. Fui conhecer de perto, em São Paulo capital, uma congregação missionária de mulheres, chamadas irmãs missionárias, então foi em 81... Aí eu ingressei, fiz toda a preparação pra entrar, né, fiz o postulante, o noviciado, aquela coisa toda e ingressei como missionária.

- E então você participou de outras pastorais e movimentos sociais?

Sim, sim, bastante. Todo o tempo. Então por exemplo, um... Deixa eu ver... Todas as pastorais, pastoral da juventude, CEBs mesmo, né, CEBs a partir especificamente de 89, né, em Goiânia, quando eu participei de um grupo de inserção na periferia de Goiânia, né? Foi numa área de assentamento urbano, então todo aquele acompanhamento a uma população que

vem pra uma área urbana e ocupa uma, uma praça, ou seja, o que for, uma terra pública e ali põe pra frente a sua luta, né... Eu participei disso também, foi muito importante, porque foi uma das épocas mais ricas da minha vida, foi em 89. A partir de 89 eu digo, né. E conheci aqui e acolá, um ou outro movimento, porque eu me interessava, e não porque o grupo missionário que eu participava estivesse assim muito empenhado em me desenvolver naquilo, mas eu fui por conta própria. Procurei o MST, né, fiquei como visitante dez dias, somente dez dias no Pontal do Paranapanema, eu morava em São Paulo nessa região, isso foi em 97, se não me engano. Aí passei uns dez dias lá e voltei e assim foi muito bom ter passado esse tempo lá. A questão indígena eu não tinha exatamente uma participação assim, direta, eu conhecia de algumas amigas da gente ligada, principalmente uma amiga chamada Sílvia, que atua junto aos Xerente no Tocantins. Inclusive foi de Sílvia que partiu o convite pra eu participar da I Conferência indígena, negra e popular, lá em Coroa Vermelha, Bahia. Foi assim, eu chamo de um batismo mesmo na questão indígena pra mim... Eu saí de lá dizendo assim: minha vida mudou. Então depois dessa conferencia, em 2000, eu fui por conta própria, apesar de ainda participar desse grupo missionário, né, fui por conta própria, né... Voltei lá por conta própria, né, fui visitar o mesmo grupo, Pataxó da Bahia, e dali em diante foi só assim, cavar possibilidades, mesmo que seja por conta própria, pra mergulhar mais nessa questão indígena. E assim aconteceu... Por conta própria!

- E como foi exatamente que você conheceu o CIMI?

O CIMI eu conheci assim, eu estava morando em Mata Verde, Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, em 99 eu vim para Mata Verde. Vim como missionária e aí atuei na pastoral, nas pastorais, área rural. Era uma comunidade pequena até hoje pequena na cidade... Aí aconteceu que em Almenara, que é perto e é o pólo diocesano de Mata Verde, aconteceu um seminário promovido pela faculdade de Almenara, Campus de Itaúna, com o título do seminário: “Mais uma vez Maxakali”. Aí, Dom Hugo, meu amigo, até hoje meu amigo, bispo de Almenara, me convidou, ligou pra Mata Verde e falou assim: “Ô Gilce, aqui vai ter um seminário sobre os Maxakali, e eu sei que você é apaixonada pela questão indígena, to te convidando pra você vir”. Fui, e ali eu conheci o João Bidé, professor Maxakali e Lutimar, missionário do CIMI. Até então, foi um contato distante, até porque a gente não se conhecia, mas naquela noite, terminando o encontro... O seminário, Dom Hugo convidou o CIMI, né, o Lutimar e o professore João Bidé pra um café da manhã na casa dele no dia seguinte, e eu

tava hospedada na casa de Dom Hugo. Aí, realmente o pessoal foi, o Lutimar foi, professoras de Almenara que mobilizaram, promoveram o seminário, foram (...) E naquele café da manhã, naquela conversa a gente se conheceu. Lutimar me fez o convite pra estar junto, pra vir pra área Maxakali junto com os professores de Almenara, porque eles vinham fazer uma visita na área Maxakali. Eu agradei o convite, né, como o João Bidé eu conversei muito pouco até porque eu quase não entendia o que ele falava, né, eu nunca tinha tido contato com um Maxakali. Depois nos despedimos, então eu voltei pra Mata Verde, pra onde eu tinha minha, minha vida, eu dava aula lá na escola pública. E no ano seguinte... Eu não vim... Os professores vieram e eu não vim. No ano seguinte aconteceu a abertura da Campanha da Fraternidade, sobre os povos indígenas (2002), em Almenara. Dom Hugo, quer dizer, também me convida e todas as comunidades pra participar. Eu fui, e quem tava assessorando era o Lutimar e Nilson, então foi a segunda vez que eu encontro com Lutimar. Com Nilson não, foi a primeira. Mas foi um encontro muito rápido nosso, porque eu tinha que voltar no mesmo dia pra Mata Verde. O encontro ia continuar, mas eu não pude estar no dia seguinte. Então Lutimar ainda no intervalo do encontro me perguntou: “ah, porque você não foi com os professores?” Eu falei, “Olha, não deu, não deu pra ir e tal... e tal” E foi assim, foi o nosso segundo contato, tudo muito rápido, sem nenhuma conversa aprofundada nem nada. Assim, acabou esse contato... Isso foi em 2002 e no mês seguinte do mesmo ano. Isso foi em fevereiro de 2002. Quer dizer, em março de 2002 eu praticamente me mudo pra Almenara, porque eu prestei um concurso público pra orientação educacional e passei e fui exercer em Almenara. Eu exercia lá de segunda a sexta, no fim de semana eu tava em Mata Verde, porque eu ainda morava lá. E aconteceu que, com a campanha da fraternidade, as escolas públicas de Almenara se mobilizaram muito. Fizeram assim, um empenho grande, e os professores também, em divulgar a questão Maxakali, apesar de não ter ninguém em Almenara que tivesse assim tanto preparo pra falar sobre a questão Maxakali (...) E um dos gestos concretos, envolvendo os alunos da cidade era arrecadar alimentos e roupas pros Maxakali. Porque o que se dizia, o que a gente ouvia assim nesses relatos de pessoas, era isso, é que era um povo muito pobre, muito carente, passava fome e vivia como que mendigos. Então o pessoal arrecadou alimentos e roupas e sementes também. E em 2002 então, foi até uma mobilização no primeiro semestre, né? Em abril, teve o dia 19 de abril de 2002, Almenara praticamente parou porque nós tivemos um evento grande, sem a presença

Maxakali, mas os alunos produziram muitos trabalhos, foi muito bonito, com cobertura do jornal local, e eu fiquei como que uma das referências da mobilização, fui me envolvendo, né? Acho que por conta da paixão pela causa indígena e a gente vai se envolvendo. Mas tinha uma questão ainda pendente: o quê que ia se fazer com os alimentos e as roupas arrecadadas? Tinha que ser entregue pros Maxakali. Mas como? Onde? Esperar que eles fossem a Almenara? Como é que eles iam levar tudo aquilo embora?(...) Então resolvemos que nós, as escolas iam trazer isso aqui junto com uma visita dos alunos na área Maxakali. Mas isso não aconteceu porque estourou uma greve no estado, as escolas entraram em greve e então mobilizou tudo e começou assim os alimentos a se perderem. Por duas vezes eu cheguei a visitar na escola o depósito e joguei fubá fora, e joguei algumas coisas fora, já vencidas. E a gente com aquilo parado? Não era pra nós, era pra uma população, né? Então, independente da greve a gente tomou uma decisão, particularmente eu e a diretora: “Alguém vai ter que levar isso lá, então você vai”. E eu vim, eu vim, no São João, dia 22 de junho, eu pego a Rio Doce lá em Almenara (...) E aí eu vim, fui parar em Águas Formosas, e de Águas Formosas não sabia nem como chegar em Santa Helena e não, só tinha ouvido falar, mas não sabia nem onde que o Lutimar morava, mas não foi difícil porque todo mundo conhecia. O próprio motorista, que era aqui da cidade, conhecia, aí eu vim perguntando pra ele onde é que morava o Lutimar e ele me parou lá e aí desci na casa do Lutimar. Por sorte era um sábado e ele estava em casa (...) E não tinha mais como eu voltar. Aquele dia eu fiquei, dormi aí pra ir no dia seguinte. Aí eu fiquei na casa dele, conversando... Ele falou, “Gilce, senta aí, vamos conversar”. Naquela conversa, ele falou assim falou: “Olha, eu já te vi duas vezes, a gente conversou poucas vezes, mas do que eu percebi em você, eu acho que você é uma pessoa que tem tudo pra atuar junto com a gente no CIMI. Você não quer fazer parte da nossa equipe?” Eu caí de costas, porque eu não acreditei, fiquei rindo: “não, é brincadeira” e ele: “não, é verdade, eu to te convidando porque a gente tá precisando de uma terceira pessoa no CIMI, na nossa equipe. Já passaram algumas mulheres por aqui e tal e gente gostaria que fosse uma mulher, né. Porque já temos dois homens e tal. E eu acho que você iria se dar bem, iria gostar, pelo pouco que eu te conheço”. Falei: “Olha Lutimar, nossa! Isso pra mim mexe demais comigo, quer dizer, isso significa o que? Eu vou ter que fazer o que?”.

Ele falou: “Bom, você vai ter que vir pra cá”. Nossa, mas e aí? Eu to em véspera de tomar posse lá em Almenara do concurso, a posse seria dia 09 de julho e era dia 22 de junho.

E, além disso, eu vou ter que...Bom, e aí, foi, eu voltei pra Almenara, com a cabeça totalmente virada, né. E deixar Mata Verde e deixar todo o meu trabalho lá. Meu trabalho, assim, pastoral, amizades e tal. Bom, mas isso não foi tão difícil porque eu já estava, eu já tinha tomado uma decisão pessoal, em janeiro de 2002, de deixar o grupo missionário que eu fazia parte, por motivos particulares, né, eu tomei essa decisão então eu já estava em processo de saída do grupo e falei, bom, eu até falei isso pra ele, falei: Olha Lutimar, tem até uma coisa que vai encaixar, porque eu tô me desligando do grupo do qual eu fazia parte, foram 20 anos, e, mas tem o meu trabalho particular lá em Almenara e coisa e tal e assim foi e eu aceitei. Foi assim que eu decidi, eu tinha que optar e optei e vim em agosto, não deu pra vir em julho, eu vim dia 31 de julho, aliás, ainda dentro do mês. Eu ainda perguntei pra ele: “mas pra quando é isso?” “Pra ontem”. Mas deu pra organizar as coisas, eu vim e tô até hoje e não me arrependo.

- E porque você resolveu ser missionária?

Porque eu resolvi... Porque o seguinte. Eu nunca fui uma pessoa, aliás, se a minha mãe ouvir eu falar isso ela vai achar ruim... Mas a gente nunca foi muito católico não. Como assim, muito católico... Aquele católico básico, né, de batizar, ir na igreja, né, mas de missa assim eu nunca fui muito, então, a missão, a questão missão, eu vou dizer, não é de família. Eu digo assim, não pe de família nesse sentido, eu não tenho missionários na família, padres na família, nunca houve (...) Mas a coisa despertou no grupo de jovens, meu irmão mesmo começou a participar do grupo jovem antes de minha, e chegaram a me convidar e eu dizia não, eu não preciso disso, eu era bem arredia para as coisas da igreja. Mas desde que eu comecei a participar do grupo jovem, um pouco levada meio à força, mas depois eu fui me convencendo daquilo, né? Eu fui achando que tinha um jeito, deveria ter um jeito da gente servir mais. Então foi daí que foi batendo a questão missionária pra mim. Então o sentido de missão também foi: como eu posso contribuir com o que eu sou, com o que eu tenho pra que o mundo seja melhor, pra que as pessoas sejam mais felizes, pra que haja menos injustiça? (...) E aí eu fui, as coisas foram meio que caindo na minha mão, eu fui lendo e rezando, eu acho que assim, o grupo jovem também me ensinou a rezar e eu fui percebendo que, como jovem eu fui questionada... A questão missão: você pode fazer isso! Então às vezes aqueles cartazes vocacionais, hoje eu não me lembro muito, alguns faziam aquelas perguntas: E você? Qual a sua contribuição? Então eu fui me deixando guiar por estas questões e percebi que missão tem um sentido muito, muito profundo, existencial mesmo. A pessoa pode mergulhar

fundo nisso que ela vai se encontrar. Não é nem uma questão de se perder, ao contrário, é de se encontrar. Então eu percebi que ali tá o sentido da vida, ali tá o sentido das coisas, ali tá o sentido de ser feliz.(...) Então, não me arrependo de nenhuma das atitudes que eu fiz, aprendi muito esses anos todos e o CIMI veio assim coroar isso(...) E vendo que o que ficou da missão, não é o ensinamento não é aquilo que o missionário foi levar, entendeu, mas as relações humanas, pessoais, de amizade. Tratadas também no meio da luta, né, no meio da conquista dos direitos da comunidade, da conquista de espaço, da conquista de do desenvolvimento, do talento das pessoas da comunidade, então olha, é... É isso.

- Você já ouviu falar de inculturação da fé, né? Eu queria que você falasse um pouquinho sobre o que você entende por esse termo.

É, inculturação da fé... Eu queria primeiro, primeiro falar sobre... Fé é algo muito concreto, né? Não existe uma fé abstrata, eu não acredito em uma fé abstrata. Fé é viajar. E a fé, ela, por ser concreta ela se dá num chão, né? Você é você a partir do que você acredita, né? Então você expressa sua fé, a sua força maior de energia, botando isso naquilo que você acredita e isso se realiza em algum espaço, em algum tempo. Tempo e espaço fazem parte da fé. Então, inculturação... Eu entendo que é exatamente a localização concreta, real. E isso se dá dentro de uma cultura, claro, porque não existe um espaço geográfico sem um rosto, sem um povo definido, sem uma expressão popular definida. Então aquilo que você acredita, a divindade, o Deus, o nome do Deus, o nome do sagrado que você expressa, você realiza, você pratica isso dentro desse espaço, dentro dessa localidade, junto a esse grupo humano social. Então eu acho que as pessoas que pensam com seriedade a questão da inculturação da fé não têm dificuldade de entender outras religiões, entendeu, porque elas acabam percebendo que existe uma divindade que une todas as forças, não importa o nome desse deus, né? Eu não tô falando de fé católica aqui, eu não tô falando de fé..., Né,... Mas de uma força maior que une tudo, que a gente chama de... O sagrado, o divino. E colocar isso em prática é inculturar, ou seja, num espaço e num tempo próprio, junto a um grupo próprio, sem mais problemas...

- E antes de conhecer o CIMI você já tinha ouvido falar de inculturação da fé?

Sim... Já sim...

- E como você vê a proposta de inculturação dentro do CIMI?

Um desafio, porque em se tratando da experiência do CIMI, que é diferente da minha experiência missionária anterior é que a gente tá, nós o CIMI hoje tá localizado nos grupos indígenas, e então, claro, que requer um pouco mais de... Alguma coisa mais apurada, né. Quando eu falo mais apurada eu digo assim, mais debruçada, como é que eu vou explicar isso? É que gente tá lidando com grupos próprios, sejam os Maxakali, que têm uma experiência religiosa própria que é diferente de um Xakriabá, diferente de um Pataxó hãe-hãe-hãe, diferente de um Macuxi, de um Yanomami, onde quer que esteja o CIMI, onde for que esteja atuando. Então, por exemplo, nuns “Huru-ahá”, por exemplo, no norte do Brasil, eu acho que o desafio é bem maior porque a cultura, a religião, os costumes dos povos são muito diferentes entre eles. Lá por exemplo se valoriza no povo a prática do suicídio, né? A gente vê como pra nós, missionários do CIMI, a gente acho que a gente requer mesmo um preparo, um... eu acho que a semente nós já temos. O missionário, a missionária, já traz essa semente do respeito mútuo ali, né, do respeito à expressão do diferente. Agora com povos tão diferentes entre si acho que é mais rico ainda, e mais desafiador, entendeu? A gente vai estar sempre defendendo a vida. Eu digo isso hoje, né e quero estar dizendo isso amanhã também, né, mesmo que eu esteja vivendo no meio de um povo que pratica o suicídio. E procurando entender o que é a vida pra esse povo (...) Mesmo aqui missionária, eu quero guardar aqui dentro de mim, a mensagem maior da vida, a aprendizagem maior da vida. Ainda que isso seja, não sei, de repente a prática desse povo é assim... Então é como um desafio. Eu acho que o CIMI tá muito aberto a isso. Aqui nos Maxakali mesmo, né, mas tem algumas práticas que foram adquiridas que eu me questiono muito, que é a questão, por exemplo, da bebida, do consumo de bebida. Eles falam que isso é um problema pra eles, né, eles mesmos falam... O CIMI não fala isso, a gente empresta essa fala deles pra dizer que então o CIMI tem como lidar com isso. Então é um desafio que a nossa equipe está tendo que debruçar, não existe uma resposta. Nós sabemos que isso é um aprendizado, que eles aprenderam da sociedade. E vêm praticando isso...(...) Somos missionárias e missionários que atuam em defesa, em favor de um povo, então o nosso trato com isso é assim, dialogar com eles. Hoje está sendo assim, dialogar com eles.

- Como que você busca colocar em prática essa proposta do CIMI de inculturação?

É, exatamente, como que essa proposta de inculturação se dá num povo concreto, no caso, o povo Maxakali... Primeiramente é estar diante desse povo numa postura de muito

respeito, de muita escuta, e de diálogo é importante o diálogo, né? Um diálogo que não precisa ser na língua Maxakali, porque a gente ainda não domina, eu não domino, mas a comunicação existe. Então nesses quase dois anos que eu tô aqui, eu posso dizer que já houve uma relação, um relacionamento de amizade, de trocas, né, de amizade mesmo... E isso é legal porque a gente sabe que é possível conviver com o diferente. Exatamente é aquilo que eu dizia, o Deus não precisa ser o mesmo, o nome, a maneira de rezar, quer dizer, eles não são católicos, mas a religião deles é a Maxakali. E a gente respeita, respeita até onde eles deixam a gente participar de um ritual, por exemplo, né? Então, eles têm a vida própria deles, e nós, eu tenho a minha vida própria e a gente se cruza nesse caminho, né? É uma troca, até porque quem tá no CIMI, tá 24 horas por dia no CIMI. A gente não faz do CIMI um trabalho, não é um emprego, é uma missão, é um ideal de vida. Então esse movimento com os Maxakali é diário, é direto, e nas trocas, no diálogo que a gente estabelece com eles a gente percebe as brincadeiras que acontecem entre nós, os diálogos que acontecem entre nós, os questionamentos, porque eles também nos questionam, a gente acata. Às vezes a gente também devolve o questionamento, né, sempre em clima de amizade, em clima de troca mesmo. As visitas que acontecem, são visitas informais, no meio dos passeios: “ah, vou ali na cidade passear”, aí, vem, toma um café, almoça, aqui encontra na feira, conversa... Então é assim uma relação gratuita, eu acho até, posso até estar dizendo assim e eu acho que é isso, um grande respeito, e eu acho que deve amadurecer, deve crescer. Pelo que eu vejo hoje na equipe Maxakali, no ponto em que ela está, do jeito que ela está constituída, estabelecida, né, o momento que a gente tá vivendo é um momento rico até por conta também da participação dos Maxakali, principalmente deles, num projeto grande, projeto que eles deram o nome, nome rosto e forma, que é o projeto de recuperação ambiental, “nós queremos a mata de volta”. Então tudo isso reforça mais ainda o compromisso, ele sabe, eles sabem que o CIMI tem um compromisso com eles. E nós do CIMI sabemos do nosso compromisso com os Maxakali, que vai além das portas da nossa casa, né, que vai além, atravessa as nossas vidas. Isso é muito importante

- E você recebeu formação antes de atuar a prática?

Foram dois meses de intensivo na formação básica...

- E você recebe formação constante por parte do CIMI?

Sim, sim, o CIMI tem essa preocupação. Quer dizer, a formação é algo fundamental no CIMI. Eu acho isso muito legal, porque nunca alguém está pronto, né, e eu acho que diante dos desafios que o CIMI tem pela frente... É um contexto político aqui, é uma mudança ali... É a sociedade tá tudo tão, tão, tão dinâmico, né? Os conceitos mudam, né, os paradigmas estão sempre mudando, e, eu acho que o CIMI tem que estar sempre repensando a missão inclusive, repensando a mística, acho que isso é fundamental. Que é a força que move a gente. A gente não tá aqui, como eu falava, pra prestar um trabalho, isso não é um emprego, a gente tá aqui porque acredita numa coisa maior, numa causa maior, junto ao povo que também busca viver isso melhor, ser mais respeitado, ser mais valorizado, ser mais compreendido dentro da sua, do seu modo de vida. Então eu acho muito legal essa preocupação com a formação do CIMI. Eu vi isso pelo curso básico, né? Gosto desta proposta de formação. O CIMI tem o material suficiente pros missionários, pra nós, os próprios pagens, os próprios relatórios, os registros, né, das assembléias, dos encontros, tudo isso é material formativo pra gente, porque é a nossa prática sendo visitada é a nossa prática sendo repensada, somos nós repensando nós mesmos, com assessorias às vezes bem definidas (...) Agora eu acho que o CIMI a nível nacional tá tomando uma assessoria, em alguns regionais, né, uma assessoria metodológica que atuou no CIMI leste, e tá percorrendo agora o Maranhão, tá percorrendo o Mato Grosso, né a assessoria também antropológica de Lúcia, também, tá sempre especulando, e é uma assessora que também abraçou a causa Maxakali. (...) Então a formação eu acho que vai ser sempre uma constante no CIMI. A gente vai sempre, como todo ser vivo sempre ser renovado, então cada um busca maneiras próprias de se autoformar, busca seu material próprio pra leitura, pra pesquisa, pra registros, pra fazer o seu diário de campo, né? E temos os encontros coletivos de equipe que pra mim, reuniões da equipe, são momentos também muito ricos pra formação. É, os encontros do regional, são muito ricos também e... Todos, né, as assembléias, os congressos as assessorias.

- Você já falou um pouco, mas eu queria que você falasse mais um pouquinho de como é o relacionamento da equipe com os Maxakali. Questões de reciprocidade, confiança...

Certo, quando eu vim, pra cá, foi toda uma observação que eu fiz, continuo fazendo, mas isso eu posso dizer, nesse quase dois anos é que é uma relação... Eu gosto de usar a palavra amizade. Eles mesmos usam muito esse título: “ô amigão, ô amigão”. É, basicamente, é uma relação aberta, de confiança e de compromisso. Não vou dizer que não tem momentos

diffíceis...Sim, já houve momentos difíceis, né, já houve momentos difíceis, quando, por exemplo, o contexto local era de muita efervescência, principalmente no começo do ano passado, nas mudanças da política de governo Lula. Então foi vindo essas mudanças, muda a Funai, muda a presidência, muda o administrador... Então isso trouxe alguns, eu diria até mal-entendidos, né, mal-entendimento, entre algumas lideranças Maxakali em relação ao CIMI. E isso abalou um pouco, mas a gente sabia que era fruto do contexto. Porque, algumas lideranças, informadas elas estavam, elas tomaram uma postura um pouco, talvez conveniente, pro momento, e disseram que o CIMI estava fazendo, mudando o prefeito, mudando o administrador, era o CIMI. E não era isso o CIMI não tem poder de mudar nada dentro de FUNAI, né? Então essas incompreensões trouxeram um desgaste no relacionamento, mas qual foi a nossa posição? Entender que o momento tava sendo difícil pra eles. A ansiedade: “quem vai entrar agora? Vai ajudar nós? Vai ajudar Tihi? Não, aquele não ajuda, aquele ajuda, mas mandaram embora. Traz de volta! Não, deixa ele aqui...” Então isso, como o CIMI também tem uma posição política enquanto entidade, a gente entende que o governo Lula teria a melhor compreensão possível pra levantar os bons nomes e os melhores nomes pras administrações da FUNAI, nas regionais, mas nós não interferimos, a equipe Maxakali não interferiu. Bom, passado esse período, né, esse desgaste, houve até uma reconciliação, algumas lideranças vieram pedir desculpas e voltamos, voltamos. Mas assim, são momentos em que isso acontece, e então a gente faz uma leitura do contexto pra entender o que eles estão vivendo: é pressão, é ansiedade, expectativa? E as coisas vão se reorganizando aos poucos né... Mas por exemplo, eles procuram muito as pessoas do CIMI. O mais antigo aqui é Lutimar, né? O Lutimar é uma pessoa muito procurada...Quando entra no escritório e não vê um de nós, cadê o Nilson? Cadê Gilce? Então eu acho que isso é uma relação gostosa. Mas não deixa de ter suas dificuldades.

- E como é que é o cotidiano da equipe?

Bom, a gente tem esse espaço pro trabalho cotidiano (escritório do CIMI em Santa Helena de Minas), é o espaço de referência, que a gente chama de escritório, né, é o espaço de referência pra gente se encontrar e conversar. Então, toda segunda-feira Nilson vem de Bertópolis, Lutimar vem da casa dele, eu venho da minha casa, a gente se encontra aqui e fazemos então a programação da semana na segunda, quando a agenda não tá muito tumultuada, por exemplo, mesmo que estejam só dois, um tá fora, os dois pensam como é que

vai ser essa semana, a gente divide as tarefas, então. São questões práticas, né... Tem que ir na aldeia? Se não tem a gente resolve ir... Não tem que ir na aldeia só pelo CIMI... Às vezes vai, visita, conversa, vê como é que estão as coisas e tal. Como eles também vem aqui pra nos visitar, então a gente também vai lá. Então o que tem nos ocupado ultimamente no cotidiano é o programa de recuperação ambiental, né. É a questão dos viveiros, das mudas que nós estamos pra receber agora, nas próximas semanas. E isso envolve toda a equipe, os três da equipe. Junto com a Universidade Federal de Lavras... Então a gente ocupa esse espaço, pra fazer as reuniões. Utilizamos sim o computador pra estar respondendo os e-mails, pra estar vendo o que chega, encaminhar algumas coisas, tem que fazer um relatório, tem que fazer alguma nota, tem que fazer algum informe, né? Tem que preparar uma visita pra uma reunião x, né, tem que responder um questionário em vista de um, do regional, às vezes alguma coisa pro regional. Então varia, às vezes tem que ir na cidade, fazer algumas coisas, coisas pequenas, mas o nosso trabalho mais tá voltado pra aldeia mesmo, Água Boa e Pradinho. Quando a gente passa uma semana sem ir na aldeia, a gente se questiona: “olha, essa semana nós não fomos... tá precisando ir lá, tá precisando ir lá”. Agora com a Semana dos Povos Indígenas a gente esperava mais eles aqui, né? Quer dizer, tem sempre essa troca, essa vontade de participar, eles sabem que o que o CIMI realiza é bom, a grosso modo, né. Então eles às vezes até comparam, ah quando o CIMI faz um encontro, a gente dorme bem, a gente come bem...(...) Nosso cotidiano tem sido assim, de segunda a sexta, o cotidiano, né, de segunda a sexta em termos de escritório, em termos de espaço referencial. E sábado e domingo a gente tira para descanso... Cada um tem sua família e precisa de ter um momento também com a família, as famílias reclamam: “ah, tá viajando muito, tá parando pouco...” É, então, mas isso não impede de num domingo, por exemplo, a gente exerça alguma atividade pro CIMI. Hoje mesmo eu já fiz, né? Coisas pequenas, pagamentos ali, uma compra aqui. È como, não é um emprego, né? A gente tem como um cotidiano mesmo.

- É... E na sua avaliação a equipe está recebendo respostas... Dessas práticas?

Olha, eu acho que senão estivesse recebendo, ninguém estaria aqui. Eu acho que a equipe Maxakali (...) a Equipe Maxakali tem futuro. A presença do CIMI aqui tem futuro. Ou seja, o CIMI não é uma entidade que tá aqui de maneira, como que eu vou dizer, oportunista. Não, ela está presente aqui porque existe uma razão de ser e os Maxakali entendem disso. Então eles respondem sim, eles respondem sim. A gente fica,

claro, sempre se perguntando... Eu me pergunto muito, estamos exercendo nossa função da melhor maneira? Eu sou meio perfeccionista, eu gosto de duvidar, eu gosto de suspeitar de mim: “estamos fazendo da melhor forma?” E às vezes as provocações que a gente mesmo faz é legal, porque nos... É como assim, torcendo, torcendo pra ver se você chegou mesmo a... Deu tudo de si. A gente tá dando tudo de mim, de nós? Eu gosto de fazer essa pergunta pra gente. Então quando eu entendo que a gente tá assim, dando o que a gente pode, aí eu percebo que os Maxakali respondem. Eles entendem isso. A gente se esforça, a gente tem compromisso e a gente se pergunta. A gente não, eu não acho que a nós somos uma equipe superficial, que nós somos uma equipe preguiçosa, ou uma equipe relapsa, não! Nós somos uma equipe que se esforça, nós somos uma equipe que tem compromisso, né? Eu gosto de estar aqui. E como é que eles respondem isso? Olha a gente costuma dizer assim: o dia que os Maxakali não nos procurarem mais, entendeu, não nos procurar mais. Eles podem até dizer assim: ah, o CIMI não entra mais na aldeia, como já aconteceu em momentos de maiores conflitos. Mas a gente sabe fazer uma leitura de contexto. Mas o dia que isso for uma fala atribuída a uma falha grave nossa, aí o CIMI pode puxar o carro. Mas o serviço que a gente presta aqui ele é muito rico ele é muito... A Lúcia até fala assim: vocês tão abraçando uma coisa maior do que vocês... Lúcia Rangel. O programa de recuperação ambiental é maior do que vocês. A gente só acredita por conta dos Maxakali. O programa é dos Maxakali. Não e porque o CIMI quer. O CIMI tá junto porque acredita, mas estamos aí porque eles querem. Eles estão querendo a mata de volta, então, o programa tá aí. Tá funcionando, tá em andamento. Nós não temos pernas pra tudo, isso é verdade. Nós não temos pernas pra estar na área todos os dias, pra acompanhar os viveiros todos os dias, né, pra acompanhar as famílias... Uma questão, por exemplo, que a equipe tem como proposta é a convivência mais intensificada com os Maxakali. De que maneira? Estando mais presente na área, por exemplo, indo na terça-feira e voltando na quinta, né, dormindo lá, brincando, nadando com eles no rio, né, pescando, olhando o viveiro, regando. Convivência mesmo.(...) Quando eu vim pra cá eu achei que a gente ia... Não morar na aldeia, né, mas passar um tempo, dormir, acordar, comer, nadar, mas o que me falaram é que não era essa a... Eles iam todas as semanas, iam umas vezes, quando precisava, mas assim, eu entendi, eu entendi. Era uma maneira de não interferir na vida Maxakali,

né, não interferir no cotidiano Maxakali. Porque eles têm toda uma vida própria, eles vão pra roça, eles não têm hora pras coisas. (...) Mas diante da boa relação que a gente tem com eles. Inclusive dois Maxakali já falaram assim: ah, vou dar uma rocinha pro CIMI, e deu lá um pedaço de terra e falou que era a rocinha do CIMI, e nós temos que ir lá plantar. Mas a gente precisa priorizar a convivência na área. E um outro que cedeu um lugar e falou assim: aqui vai ser a casinha do CIMI, na aldeia dele. A gente gostou, a gente agradeceu e gente disse que vai lá, que vai tirar um dia só pra plantar, sabe? O que a gente quer que aconteça e que ainda não aconteceu. (...) Mas a gente ainda não achou um jeito pra tirar dois dias, dois dias e dizer: hoje nós vamos pra lá. Pra plantar, pra dormir, entendeu?

ANEXO 3:²²⁸

XXI ASSEMBLÉIA REGIONAL DO CIMI-LESTE

DATA: 08 A 11 DE MARÇO DE 2004**LOCAL: Mário Campos – Minas Gerais**

(Memória do dia 08/03)

Luciano faz a abertura com uma breve recuperação do processo até essa Assembléia Regional: Relembra a Assembléia Nacional (2003), as discussões sobre o novo Estatuto do Cimi e as adequações ao Estatuto da CNBB. Um dos temas que se torna referencial foi a mística (ler ponto 02 - Mística - Documento Final da 15ª Assembléia Nacional).

- XX Assembléia Regional
- Processo Avaliativo do Leste
- Encontro Mística Missionária (Brasília)
- Reunião da Diretoria - de onde se tira o encaminhamento de que a mística seja tema das Assembléias Regionais.

Algumas provocações são feitas:

- Porque estamos aqui?
- Como manter a ética com o compromisso que assumimos?
- Como estar no sistema e, ao mesmo tempo, ser anti-sistema?
- É preciso "*rever a nossa bagagem*", manter a radicalidade:
- O nosso papel nas áreas
- Ingresso de pessoas no Cimi

Motivação (Dom Franco):

Estávamos vivendo uma situação de não euforia, muitas dificuldades no trabalho, dúvidas financeiras, crise da cooperação, de não termos alcançado os resultados políticos desejados; Por ser um momento difícil, talvez seja ideal para essa reflexão.

A nossa lógica missionária se baseia em um sonho de vida e libertação baseado em Cristo.

Reflexão sobre: Lucas, 10 - "*O bom samaritano*"

- o encontro de Jesus com a samaritana
- Jesus e a entrada no povoado de Betânia.

Marta e Maria - não são duas pessoas, mas as dimensões de uma única pessoa que se esforça para construir o projeto de Deus. O gosto, o sabor, a alegria do fazer. Marta sem Maria significa o ativismo.

²²⁸ Optei por manter a formatação original do texto a mim enviado pela Coordenação do Regional Leste.

Situação dos Povos Indígenas na conjuntura atual

Mesa:

Agnaldo Pataxó HãHãHãe
Bayara Pataxó/MG
Toninho Guarani

Agnaldo Pataxó HãHãHãe (Bahia):

Fala que a realidade hoje é totalmente diferente de 10 anos atrás, onde se conhecia a composição do PT - movimentos sociais, movimentos sindicais, movimento burguês, com essa composição o projeto do partido não ganharia eleições. Depois que se conseguiu ganhar as eleições, mudando a composição do partido, a tendência maior foi ir mais para a Capital. No final de 2003 tivemos a certeza da composição e começamos a enxergar o PT que está aí: com boa formação anti-indígena.

Estamos vivendo dificuldades por não termos respostas às nossas demandas:

- Tupinambá - houve regressão;
- Todas as retomadas estão sendo perdidas na Justiça;
- Perdemos o apoio de muitas ONG's e não conseguimos articular apoio;
- Recursos externos não apóiam mais os movimentos sociais, a visão que têm lá fora é que temos um governo popular que apóia os movimentos sociais.

Com relação à participação indígena na política, as lutas não podem se dar desconectadas. Se essas candidaturas foram apenas para atender a interesses pessoais, não ajudarão em nada ao movimento indígena. O número de candidatos não se reflete em apoio à causa indígena. É preciso ter claro que sozinhos não temos força política.

Proposta:

Colocar cinco a seis mil índios em Brasília, em protesto ao que está colocado nesse governo, é o único meio dos índios se fazerem ouvir.

Esse governo é o governo da negociação. Tudo está pautado na manutenção da governabilidade.

Absurdos com relação a terra:

- Nos bastidores do Congresso fala-se que a demarcação de terra indígena passa pelo Congresso Nacional;
- Compra de terras;
- Pensamos que a gente e o Cimi deveríamos ter como ponto de pauta um diálogo mais próximo com o movimento indígena. Hoje não se tem o diálogo que se tinha há dez anos atrás. É preciso retomar esse diálogo e buscar apoio fora.

Bayara Pataxó (Minas Gerais):

Para criar nossos filhos é preciso derramar sangue por um pedacinho de terra, o massacre continua...

Se hoje o nosso movimento não se organizar, esse governo que está aí vai continuar destruindo os nossos povos.

Em Minas Gerais:

- A luta pela terra continua;

- Temos uma política de educação toda estraçalhada e não diferenciada;
- Terceirização da saúde dos povos indígenas.

Devemos nos organizar, nos aliar, ir com força para o protesto. Caso contrário não vamos conseguir nossas terras.

A Igreja deve denunciar, levar a nossa luta para frente. Tem Bispo que não considera os povos indígenas, mas essa causa é de todos e não só de um só, por isso deve ser tratada com dignidade.

Nós já poderíamos ter senadores, deputados indígenas para ajudar a construir uma nova política indigenista.

Toninho Guarani (Espírito Santo)

Os políticos estão dificultando o trabalho dos povos indígenas e o Congresso Nacional é a pedra maior que está no nosso caminho. O PT, que antes trabalhava com os movimento sociais, sindicais, indígenas, hoje está se distanciando de nós.

No Congresso Nacional eles não reconhecem o diferente. Para fortalecer o nosso movimento é preciso nos organizarmos.

No Espírito Santo parece que estamos parando de lutar pela demarcação das terras. Nós é que temos que lutar pela demarcação, com Lula pensamos resolver os problemas, acabar com a violência contra os povos, a diminuição das terras indígenas, mas se não fizermos a auto-demarcação jamais vamos ter terra.

Lembra que as conquistas na Constituição Federal foram a partir de pressão e de luta dos povos indígenas, do movimento indígena. Os povos indígenas querem respeito à sua cultura, às suas terras e tudo deve ser respeitado da forma como nós queremos. Nós temos que nos fortalecer mais. O Cimi também tem que se fortalecer mais para dar mais apoio aos povos indígenas.

Agamenon - (APOINME)

Com relação ao movimento indígena, vive uma turbulência muito grande, mas ainda se consegue o diálogo e a grande missão da APOINME é a articulação do movimento indígena e parceiros.

A nível nacional a COIAB e APOINME têm se encontrado bastante e com relação ao Governo Federal, o movimento indígena acredita que só vai ser possível a mudança com a nossa organização e articulação: não podemos pensar em nos destruir.

FUNAI - percebe-se uma desarticulação de algumas administrações com o Ministério da Justiça, mas na prática não indica mudanças.

Desafio - para o movimento indígena e indigenista:

É o momento de reflexão, não só do movimento indígena mas de outros movimentos sociais. Nós já demos muito trabalho para outros governos, mas agora os movimentos estão fragilizados. Tanto o movimento indígena e o Cimi devem juntar e valorizar o que já foi feito. Eles (os anti-indígenas) estão super organizados em Palmeira dos Índios, o prefeito criou uma comissão para demarcação de terras, formada por fazendeiros.

A mídia divulga de forma contrária e pejorativa a causa indígena.

- É preciso pensar estratégias para se discutir o Estatuto, os políticos estão querendo aprová-lo mas da forma como eles querem;
- Existe um movimento para substituir o Artigo 231 da Constituição Federal;
- Qual a estratégia que será adotada? Os conflitos em terra indígena estão se acirrando;

- Favorecimento de alguns índios, ocasionando a defesa do assistencialismo;
- Acusações contra o Cimi de ser o motivo dos conflitos.

Foi feita uma leitura: “*Cimi - Desafios e Alternativas*”

Algumas considerações:

- Toda a luta dos povos e do Cimi precisam ser retomadas;
- O Cimi parece estar perdido e muito do que está acontecendo não é novidade. Campanha de desmoralizações, até mesmo dos próprios companheiros indígenas;
- Criminalização de lideranças.

No documento, muitos desafios colocados já apontam alternativas:

O poder anti-indígena está se utilizando d estratégias dos movimentos sociais. Recriação do poder e das forças anti-sociais são características do neo-liberalismo. Nas eleições já foram feitas alianças com o projeto neo-liberal. O Cimi aponta desafios e já alternativas e estratégias, o movimento indígena unido, organizado, fazer o diferente mas com muita força, só assim conseguiremos trocar o regime.

Participação de Dom Franco:

“Bater no Governo hoje é aceito, mas bater no Lula ainda dói”.

O Lula é um ícone, a impressão que fica é que estamos dando muita importância a luta na política e pouca atuação a luta na economia. Nós sonhamos com um governo socialista mas as relações de produção no país são capitalistas. Se não encararmos a luta pela mudança nas relações produtivas, não conseguiremos resolver e avançar na política.

O momento histórico apela para a superação da ilusão. O que importa é o trabalho de base, é investir na formação dos quadros, na formação de lideranças. Quem sabe floresça essa concentração. Mobilização de cinco e seis mil indígenas com outros movimentos sociais.

Comentários:

- É inadmissível que Lula faça tudo que o FMI quer,;ele não pode ser poupado pelo que está fazendo com os brasileiros.;
- Proposta de que seja entregue outro documento a Lula com as reivindicações dos povos indígenas;
- Quem modificou o direito, abriu as portas para a organização dos fazendeiros foi o Decreto 1775 - é preciso organizar, unir para revogar esse decreto;
- Devemos criar fatos e não ficar esperando apenas as grandes discussões;
- Sem a formação das lideranças nas bases não vamos conseguir nada;
- Nós temos que ter indignação, ir a luta e buscar o direito.

Celebração Eucarística:

- “Os discípulos de Emaús”

(Memória do dia 09/03)

Tema:

“A mística missionária militante como impulsionadora da ação do Cimi” - Dom Franco

Leitura do Texto de Jo, 10, 10-18

Dom Franco inicia recordando o texto de Marta e Maria e acentua que as duas formas, os dois jeitos de ser expressão as dimensões da pessoa: uma sem a outra seria alienação.

Espiritualidade, no sentido tratado aqui se refere não ao jeito de quem cultiva a dimensão espiritual deixando de lado a física, mas se quer expressar a perspectiva da integralidade.

Espiritualidade:

- A vida conforme o Espírito do Senhor;
- Independentemente de uma fé, mas como um estilo, uma opção em nossa vida;

A espiritualidade como uma raiz. E nessa espiritualidade, a mística é uma parte especial, que ajuda a dar sentido ao que experimentamos, sofremos. Como se fosse a seiva. A espiritualidade, numa vertente física e espiritual, é a expressão do pensamento dualista; pensamento ocidental que reduziu muito um sentido enriquecedor da existência humana.

Falaremos do ser humano em suas distintas dimensões:

- Dimensão da exterioridade;
- Dimensão da interioridade;
- Dimensão da profundidade.

A dimensão da exterioridade é a expressão do ser humano em sua totalidade que se relaciona com o mundo externo (sociedade, natureza, etc). Nessa dimensão o outro é muitas vezes visto como rival, concorrente (em tempos de querer), em tempos ou relações amistosas (em tempos de paz) é aquele que nos enriquece.

A dimensão da interioridade é a dimensão do eu enquanto me volto para o exterior de mim mesmo, é o mundo das paixões, dos sentimentos, dos arquétipos que eu carrego dentro de mim. Aí também eu corro o risco do isolamento.

A dimensão da profundidade é aquela que pode se chamar o mundo da espiritualidade. Os outros dois sentidos podem não ser suficientes, não responder às minhas questões: Que sentido tem a dor, a morte, o sofrimento na minha vida? Responder a isso é penetrar no mundo da profundidade. E observe que necessariamente esse não é o mundo da religião. É algo antropológico, antes de ser teológico.

A sociedade capitalista vive dos meios, mas está atrasada na indicação dos fins. É a sociedade do fazer, da eficiência. Com a queda do muro, das grandes utopias, se proclamou o fim da história. Não se pode mais responder às grandes perguntas e, com isso, tem-se produzido o isolamento pessoal e a miséria estrutural.

Com a modernidade, levantou-se novamente as grandes perguntas e, diante delas, dá-se respostas negativas. Entre as respostas, inclusive respostas de conforto fácil como os livros de auto-ajuda que prometem alívio e felicidade, que acabam não se confirmando depois.

Outra resposta é que esse mundo de miséria é um mundo que pode ser mudado através da profundidade, dos grandes valores.

Pergunto se na nossa vida pessoal, na nossa vida de exterioridade, no nosso jeito de experimentarmos a alegria, decepção, mas o que me motiva a continuar o que dá sentido ao que faço. Lembrem-se que espiritualidade não é o mesmo que religião, o que inclusive pode ser motivo de alienação.

É lembrado que já foi dito que se acredita no mundo da espiritualidade porque este mundo é absurdo, que se morre todo dia para viver de novo (Apóstolo Paulo) e que é preciso perder a própria vida para ganhá-la (Jesus Cristo).

Isso inquieta, porque é o contrário do que diz o mundo. A paixão também é colocada como motivação, a sensação de um deus próprio, a capacidade de colaborar com as mudanças, o otimismo e a coragem dos Povos Indígenas.

Na visão Guarani é colocado que os antepassados ensinaram que uma revelação deve ser seguida, mesmo que através da lógica: você não percebe, não veja: siga! É como um poder que não se vê com os próprios olhos e pode tirar você de onde não há saída. Não te deixa dúvidas.

Para os missionários é o aprendizado do sentido da vida, é a cosmovisão dos Povos Indígenas nos alimenta também. E se estamos no Cimi é também por causa de nós mesmos; colocar-se no lugar do outro igualmente nos norteia e o novo se constrói com os pobres, os mais simples. A mística é cultivada a partir dessa fé em Jesus Cristo. A curiosidade é que nos dá vontade de ir em frente, de ser crítico para estudar esse mundo, ser criativo. A harmonia, o contato com a natureza é mais forte, muitas vezes, do que um deus; ***“o que nos move é a vida, como algo aberto, como verdade, harmonia, necessidade.”***

Para alguns índios Deus é aquele que está perto na retomada, que não quer ver ninguém jogado, violentado em seus direitos. E pergunta: se Deus é deus dos miseráveis, porque os representantes dele são todos ricos? – ***“o meu desafio é entender que Deus é esse em que os religiosos crêem”***. ***“A espiritualidade é de onde se tira forças para levar a luta pra frente”***. ***“É o que dá certeza do que queremos. É compartilhar com a dor dos parentes”***.

Ao fazer a leitura do Salmo 42, Dom Franco disse que talvez nele devemos buscar algumas respostas. Os Salmos falam de perguntas que nós temos ainda hoje. Ressalta que quando falamos de mística e espiritualidade, não falamos de algo teórico ou de oração, mas falamos de um **sabor** que nos comunica um **prazer de viver**, comunica plenitude! E pergunta: o que ajuda no cultivo da espiritualidade? A espiritualidade deve ter o rosto das minhas vivências concretas, das experiências... do ambiente geográfico (onde estão as raízes), do ambiente da natureza, da arte. Se não temos esse amor, essa paixão, eu me torno mero funcionário que não tem mais motivação para fazer o que deve ser feito. ***“A paixão de Jesus se concretiza na fidelidade até a morte”***.

Luciano motiva o momento de avaliação, explicação da dinâmica da feira.

(Segue-se cantando até as exposições).

EQUIPE XAKRIABÁ

Sintam o cheiro do cerrado.

- ❑ Apresentação da avaliação com tarjetas, fotos, cartazes com ícones sorrindo, representando os avanços do trabalho. Posturas positivas do povo e da equipe. Ícones chorando como representação dos desafios vividos pela equipe, suas preocupações e acontecimentos ruins vividos pelo povo.
- ❑ Tem aldeia na política;
- ❑ Lembrando os maiores acontecimentos do ano passado:
 - Morte do cacique.
 - Escolha do novo cacique
 - Relatório prévio da Funai

(Apresentamos aos ouvintes frutas do cerrado e costumes regionais por Raimundo Xakriabá)

EQUIPE ITABUNA

- ❑ Apresentação do mapa e atual situação do Povo Pataxó HãHãHãe. Contexto sobre a questão da terra (por Eduardo e Haroldo).
 - ❑ Exposição das fotos dos idosos (já falecidos) que iniciaram a luta;
 - ❑ Apresentação do trabalho da equipe e suas dificuldades;
 - ❑ Utilização do papelógrafo, a partir da metodologia dos quatro elementos (terra, fogo, água e ar);
 - ❑ Necessidade de se pensar como se dará o trabalho com os Tupinambá, considerando as demandas que o povo apresenta;
 - ❑ Os desdobramentos da equipe para acompanhar os povos;
 - ❑ A diversidade que é o povo denominado Pataxó HãHãHãe (união de muitos povos);
 - ❑ Agnaldo Pataxó apresenta a situação em que vivem:
 - Vereador reeleito que faz a opção pela luta;
 - A utilização da rádio como instrumento de luta;
 - Participação intensa dos índios no processo político local;
 - Cimi como apoiador das lutas do povo.
 - ❑ Alda fala do trabalho com as mulheres, que agora se dará com articulação com outros movimentos de mulheres;
 - ❑ Convite para o II Encontro de Mulheres;
 - ❑ Nicinha Pataxó fala um pouco sobre o trabalho do Cimi junto ao povo Tupinambá e ressalta a necessidade de um maior olhar para o povo, um acompanhamento mais sistemático.
- (É apresentado aos ouvintes cocada, paçoca e farinha).

EQUIPE PATAXÓ – MINAS GERAIS

É utilizada a metodologia dos 04 elementos.

- ❑ Cantoria, fotos, artesanatos;
 - ❑ A realidade do povo Pataxó que está em Minas Gerais;
 - ❑ 70% do território queimado pelo incêndio em 2003;
 - ❑ Escassez de produtos naturais;
 - ❑ O mel como fonte de renda e o grande empenho dos índios na apicultura;
 - ❑ Povo Pataxó como 03 grupos:
 - Dificuldades de relação entre os grupos;
 - Dificuldades no consenso de luta pela terra
 - Terra x território
 - ❑ Necessidade de independência dos recursos externos;
 - ❑ A equipe incentiva programas e idéias para auto-sustentação, o que agora se torna mais difícil devido ao incêndio de 2003;
 - ❑ Relatório de Observação de Bil
- (É apresentado aos ouvintes doces e artesanato).

EQUIPE MAXAKALI

Ao som de Bilora.

- ❑ Tarjetas pelo chão;
- ❑ Cartazes e fotos;
- ❑ Observar as tarjetas e apresentar questionamentos;
- ❑ Ressaltar (explicar) a situação conflituosa da diocese;

- O problema da diocese não é com o Cimi, mas somos parte desta eclesialidade (Gilce).
(É apresentado aos ouvintes biscoitos e cachaça).

EQUIPE TUPINIKIM/GUARANI

- O grave problema sócio-ambiental;
- Aracruz Celulose é como um grande desafio;
- Contra o deserto verde;
- Destruição de rios;
- Poluição dos rios;
- Monocultura de Eucalipto;
- Desgaste do solo;
- Mais de 100 instituições ligadas a causa;
- Território indígena, Quilombolas, nas mãos da Aracruz Celulose;
- As conseqüências do acordo;
- Rafael Tupinikim fala sobre o instrumento (?) e, utilizando fotos, reflete sobre a lastimável situação em que o povo se encontra e o desrespeito à terra indígena pela Aracruz Celulose;
- Manifestações contra o descaso ambiental;
- Dificuldades de lutar contra algo tão poderoso.
(É apresentado aos ouvintes beiju).

EQUIPE EXTREMO-SUL

- Apresentação de um gráfico sobre a caminhada na luta pela terra e conquista do povo em terras demarcadas até o presente momento;
- Avaliação do trabalho da equipe e apresentação das dificuldades vividas em uma área de muitos conflitos;
- Trabalho tenso;
- Edição de um livro sobre o povo Pataxó

COORDENAÇÃO

- A coordenação com papel de articuladora e aglutinadora das equipes;
- Trabalho conjunto com as equipes;
- Necessidade de estar mais próximo dos povos sem equipe;
- Acompanhamento da coordenação a estes povos ;
- A sede como ponto de referência destes povos;
- I Mutirão dos Povos Indígenas do Leste como instância participativa dos índios;
- Elaboração de um planejamento conjunto;
- Desafios e expectativas para o próximo ano.

OBS.: todas as equipes apresentaram impressas estas avaliações com informações mais detalhadas sobre o povo e o trabalho que exercem na assessoria a esses povos.

(memória do dia 10/03)

(Nicinha Tupinambá de Olivença. D, Franco, Agamenon).

Nicinha:

- Parabenizou o trabalho das equipes junto aos povos indígenas do regional leste, afirmando que deu para perceber o conjunto dos trabalhos do Cimi;
- Equipe Xakriabá, equipe extremo sul e equipe HãHãHãe tem muitas questões para responder, mas as informações foram bastante esclarecedoras;
- A dinâmica de apresentação da Equipe Maxakali deixou muitas dúvidas, por não terem detalhado melhor o trabalho;
- Como o Cimi no ES tem se colocado frente a Aracruz Celulose? É necessário esclarecer melhor sobre as políticas públicas de saúde e a posição do Cimi frente o problema;
- As equipes que não colocaram a localização dos povos e a sua população deveria colocar para situar as pessoas que não conhecem a realidade.

Dom Franco:

- 1- Ótima a dinâmica da feira: gostosa, envolvente, profunda, com possibilidades de interação (tarjetas) – Parabéns!
Talvez, porém fosse oportuno:
 - Organizar melhor o tempo para cada grupo (o primeiro teve tempo demais prejudicando os outros grupos)
 - Induzir as explicações para favorecer a dimensão visual.
- 2- Impressão de que o regional está fazendo um trabalho muito válido. É importante também avaliar, como acontecendo nestes dias, o nosso ser, além do nosso fazer: mística, consciência, estudo de língua e de cultura, testemunho de solidariedade e de esperança.
- 3- Eclesialidade: necessidade realismo e clareza sobre o modelo de Igreja que queremos levar à frente: comunhão e participação para a libertação.
 - Sugestão de avançar na reflexão sobre a inculturação: proposta de um seminário regional, de acordo com o nacional, envolvendo na organização e realização, todos os segmentos e forças eclesiais que atuam com os povos indígenas.
- 4- Importância de incentivar os intercâmbios (motivação dos povos do leste) e divulgação (meios de comunicação social)
- 5- Importância de fortalecer alianças de cooperação internacional na base envolvimento na mesma causa como aparece aqui e lá fora e de promover uma maior cooperação na Igreja e na sociedade brasileira.

Agamenon (APOINME)

- Uma coisa positiva foi a transparência quando falamos de conflitos. Está nos povos indígenas e nos brancos/Igrejas, etc.
- Não se falou muito do protagonismo dos povos nos momentos de avanços e também de conflitos, etc.

- O movimento indígena é só o Copping? Apoinme? E a forma de cada povo se relacionar não é considerada como movimento indígena? Se relacionar com os outros, mulheres, jovens, homens?
- Parceiros – em alguns momentos aparecem muito bem, mas não ficou claro o que é CMC, previsão de quanto tempo essa parceria vai durar.
- Equipe Maxakali só apontou conflitos principalmente da Igreja e o povo como ver isto? Ong's presente na área? Como o cimi/equipe pensa ou pode fazer para amenizar esse conflito?
- Dados técnicos muito importante explorar mais essa idéia porque motiva mais o povo envolvido a refletir melhor e contextualiza a luta.
- Em meio de tantos conflitos, onde o povo e/ou a comunidade se unem ou isto é impossível?
- Sobre a FUNAI: o cimi contribuiu nas mudanças, mas houve realmente mudanças; é preciso o Cimi avaliar sobre tudo isso e a partir daí pensar estratégias para serem trabalhadas com as comunidades indígenas.

QUESTÕES LEVANTADAS SOBRE A FEIRA/EQUIPES:

Equipe Xakriabá:

- Referente à ação e o comprometimento
 - A ação do Cimi e o comprometimento são junto ao Xakriabá, para que eles possam participar do processo da transformação social. É muito mais que a política partidária.
 - Proposta: Promover uma discussão em nível do regional sobre a questão eleitoral, já que existem outras situações de indígenas candidatos no interior do regional.
 - A prioridade do Cimi é a luta pela terra
 - Política partidária: É também papel do cimi fazer deste momento um espaço formativo.
 - Proposta: Aprofundamento do tema sobre participação política/eleições (regional)
 - Aprofundar o tema saúde.

Equipe Pataxó:

Quais efeitos do Planejamento?

- Duas lutas: uma do grupo que quer voltar para Bahia; outra do grupo que quer ficar
- Conflitos internos (03 grupos), a equipe trabalha com cuidado essa questão.

Equipe Itabuna:

Os conflitos internos dificultam o trabalho do Cimi?

- Desde que os HãHãHãe em 2982 chegaram a área chegaram com problemas internos; fizeram um pacto para não expor os problemas em função da terra. Com a ampliação de terra os conflitos foram ampliando e as divergências étnicas começaram a aparecer. Atualmente com relação a terra apenas um grupo tem posição diferente dos demais grupos.
- Trabalhamos com a concepção que o nosso trabalho é com a comunidade, neste sentido ouvimos todos os grupos para o planejamento destacando o que é comum entre todos os grupos.

Níveis do conflito: Conflito interno – interferência externa

- Quando o conflito surge entre as lideranças não interferimos; quando a Funai/Funasa/Prefeitura interferem eles nos convocam para discutir a questão.
- O conflito dificulta mais leva a equipe a pensar estratégias e dinâmicas para contribuir no processo.

Educação:

- Foi construído um colégio, passou-se por uma discussão com o estado sobre o seu papel diante da relação histórica de tensão entre o estado e os índios; os índios assumiram a direção da escola; o governo estadual criou a categoria de escola indígena.
- Existe um fórum informal de educação escolar indígena onde os índios participam.

Equipe Maxakali:

- Por não ter ficado claro na apresentação da dinâmica da feira, houve um momento de contextualização da realidade do povo.

Equipe Tupinikim/Guarani:

Com relação o Cimi X Celulose

- Os problemas com Arcel tensiona com o acordo.
- A associação Tup/Guarani foi criada para atender as demandas do acordo. A associação enfraqueceu o conselho de cacique, aparecendo os conflitos.
- Historicamente os direitos indígenas são violados, o entendimento do cimi é de contribuir na recuperação do território invadido.
- O acordo foi firmado por meios coercitivos e violentos, a própria comunidade está percebendo a “roubada que entrou” e isto tem gerado conflito.
- Sobrevive: dos recursos do acordo; fomento; café, artesanato.
- Funasa atua de forma insatisfatória.

Equipe Extremo Sul:

- O Cimi não atua diretamente em Coroa Vermelha e Barra Velha, por questões políticas discutidas pelo Cimi e também pelas condições da equipe. Temos uma ação mais efetiva na região do Monte Pascoal.
- Organização – Aldeias: Cacique; Pajé; professores; ade saúde
- O fracasso do Conselho de caciques está nos embates que se deram nos 500 anos. Após estes embates a nova coordenação fugiu dos objetivos do conselho, o que veio enfraquecê-lo e por consequência ser extinto.

Coordenação:

- Parceria com CMC: CMC é uma entidade ligada a uma organização religiosa da Holanda que envia missionários para países da América Latina e África. O projeto de parceria é de 02 anos, possível de renovação por mais 02 anos.
- Comunicação: Parceria com Benedito prezia para publicação de um livro sobre os povos indígenas do Leste. É um livro voltado para os professores/escolas que contextualiza os processos históricos destes povos. O lançamento será agendado para todo Regional.

O Cimi como espaço de serviço e vivência da mística missionária.

Síntese da avaliação – D. Franco. (MT. 11, 25-27)

⇒ Na espiritualidade da libertação se tem destacado muito o “poço” do povo. O evangelho vivo que o povo na sua caminhada nos apresentou. É na simplicidade do dia-a-dia das comunidades, na sua cultura, nas lutas, o evangelho vai sendo anunciado, os rastros do Deus da vida vai sendo revelado. O povo é um lugar sagrado, é o lugar em que Deus fala profundamente para nós.

⇒ Atitudes com que Jesus lidava com o povo:

- O caminho se faz caminhando. “*Jesus crescia em estatura, sabedoria e graça*” (Lucas 1,80)
- Os projetos são construídos dentro das realidades que vivenciamos.

⇒ Opção pelos pobres:

- (Lc,10) – Na vida missionária se traduz como santidade política – “não basta ensinar a pescar é necessário ajudar a limpar os rios”.

⇒ Prioridade formativa: (Mc 6)

- O que nos chama a atenção é a forma como Jesus formava o povo. É de fundamental importância investirmos na formação de nossos quadros e das populações indígenas.

⇒ Utopia e realismo: Jo, 8)

- Respeito pela pessoa, a acolhida é algo que chama a atenção em Jesus.
- Na caminhada missionária do Cimi é preciso ter respeito pelo jeito do outro, respeitar suas iniciativas, não cometer o erro de **Julgar e Condenar**.

⇒ Característica dos Missionários(as) do Cimi:

- Vocação/missão
- Respeito (pela história dos povos, pela cultura dos povos, pelo diálogo, pelo diferente, pela acolhida, pela hospitalidade...)
- Solidariedade – exige de mim uma indignação ética, uma paciência histórica, uma resistência e uma esperança pessoal.
- Dimensão comunitária – a capacidade de trabalhar em equipe e de viver em amizade, disponibilidade, de parti(os bens)
- Fidelidade e compromisso assumido. Aceitação das decisões comunitárias.
- Mística – Alimento do compromisso e de luta pela mística.
- Testemunho – Testemunho contra toda tentação de poder, do sucesso, do prestígio pessoal, de ódio e vingança... (não somos empresa mas missão).

Tarde

⇒ Dinâmica da Feira – Apresentação dos planejamentos das equipes:

- Durante uma hora livremente pessoas circularam pela feira.

RESULTADOS DA FEIRA (DEBATE)

Equipe Maxakali:

- A auto-sustentação está compreendida dentro da luta pela terra, bem como também a recuperação ambiental e a agricultura/produção.

Equipe de Itabuna:

- Quanto a ampliação da equipe para acompanhamento dos Tupinambá - Existe a necessidade da ampliação da equipe para acompanhamento aos tupinambá ou seria criar uma outra equipe?

- A diocese não teria condições de criar esta equipe e vê com bons olhos a ampliação da equipe. A proposta da ampliação foi socializada com a coordenação regional.

Equipe Pataxó MG:

Os conflitos internos X planejamento para grupos familiares, como é isto?

- Avaliamos muito positivo o fato da equipe realizar um relatório de observação. Enxergamos os limites dos grupos, são fricções entre grupos e famílias; trabalhamos um planejamento que atenda cada grupo em suas especificidades.

Equipe Xakriabá

- Sugestão: No planejamento está contemplado encontro com indígenas e Cimi sobre o projeto popular. Deixar este encontro para depois do aprofundamento da temática das eleições partidárias.
- História da luta pela terra – ser um animador das lutas Xakriabá; envolver a diocese, os movimentos sociais (sociedade envolvente). Lembrar o martírio de Rosalino.

Equipe extremo sul:

- Quanto ao planejamento foi apresentado enquanto resultado a criação de mais aldeias. Foi pedido esclarecimento sobre isso, o mesmo foi dado pela equipe.
- Na apresentação do planejamento não foi contempladas a ação da equipe com os Tupinambá de Belmonte. Foi colocado pela equipe que não existe uma definição política quanto a este acompanhamento.

Equipe Tupinikim/Guarani

- Uma preocupação externada pela equipe: Que trabalhe a questão ambiental já que também é uma reivindicação da comunidade, mas é de fundamental importância a retomada do processo de luta pela terra.

⇒ Um desafio colocado para o Cimi e os povos indígenas na atual conjuntura é a reação dos setores anti-indígena. O último encaminhamento deste setor foi à criação da CPI das terras indígenas.

⇒ Foram submetidos ao referendado da assembléia e referendado por unanimidade pela mesma, os seguintes novos missionários: Gilce Maria Freire; Janaelle e Milton Seixas.

Eleição da coordenação:

Motivação inicial: Luciano lembra o encontro de Januária que com bastante antecedência indicaram os nomes de Sumário para coordenador estatutário e de Nilson e José Coelho para coordenadores adjuntos. Depois foi aberto o processo de votação com a explicação dos procedimentos e a leitura nominal dos votantes.

RESULTADO DAS ELEIÇÕES:

Para coordenador Estatutário:

- Sumário – 14 votos
- José Coelho – 04 votos

Para coordenadores adjuntos:

- Nilson – 07 votos
- José Coelho – 12 votos
- Sérgio – 06 votos
- Lutimar – 02 votos
- Sandra – 01 voto
- Sumário – 01 voto
- Mara – 01 voto
- Adson – 01 voto

Resultado final:

- Wilson Mário Farias Santana, eleito coordenador estatutário com 12 votos.
- José Coelho (12 votos) e Nilson (07 votos) foram eleitos coordenadores adjuntos.

(Memória do dia 11/03)

PAUTA:

- Considerações dos planejamentos
- Informes Gerais
- Articulações do Cimi
- Dia Nacional de Mobilização em Defesa dos Direitos Indígenas
- Semana dos Povos Indígenas
- Eventos conjuntos:
 - Romaria das Águas e da terra
 - CEB's

Luciano fez a abertura do dia colocando a proposta de pauta e, ao mesmo tempo, abrindo a plenária para as equipes na fazerem as suas complementações sobre o trabalho anterior dos planejamentos.

Equipe Xakriabá:

- Retomou a questão da discussão sobre o processo político eleitoral no Regional;
- Seminário Educação Escolar Indígena;
- Equipes Volantes.

Gilce:

A questão da política de saúde.

Haroldo:

Apoio a luta pela terra – incluir povo Tupinambá

Articulações do Cimi:

Luciano fez um pequeno relato desse processo das articulações dentro do Cimi, ressaltando que elas cumpriram um papel importante, mas hoje estão desarticuladas e esvaziadas. Só a ANE e a ANF estão em funcionamento.

Discussões na Diretoria, onde se definiu pelo envolvimento das articulações em um colegiado maior, com representantes de todos os Regionais, que necessariamente não precisa pertencer aos quadros da coordenação.

Sandra:

Colocou a posição da ANE que avaliou ser um espaço pouco democrático, onde limita a participação. Foi colocada a tomada de decisão de forma equivocada pela e anti-democrática pela Diretoria do Cimi.

O Regional não discutiu a proposta, talvez por falta de interesse.

Existe um esvaziamento das articulações.

Apesar da decisão da Diretoria, tem que haver espaço para uma reflexão maior. O Regional Leste necessita desse tempo. Precisamos discutir, aprofundar .

O Cimi como um todo precisa fazer uma auto-crítica.

Não sabemos qual foi a posição do Regional Leste na Diretoria e nas articulações.

Proposta:

- O Regional Leste não indicar o membro dessa articulação enquanto não for discutido em Assembléia Nacional.
- Iniciar um processo de discussão no regional para posicionamento posterior.

Sumário observou que é necessária a contribuição das equipes na elaboração de um texto sobre a questão e posicionamento do Regional Leste.

Dia Nacional de Mobilização em Defesa dos Direitos Indígenas:

Deverá acontecer em abril (19) colocando em nível nacional a situação dos povos indígenas com mobilizações em regiões e Capitais, a partir da iniciativa de cada local.

Semana dos Povos Indígenas:

Já está a disposição o material da SPI – cartaz e folder.

Romaria das Águas e da terra:

Data: 01 de agosto

Local: Pirapora/Buritzeiro – Minas Gerais

Data: 18 de abril

Local: Firmino Alves - Bahia

Espiritualidade indígena:

Data: 21 a 23 de maio de 2004

Local: Ipatinga ou Coronel Fabriciano

Coordenação de preparação: Alda – Mara – Gilce
Assessoria: Gunther e Paulo Suess.

O encontro contará com a estrutura das CEB's (alojamento) e servirá como preparação do “onzinho”.

Onzinho:

Data: 10 a 13 de junho de 2004.

Cimi-Leste (04 magos missionários) e 20 magos índios.

Trabalho em 03 grupos para analisar as propostas

Trabalho em 03 grupos para o planejamento regional (documento regional e nacional)

- Os grupos poderão suprimir e propor sobre as atividades a partir das prioridades.
- Levar para discussão a questão da política, eleitoral – de saúde – Povo Tupinambá.

Retorno dos Grupos – Plenária

Feira de atividades:

Sobre a proposta do encontro de monocultura – manteve-se o encontro nacional com enfoque na questão da eucaliptocultura – 02/06 a 04/06 – Espírito Santo

Realização de seminários sobre terra e movimento indígena na Bahia/Minas Gerais, como contribuição a elaboração do programa de luta pela terra.

Formação:

- Sistematização das propostas existentes;
- Subsídios para trabalhar com
- Formação de uma comissão para preparar o “II Mutirão dos Povos do Leste” – 01 representante de cada equipe;
- APOINME também se dispõe a participar da realização;
- Ter um programa de acompanhamento e formação dos novos missionários no Cimi-Leste;
- Encontro sobre participação política dos índios;
- Encontro regional – políticas públicas (Saúde, Educação, etc).

Movimento Indígena:

- Acrescentar outras organizações além da APOINME;
- COMIL – a coordenação do regional deverá discutir e propor um encaminhamento.

Auto-Sustentação:

Sobre a proposta das articulações do Cimi:

- Necessidade do Regional em ter uma melhor compreensão sobre a questão colocada (maior articulação);
- A Coordenação Regional fará um subsídio inicial para que as equipes discutam e aprofundem o tema, trazendo uma melhor compreensão para uma melhor contribuição do Regional com a política do Cimi;
- Que os encontros já agendados no Regional deverão ter um espaço para se aprofundar o tema.

Relatório elaborado pelos membros do Regional Leste
Responsável: Sandra/ Equipe Xakriabá

ANEXO 4:

Histórico do trabalho do CIMI junto aos Maxakali

O acompanhamento do CIMI junto aos Maxakali se deu a partir do final da década de 70, quando neste período a nossa região foi visitada pelo bispo da diocese de Teófilo Otoni, hoje bispo emérito, D. Quirino Adolpho, que percebeu, em suas visitas pastorais, a situação do povo maxakali nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, sendo o primeiro distrito do segundo na ocasião. Percebendo a situação em que estava vivendo esse povo, com terras invadidas, discriminação de toda ordem, violência física, ameaça de perda do restante do território onde habitam, a Igreja decide acompanhar mais de perto a vida e lutas do povo maxakali através de um trabalho pastoral. Assim, em 1979, D. Quirino convida o CIMI para atuar na região. O CIMI encontra um contexto muito difícil, onde a conjuntura não favorecia muito a vida dos missionários e indígenas. A equipe formada começa, então, os primeiros contatos, acompanhando os indígenas nas cidades onde eles visitavam, Santa Helena, Batinga, Umburana, Bertópolis, etc., e assim a relação foi se construindo, concretizando uma presença e luta do CIMI junto aos maxakali. Nesse contexto, também tem início os movimentos populares na região, onde o CIMI ajuda na fundação do sindicato dos trabalhadores rurais e do Partido dos Trabalhadores que, na época, se uniram no processo de luta com o apoio de todos, promovendo momentos de formação, buscando a conscientização dos indígenas e trabalhadores, num trabalho conjunto de reivindicações e denúncias junto aos órgãos competentes.

O início da década de 80 foi um momento forte de mobilização, onde as lutas se davam através de protestos, caminhadas e concentrações, com a participação, ainda tímida, dos indígenas que começavam a se engajar reivindicando seus direitos, incluindo o processo de luta pela unificação das duas terras indígenas, Pradinho e Água Boa, que se intensifica a partir de 1980, com o levantamento de documentos, como depoimentos dos indígenas, de pessoas antigas da região que testemunhavam em favor deles. Montado o processo, esses documentos foram apresentados às autoridades e o movimento indígena timidamente começa a aparecer no Estado de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo.

Em 1984, os Maxakali participam da 1ª Assembléia Indígena de MG, em Itambacuri, articulada pelo CIMI, GREQUI, com o apoio da diocese de Teófilo Otoni, através dos padres portugueses e italianos que atuavam na região. Nessa caminhada, já se percebia o interesse dos indígenas Maxakali na luta pela reconquista do seu território, na perspectiva de retomá-lo. Daí, percebeu-se algumas lideranças (líderes de clãs) que começaram a despontar, assumindo e articulando as lutas e organizações do povo em busca dos direitos e construção de propostas concretas para a comunidade. Foram momentos em que o povo maxakali sofria forte discriminação e desprezo por parte da sociedade envolvente, principalmente a partir do momento em que se intensifica a luta pela unificação dos territórios, através de campanhas deflagradas pelos fazendeiros invasores e seus aliados, grupo esse que correspondia e ainda hoje corresponde à força política da região, ou seja, prefeitos, vereadores e até deputados da direita que sempre receberam votos com a promessa de retirar o povo maxakali da região, isto é, do município de Bertópolis e, recentemente, também município de Santa Helena de Minas. Isto colaborou muito para o crescimento da discriminação e preconceito. A situação dos indígenas, povo caçador e coletor, era deplorável pela necessidade alimentar e eles, procurando dar respostas às invasões de suas terras e matar a fome (a terra estava devastada pelos invasores, o que trazia a falta de recursos naturais), viam na vaca a sua caça, e dela se alimentavam. Isto despertava ainda mais a ira dos fazendeiros que começaram a responsabilizar e culpar o CIMI, dizendo que o mesmo mandava os indígenas praticarem tal ato. Na ocasião a luta pelo território já havia alçado vôo e sua divulgação estava a cada dia crescendo, e crescia também a cólera dos fazendeiros contra os indígenas, ameaçando-os, e também contra os missionários, pelo apoio que estes dão aos maxakali.

Assim, acabaram morrendo algumas lideranças maxakali pelas estradas do município, sem maiores explicações ou investigação por parte do poder público, enquanto as ameaças aos missionários do CIMI continuavam. Mas nem por isso a equipe local se intimidou e continuava firme no apoio ao povo maxakali, que também persiste, mesmo debaixo de críticas como as de que "eles são preguiçosos, que têm muita terra e, portanto, para que querem mais?". Os indígenas continuam, com toda força e entusiasmo, se impondo diante dos tribunais, assembléia, congresso, apoiados pelos parceiros, reivindicando o que lhes pertence.

Em que resulta tudo isto?

A partir da participação nas lutas e movimentos, os indígenas maxakali começam a se conscientizar de como funciona essa nossa sociedade e percebem que para se conseguir algo o trabalho é bastante pesado, pois nem sempre são ouvidos quando falam de suas necessidades. Para atingir seus objetivos, precisam realizar várias viagens. A luta é árdua, havendo também encontros e desencontros.

Verifica-se também que a auto-sustentabilidade vai-se conseguindo aos poucos. A participação de todos na vida comunitária grupal é de vital importância, percebendo-se então uma maior valorização deles próprios enquanto indígenas, resgatando e aumentando a auto-estima, com a esperança de uma vida melhor. Como povo maxakali, eles mantêm sua vida, sem a interferência externa no processo de realização através de sua cultura, além de conquistas importantes para o povo como a retomada da terra (por via judicial), o programa de educação diferenciada, uma melhor atenção à saúde (apesar do atendimento ser ainda precário), além de estar despertando para a participação e canalização de políticas públicas para a comunidade, reivindicando e participando do processo de discussão e implementação destas de forma diferenciada na comunidade.

Acreditamos que ainda há muito que se construir e colaborar com os maxakali para que eles sejam realmente autônomos e caminhem com seus próprios pés. Mas, avaliando hoje a comunidade e suas lideranças, percebemos que a consciência crítica cresceu muito, e esta avaliação também é feita pelas lideranças, quando se refere à comunidade como um todo.

Aspectos desafiadores:

Mesmo com os avanços apontados, como em toda e qualquer sociedade, organizada ou não, há os seus desafios. Isto se percebe na participação, interesse e engajamento das pessoas nas lutas sociais da comunidade, além da forma com que cada indivíduo tem de pensar e agir no conjunto.

A faixa tradicional do Pradinho é bastante reduzida e desmatada, gerando, assim, uma situação social mais grave do que a Aldeia de Água Boa, o que a torna, também, mais dependente da assistência recebida da Funai.

Os Maxakali enfrentam enormes desafios que merecem a nossa atenção para que possamos ajudá-los a buscar formas de solucioná-los, das quais podemos citar:

1- As fazendas invadidas eram instaladas em frente à terra do Pradinho, submetendo-a a um quadro de permanentes ameaças aos índios e perseguição às lideranças, gerando uma situação de “etno-trauma”. Esse é um dos elementos apontados para o excessivo consumo de bebidas alcoólicas pelo grupo. O contato traz como consequência o uso de bebidas alcoólicas, pois se sabe que dentro da área indígena não é produzido nenhum tipo de bebida com alto teor alcoólico;

2- A área do Pradinho fica situada no município de Bertópolis, onde os fazendeiros exercem grande influência, criando um isolamento e estimulando a prefeitura a ser omissa na assistência ao grupo;

3- A comunidade maxakali, como um todo, não adotou como hábito reunir-se periodicamente para as decisões. Reúne-se de acordo com as necessidades;

4- Alguns reconhecem a autoridade dos caciques, mas não levam em consideração as decisões por eles tomadas;

5- Há cooptação das lideranças por órgãos de assistências: FUNAI, FUNASA, Programa de Educação;

6- O ambiente degradado dificulta a sobrevivência, pois os elementos tradicionais de subsistência foram reduzidos e a produção não é suficiente;

7- Dificuldade em propor seus anseios e reivindicações, por não entenderem o bastante o funcionamento de nossa sociedade;

8- Trabalhar juntos, viabilidades de combate às muitas formas de dependência que foram se cristalizando no decorrer dos anos com a implantação de programas que objetivavam resolver apenas as questões imediatas (assistencialismo), não considerando a autonomia do povo;

9- Trabalhar a conscientização dos Maxakali e dos não-indígenas, visando a formação, a compreensão e o respeito mútuo à cultura diferenciada que constitui o povo Maxakali, especialmente relativa à prática do seminomadismo;

10- Sensibilizar o poder público local e regional para que possam olhar com carinho a situação do povo Maxakali e venham a subsidiar programas alternativos que colaborem para

que os indígenas possam, aos poucos, ir conquistando sua dignidade e, por consequência, seu protagonismo;

11- Procurar formas de trabalhar nas escolas da região, formando e informando aos alunos e professores sobre a realidade atual, cultura e causa Maxakali.

Perspectivas

Para garantirmos efetivamente “Outros 500” faz-se necessário mais interesse e seriedade em trabalhar intensivamente na sociedade a construção de uma visão mais real quanto à história brasileira e refletir sobre a situação em que se encontram os povos indígenas que conseguiram sobreviver ao massacre da colonização. Movidos pelo amor à vida e ao nosso povo, devemos tomar iniciativas de respeito para com suas vidas.

Ao longo desses anos, os Maxakali vem aos poucos, com o apoio dos aliados, construindo sua auto-estima, buscando um processo de sobrevivência, luta para conquistar uma vida melhor, participando, caminhando, reivindicando seus direitos constitucionais. Assim percebemos que o povo vem criando e externando suas perspectivas de vida e de continuação como Maxakali, onde eles expressam claramente num DRP (Diagnóstico Rápido Participativo) realizado na comunidade no período de julho de 1996 a dezembro de 1998, como será daqui para frente.

“Para continuarmos sendo Maxakali, Maxakali precisa tirar fazendeiro”, estes já desocuparam a área intermediária desde 1999, por pressão dos indígenas, e conseqüente decisão judicial. Fazer voltar a mata, processo que está sendo discutido com a comunidade e o CIMI que já construiu parceria com a Universidade Federal de Lavras, que já realizou algumas atividades e que deve prosseguir a partir da aprovação do programa que foi enviado para a conferência episcopal italiana. Caçar, pescar e fazer religião é uma conseqüência de volta da mata e com ela a volta dos recursos naturais; falar e estudar a língua Maxakali, para não perder a linguagem, depois aprender a língua civilizada; não casar com branco. Para continuar vivendo, precisa ter “mais fartura na terra indígena”, ter cana, sementes de milagre, feijão, mandioca, manga, laranja, melancia, andú, banana, tomate, matas. São coisas simples deles, mas que são essenciais para a sobrevivência do povo e que merece ser destacado, para que possamos estar centrando forças em nossas atividades e ter alguns resultados.

Para vencermos esses desafios, precisamos estar unindo forças, principalmente da sociedade não-indígena, buscando a compreensão e o respeito, dar as mãos e formarmos uma roda viva, com os olhos voltados para a diversidade cultural indígena, enfocando o diferente que está no nosso meio, ajudando-os a construir a autonomia que tanto desejam. Assim, movidos pelo amor à vida e ao nosso povo, devemos tomar essas iniciativas de respeito para com suas vidas.

Santa Helena de Minas, 09/09/2002

Lutimar Rodrigues

Equipe Maxakali

ANEXO 5:

O consumo de bebidas alcoólicas pelos Maxakali.

Quando se fala em Maxakali, a sociedade regional logo os liga à bebida alcoólica. “São um bando de cachaceiros, que vem prá cidade só prá conseguir cachaça” (fala de regionais), isto se deve principalmente ao alto consumo de bebidas alcoólicas quando os Maxakali estão nas cidades, onde têm certa facilidade de conseguirem apesar da lei 6001/73 proibir a venda de bebidas alcoólicas a indígenas. Esta lei não é respeitada na região e não há uma fiscalização mais consistente, o que aumenta ainda mais o consumo e a discriminação. Tanto os regionais quanto a imprensa regional os consideram alcoólatras. Segundo Rangel não pode atribuir aos Maxakali o termo de alcoólatras, lhes atribuir mais um estigma o que contribuiria ainda mais para aumentar a discriminação, ofuscando os muitos outros valores culturais que o povo tem. Muito se tem divulgado que a incidência de alcoolismo no povo Maxakali está em torno de 90%, que todo o povo já é viciado e dependente. É preciso analisar tais afirmações.

“Para avaliar a verdadeira dimensão do vício, deve-se identificar o limite até onde o usuário irá conseguir determinada droga, estabelecer em que extensão a droga domina sua vida e seus valores e julgar o nível de controle que ele tem sobre ela. Quando o uso da droga se torna o centro da existência de uma pessoa, tornando-se mais importantes que outro aspecto de sua vida, pode-se dizer que ela é viciada ou dependente”. (Cox, 1988)

A partir desta colocação de Cox notamos a complexidade de análises que seriam necessárias para constatar e atribuir aos Maxakali o vício e/ou a dependência de produtos alcoólicos. Em cima disto é importante observarmos que “no seu cotidiano os aspectos fundamentais de sua cultura, como os rituais, as atividades de caça, pesca e confecção de artesanatos – mesmo estando restritos os recursos naturais – a língua materna, a procriação dentre outros, não foram abandonados e mantêm-se vigorosos.” (Cimi, 1999)

A frequência do consumo é pelos menos semanal, quando vão às cidades, principalmente nos finais de semana nas feiras de Batinga e Santa Helena de Minas. Já se tornou comum entre muitos destes, permanecerem alcoolizados durante todo o tempo em que estão presentes nas cidades, quase sempre em grupos. Nestes grupos surgem, às vezes, atritos internos que podem resultar em agressões físicas, as que pude acompanhar estavam sempre sob o efeito do álcool. Muitas vezes estas agressões se estendem até a área indígena, o que deixa constantemente preocupados as lideranças que não bebem. Vale ressaltar que, respeitando as especificidades do povo, a discussão sobre a questão vem sendo discutida com o povo, procurando juntos Maxakali e aliados, soluções que venha amenizar tal problema. Este é um assunto delicado para o povo, que na maioria das vezes prefere se calar e às vezes até se nega a escutar. Segundo Marcato os Maxakali do Jucurucu utilizaram o cauim, mas o povo parece desconhecer tal fato, pois quando perguntados sobre a fabricação e o uso de bebidas tradicionais de teor alcoólico, mencionam bebidas fabricadas de batata e milho, mas que são usadas apenas para alimentação e rituais. Até hoje não conseguimos avançar neste sentido. A introdução intencional de bebidas alcoólicas na sociedade Maxakali foi mais uma das armas usadas, mais uma violência praticada contra este povo que até então a desconhecia, com o objetivo único de lhes tomarem suas terras.

“Apesar da resistência em preservar seus valores culturais, os Maxakali assimilaram alguns elementos da cultura não indígena que foram impostos no decorrer dos anos. O uso de bebidas alcoólicas é um deles, usado periodicamente talvez como enfrentamento da realidade angustiante em que vivem: seu espaço encontra-se degradado e o meio de sobrevivência destruído dificulta a cada dia a vida na comunidade. A bebida alcoólica é elemento que os ajuda a fugir da realidade e a preencher um grande vazio existencial, por uma perda de autonomia, consequência do contato imposto”.

Março de 2001
Nilson dos Santos
Equipe Maxakali

BIBLIOGRAFIA

A) Obras Diversas:

ALMEIDA, D. Luciano Mendes. Para uma Igreja encarnada e libertadora. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

ALVARES, Myriam (org.). O Livro que conta histórias de antigamente. Belo Horizonte: MEC, SEE-MG, 1998.

ALVARES, Myriam. Yãmiy, os espíritos do canto: A Construção da pessoa na sociedade Maxakali. Belo Horizonte/Campinas: UNICAMP, 1992. (Dissertação, mestrado)

AMALADOSS, Michael. O Pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

AMORIN, M.S. A situação dos Maxakali. In: Revista do Instituto de Ciências Sociais. UFRJ. RJ1 vol.4. 1967.

AMORIN, M.S. Os Maxakali e os brancos. In: RUBINGER, Marcos (org.) Maxakali: Resistência ou Morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.

ARAÚJO, Melvina Afra Mendes. Isso é da cultura deles?: A teologia da inculturação e sua aplicação missionária. Cadernos CEAS, nº 196. Salvador: CEAS, nov/dez. 2001.

Articulação Nacional de Formação do CIMI. Formação Básica – Cadernos do CIMI nº04. Brasília: CIMI/CNBB, 2000.

AUSTRAIN, Ricardo Salas. Catolicismo y Religiones Indigenas en el marco de la modernización en América Latina. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8. São Paulo, 1998.

AZEVEDO, Josimar da Silva. Culturas e Evangelização em Paulo Suess. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 1994. (Dissertação, mestrado).

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. (org.). Teologia da inculturação e inculturação da teologia. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. REB, vol. 55. fasc. 220. Petrópolis: Vozes, dez.1995.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Modernidade e cristianismo: o desafio à inculturação. São Paulo: Loyola, 1981.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Viver a fé cristã nas diferentes culturas. São Paulo: Loyola, 2001.

AZZI, Riolando. Método Missionário e prática de conversão na colonização. In: In: SUESS, Paulo (org.). Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

BEOZZO, José Oscar. Visão indígena da conquista e da evangelização. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

BETTO, Frei. Questionamentos e horizontes latino-americanos. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

BINGEMER, Maria Clara L. A Pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

BOFF, Leonardo. América Latina: da conquista à nova evangelização. 3^a. ed. São Paulo: Ática, 1992.

BOSCH, David J. Transforming Mission. New York: Orbis Books, 1991.

BOTASSO, J.(org.). La Iglesia e los indios: 500 años de dialogo o de agresion? Quito: Abya Yalla, 1990.

BRANDÃO, Carlos R. Impor, Persuadir, Convidar, Dialogar: a cultura do outro. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

CARELLI, Vincent Carelli e SEVERIANO, Milton Severiano. Mão branca contra o povo cinza. Vamos matar este índio? São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1980.

CASCUDO, Luís da Câmara. Geografia dos Mitos Brasileiros. São Paulo: Global, 2002.

CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Fé e Inculturação. Cultura e Fé, Porto Alegre, nº45, abr/jun, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) História dos índios do Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Legislação Indigenista no século XIX. São Paulo: EDUSP, 1992.

Dicionário teológico O Deus Cristão /dirigido por Xabier Pikaza e Nereo Silanes. São Paulo: Paulus, 1988.

Documento Final da I Assembléia Geral do CIMI. In: SEDOC, vol 7, n 80. Petrópolis: Vozes, abr 1975.

DUPUIS, Jacques. O debate cristológico no contexto do pluralismo religioso. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

EQUIPE MAXAKALI - CIMI LESTE. O Povo Maxakali: ontem e hoje: desafios e sonhos. Cartilha extraída do diagnóstico participativo realizado na comunidade indígena Maxakali. CIMI – Regional Leste, 1999.

FUNAI. Grupo de Trabalho: A ação missionária nas áreas indígenas brasileiras: 1º. relatório parcial. Brasília, 1986. (datilografado, 22 págs.)

FUNAI. Planilha sobre a atuação da Igreja Católica entre grupos indígenas. Brasília, 1988.

GAMBINI, Roberto. Espelho Índio: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome, 2000.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GESCHÉ, Adolphe. O Cristianismo e as outras religiões. TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

IRMÃZINHAS DE JESUS. O renascer do povo Tapirapé. São Paulo: Salesiana, 2002.

Jornal O Estado de Minas, data: 24 de janeiro de 1988.

KNITTER, Paul. A Teologia católica das religiões numa encruzilhada. Concilium, vol.203, nº 1, 1986.

KNITTER, Paul. O cristianismo como religião verdadeira e absoluta. Concilium, vol.156, nº 6, 1980.

KONINGS Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo. Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. A conquista da América Latina vista pelos índios. Petrópolis: Vozes, 1985.

LIBÂNIO, João Batista. Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Revista Convergência, XXX, nº 281. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, Robin (org.). Transformando os Deuses. Campinas: UNICAMP, 1999.

MENEZES, Cláudia. Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da reserva São Marcos. São Paulo: USP, 1984. (Tese, doutorado).

MIRANDA, Mário de França. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MIRANDA, Mário de França. Jesus Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso? REB, vol.57, fasc.226. Petrópolis: Vozes, jun.1997.

MIRANDA, Mário de França. Salvação ou salvações? A salvação num contexto inter-religioso. REB, vol.58, fasc. 229. Petrópolis: Vozes, mar.1998.

MIRANDA, Mário de França. Uma inculturação privilegiada da fé. In: TAVARES, Sinivaldo. Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTERO, Paula. A universalidade da missão e a particularidade das culturas. In: MONTERO, Paula (org.). Entre o mito e a história. Petrópolis: Vozes, 1996.

MÜLLER, Karl. Teologia da Missão. Petrópolis: Vozes, 1985.

NASCIMENTO, Neli Ferreira. A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro. São Paulo: USP, 1984. (Dissertação, mestrado).

NÓBREGA, Pe. Manuel da. Diálogo da Conversão do Gentio. Intr. de Mecenas Dourado. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros. São Paulo: EDUSP, 1993.

O índio: aquele que deve morrer. In: SEDOC, vol 7. n.73. Petrópolis: Vozes, jul/ago 1974.

O Porantim (informativo mensal do CIMI), Abril de 1990.

OLIVEIRA, Ana Paula de Paula Loures. O Sentido das Missões Religiosas na Área Indígena Maxakali. Numen. Juiz de Fora, v.5, n.2, 2002.

OLIVEIRA, Luciane Monteiro. A produção cerâmica como reafirmação de identidade étnica Maxakali: Um estudo etnoarqueológico. São Paulo: USP, 1999. (Dissertação, mestrado).

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. O Lugar social do missionário. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

PAIVA, Ângela Randolpho. Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Belo Horizonte: EdUFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

PALEARI, Jorge. Identidade e Alteridade. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

PANAZZOLO, João. Exigências de uma missiologia solidária. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixocori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. Caxambu: ANPOCS, 1992.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Relatório Antropológico sobre os Maxakali. Salvador: FUNAI, 1992.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Tempo da dor e do trabalho: a conquista dos Sertões do Leste. São Paulo: USP, 1998.

POPOVICH, Frances. Social Power through Ritual Power in Maxakali Society. Fuller Theological Seminary, 1988.(Tese, doutorado).

POPOVICH, Frances. The Social Organization of the Maxakali. University of Texas at Arlington, 1980. (Dissertação, mestrado).

PREZIA, Benedito (org.). Caminhando na luta e na esperança. São Paulo: Loyola, 2003.

RAMOS, D. Alberto Galdêncio. A Igreja a serviço do Índio. SEDOC, vol.05, n 51. Petrópolis: Vozes, ago 1972.

RUFINO, Marcos Pereira. A Missão Calada: Pastoral Indigenista e a Nova Evangelização. In: MONTERO, Paula. Entre o Mito e a História. Petrópolis: Vozes, 1996.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: Comunicações do ISER, n.45, 1994.

SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

STEIL, Carlos Alberto. O Diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In:

TABORDA, Francisco. Da Inserção à Inculturação. Rio de Janeiro: CRB, 1998.

TABORDA, Francisco. Vida religiosa e inculturação: reflexões teológicas. Convergência, n°29, 1994.

TEIXEIRA, Faustino L. C. A gênese das CEBs no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1988.

TEIXEIRA, Faustino L. C. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença Disponível em: <www.missiologia.org.br/artigos.php>. Acessado em 17/03/2003.

TEIXEIRA, Faustino L. C. Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio (texto originalmente publicado em *Revista Convergência*. n.º 327, ano XXXIV. Nov. 1999 p. 520-529). Disponível em <www.missilogia.org.br/artigos.php>. Acessado em 17/03/2003.

TEIXEIRA, Faustino L. C. Inculturação da fé e pluralismo religioso. In: TAVARES, Sinivaldo. Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001.

TEIXEIRA, Faustino L. C. O Diálogo como linguagem evangelizadora. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

TEIXEIRA, Faustino L. C. Teologia das Religiões: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

TEIXEIRA, Faustino L.C. (org.). Diálogo de Pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.

TORRE ARRANZ, Jesús de la. Evangelización inculturada e libertadora: La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio. Quito: Abya Yala, 1989.

VIER, Frei Frederico. Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, Robin (org.). Transformando os Deuses. Campinas: UNICAMP, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WEILER, L. Experiência salvífica e Inculturação. In: TAVARES, Sinivaldo. Inculturação da fé. Petrópolis: Vozes, 2001.

WRIGHT, Robin (org.). Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: UNICAMP, 1999.

B) Obras de Paulo Suess:

SUESS, Paulo (org.). Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação. São Paulo: Loyola, 1980.

SUESS, Paulo. (org.). Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.

SUESS, Paulo. A Caminhada do Conselho Indigenista Missionário (1972-1984). Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 44. fasc.3. Petrópolis: Vozes, set/ 1984.

SUESS, Paulo. A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989.

SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. Revista Convergência, XXX n° 283. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995.

SUESS, Paulo. A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas. In: SUESS, Paulo. (org.). Culturas e Evangelização. São Paulo: Loyola, 1991.

SUESS, Paulo. Bases para uma missiologia solidária. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos. São Paulo: Paulinas, 1986.

SUESS, Paulo. Cálice e Cuia: crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985.

SUESS, Paulo. CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração. Palestra proferida no dia 12 de dezembro 2002, por ocasião do Seminário “CIMI - 30 anos”. Disponível em: <<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>. Acessado em 18/03/2003.

SUESS, Paulo. Como hóspedes na Tenda de Abraão. Revista Convergência, XXXV. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 2000.

SUESS, Paulo. Cultura e religião. REB, vol. 49, Petrópolis: Vozes, 1989.

SUESS, Paulo. Culturas e Evangelização: A unidade da razão evangélica na multiplicidade de suas vozes: pressupostos, desafios e compromissos. São Paulo: Loyola, 1991.

SUESS, Paulo. Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males. Texto apresentado no IV Encontro de Teologia Índia, em Assunção (Paraguai) de 6 a 10 de maio de 2002. Disponível em <www.missiologia.org.br/artigos.php>. Acessado em 17/03/2003.

SUESS, Paulo. Evangelização e Inculturação: conceitos, questionamentos e perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). Inculturação: desafios de hoje. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

SUESS, Paulo. Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros. São Paulo: Paulus, 1995.

SUESS, Paulo. Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo. REB, vol. 52, Petrópolis: Vozes, 1992.

SUESS, Paulo. Inculturação: desafios, caminhos, metas. REB, vol. 49, fasc. 193. Petrópolis: VOZES, mar/1989.

SUESS, Paulo. Liberdade e Servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: SUESS, Paulo (org.). Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988.

SUESS, Paulo. Nevoeiro no cenário da missão. Novas tendências e recentes documentos eclesiais. Análise crítica. Revista Concilium 254, 1994.

SUESS, Paulo. No Verbo que se fez carne o Evangelho se faz cultura. REB, vol.54, fasc.213. Petrópolis: VOZES, 1994.

SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Perspectiva Teológica. nº67, 1993.

SUESS, Paulo. O paradigma da inculturação em defesa dos povos indígenas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). Inculturação: desafios de hoje. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

SUESS, Paulo. Romper o mal estar na missão (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <www.missiologia.org.br/artigos.php> Acessado em 19/08/2003.

SUESS, Paulo. Sociedades Indígenas: 500 anos frente a custos a benefícios da presença missionária. Disponível em <www.missiologia.org.br/artigos.php>. Acessado em 21/04/2003.

SUESS, Paulo. Vida religiosa inserida nas culturas da América. Apontamentos para a construção do paradigma da inculturação. Convergência, nº29, 1994.

C) Outras fontes de consulta:

O Porantim – Informativo Mensal do CIMI

Sites:

<<http://www.missiologia.org.br/artigos.php>>

<<http://www.caciosilva.com.br/maxakali.htm>>

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)