

CAUSA INDÍGENA E PRESENÇA MISSIONÁRIA: 1945-1995

Impactos, mudanças, perspectivas

Paulo Suess

Ao avaliar custos e benefícios da presença missionária para o projeto histórico dos povos indígenas, um corte de 50 anos é um prazo curto e melindroso.¹ A proximidade temporal dos acontecimentos faz do historiador, muitas vezes, uma testemunha dos cenários descritos, por vezes, um apologeta que privilegia a própria opção, militância e intervenção nos acontecimentos. Já que as mudanças pastorais não aconteceram gratuitamente, feridas mal cicatrizadas podem ser reabertas pela lembrança histórica. Os atores e as atrizes dos diferentes cenários missionários vivem ainda e zelam por suas lendas.

Ao mesmo tempo parece arbitrário querer resumir num denominador comum de "causa indígena" e "presença missionária" este impacto de inúmeros cenários missionários sobre 200 povos indígenas, profundamente diferentes entre si em sua cosmovisão e prática histórica.² Além disso, a presença missionária não pode ser inventariada separadamente do interrelacionamento com outros atores e fatores de natureza política, econômica e social, que intervêm nos projetos de vida dos diferentes povos.

Por outro lado, a redução desta complexidade ideológica e histórico-cultural de ambas as partes -- sociedades indígenas e sociedade não-indígena -- a grandes eixos e paradigmas é a condição para avaliar cabalmente o impacto político-cultural da presença missionária sobre os povos indígenas num horizonte probabilístico de seu futuro. O desconhecimento das culturas que descreve, sua oralidade e seu silêncio lhe impõem limites estruturais para a sua investigação e modéstia na sua avaliação e prospecção. Mesmo assim, o historiador nunca é só um observador político do passado. Ao lembrar o passado dos povos indígenas, ao resgatar e respaldar a sua memória ele é um interventor cultural no projeto histórico em andamento.

I. Pressupostos metodológicos³

1. Escreveu o senador Eduardo Suplicy recentemente num periódico de São Paulo: "Imagine se desde o início de nossa história, por ocasião dos principais ciclos de expansão que caracterizaram a nossa economia -- o do pau-brasil, do ouro, da borracha, da cana-de-açúcar, do café, do cacau, da pecuária, da soja, da industrialização e da fase mais moderna de diversificação --, tivessem os brasileiros decidido que uma parcela do valor adicionado em cada atividade produtiva teria destinado a um Fundo Brasil de Cidadania"⁴. O "início da história" do Brasil, segundo o senador, coincide com a conquista do país. Neste caso, "a nossa história", a história dos brasileiros, não é a história dos 250 mil indígenas que habitam o solo brasileiro, já que sua história precede a conquista por milênios de anos. A história da nação brasileira e do

continente latino-americano não pode ser enquadrada numa suposta história universal enquanto história do ocidente. As nacionalidades e as histórias dos chamados povos latino-americanos não podem ser contadas sem as histórias milenares dos povos indígenas. Se numa perspectiva crioula a independência do Brasil ocorreu no ano 1822, uma perspectiva afro-americana poderia reivindicar o ano 1888 ou nenhuma data para comemorar a independência do e no Brasil. O historiador trabalha com a hipótese que a nacionalidade brasileira é, antes de ser um pressuposto, uma meta.

2. Os povos indígenas não estão de passagem neste continente. Eles não são apenas vencidos ou sobreviventes em fase de extinção, mas fazem parte do presente histórico das Américas. Acontecimentos recentes em vários países latino-americanos -- na Bolívia, no Equador, no México e no Brasil pré- e pósconstituente -- mostraram sua força mobilizadora capaz de intervir na política de seus países.

Ao mesmo tempo, os povos indígenas chamam a atenção para a fragilidade do sistema jurídico e, sobretudo onde se trata de "minorias étnicas", para a parcialidade do sistema da democracia representativa. Frente à globalização do capital e do mercado protagonizado por agentes locais, o estado nacional se torna cada vez menos capaz de garantir o bem comum.

3. A presença missionária deve ser avaliada pelo espaço que ela soube criar, não para si, mas para o protagonismo dos povos indígenas. Sem o horizonte do protagonismo indígena em todos os campos da realidade social, no campo político, econômico, social, ideológico e religioso, articulado com as grandes causas de vida e sobrevivência no final deste milênio, o espaço da Igreja seria apenas um espaço corporativo e autoritário e sua presença apenas uma presença tutelar e colonizadora.

4. Ao resgatar a memória histórica destes povos do esquecimento e das explicações oficiais, o historiador fortalece suas lutas atuais. Pela amnésia estrutural das respectivas sociedades nacionais e as distorções dos vencedores que fazem confundir chavões com palavras-chaves ("laboratório racial", "comunidade nacional", "integração"), o tempo que passou e o que há de vir igualmente está ameaçado. Nenhum passado "glorioso" garante -- "na fé ou na marra" -- fatalmente o futuro do projeto histórico de um povo ou grupo social. Basta lembrar que ainda neste século XX, mais de 80 povos indígenas foram extintos por doenças e violência física. A articulação do passado com o presente e o futuro das vítimas de hoje faz parte do regate histórico.

5. O historiador não é arqueólogo que quer reconstruir o passado como realmente foi. Os povos indígenas não são "objeto" de pesquisas, mas sujeitos de uma memória a ser resgatada. A historiografia solidária que prioriza os povos indígenas enquanto protagonistas históricos, abandona a pretensão de uma perspectiva "objetiva". "Conhecimento" e "compreensão", no paradigma ocidental que cunhou o "ideal" da objetividade, -- por causa da estrutura "egológica" de sua racionalidade, como diz Levinás --, são sempre procedimentos de identificação, exclusão e objetivação. Por isso, não se deve confundir "solidariedade" com "identificação". A identificação do não-índio com o índio seria o revés da integração do índio na sociedade não-indígena. Em ambos os casos, um dos sujeitos cessaria de existir em sua alteridade sócio-cultural.

6. O *reconhecimento* do Outro só é possível se admitimos que realmente não o *conhecemos*, já que o reconhecimento do Outro é sempre

o reconhecimento de sua alteridade. Portanto, o "historiador participante" não é porta-voz das vítimas. Ele os defende por uma opção, não por um conhecimento ou uma compreensão melhor. O sofrimento e a alteridade nunca se compreendem. As experiências da alteridade e do sofrimento -- da vida parcial ou totalmente interrompida -- nenhum historiador pode pressupor. O genocídio dos povos indígenas não pode ser explicado, mas deve ser lembrado e contado.

7. A historiografia solidária interrompe perspectivas evolucionistas ou idealistas que confundem progressos tecnológicos com avanços civilizatórios e hierarquizam as culturas. As vítimas da história e as classes subalternas são radicalmente antievolucionistas. Eles sabem que sua vida -- e portanto sua história -- pode ser interrompida em cada instante. O sofrimento e a morte significam uma interrupção da evolução do tempo meramente físico. A regressão à barbárie, que interrompe qualquer "processo civilizatório", sempre é possível. Além disso, o presente das respectivas sociedades nacionais não representa o futuro dos povos indígenas.

Na perspectiva evolucionista poder-se-ia dividir os 50 anos, que contemplamos neste texto, em três etapas:

- colonialismo pastoral pré-conciliar;
 - perspectivas de mudanças a partir do Vaticano II;
 - o protagonismo dos povos indígenas, hoje, na sociedade e nas Igrejas.
- O Documento Final do "Primeiro Encontro Pan-Amazônico de Pastoral Indigenista"⁵, de 1977, porém, destaca, com um certo realismo, não a *seqüência*, mas a *coexistência* de três linhas diferentes de trabalho missionário:
- a tradicional doutrinadora e sacramentalista;
 - a desenvolvimentista-paternalista;
 - a encarnacionista-libertadora.

E estas três práticas -- a pastoral tradicionalista ou colonizadora de integração, a pastoral modernizante de adaptação ou aculturação e a pastoral libertadora de inculturação e diálogo inter-religioso -- hoje coexistem.

8. Sem cair na cilada do evolucionismo social, devemos afirmar que houve mudanças substanciais nas posturas oficiais da pastoral indigenista na América Latina. Estas mudanças podem ser observadas nos documentos assumidos em diversos encontros. Mas, nem sempre os documentos correspondem à realidade global da atuação missionária. Geralmente existem diferenças notáveis entre discursos e práticas de cada unidade missionária. Existem diferenças significativas entre as Igrejas locais -- entre a Igreja latino-americana e a Igreja romana, por exemplo, entre os institutos, as congregações ou as ordens religiosas. Existem igualmente tensões no interior de cada um destes grupos. Nem sempre os profetas representam suas corporações.

A rigor, mudanças globais de paradigmas existem somente nas ciências exatas. Entre o geocentrismo pré-moderno e o heliocentrismo copernicano não existem mediações evolutivas. Nas práticas históricas e sociais, os câmbios paradigmáticos sempre são setoriais, e, provavelmente, nunca definitivos. Frente a práticas missionárias colonialistas, por exemplo, a inculturação e o reconhecimento das religiões indígenas como parceiros de um diálogo inter-religioso representam um novo paradigma. Mas este paradigma não é assumido por todos os setores das Igrejas. Além disso, os que hoje assumiram o paradigma, amanhã podem vacilar e voltar para antigas práticas coloniais. A coexistência de posturas teóricas

e práticas divergentes nas Igrejas e entre as Igrejas locais exige do historiador um olhar atento para as contradições; um olhar clínico que não só admite a possibilidade de descontinuidade e ruptura por novos paradigmas, mas também a volta de velhos paradigmas. A cada instante histórico e atrás de cada ato heróico nos confrontamos também com a regressão à barbárie. A profecia é sempre o outro lado da opressão, do legalismo e da rotina administrativa frente ao sofrimento humano.

9. Junto aos excluídos e marginalizados, os povos indígenas fazem parte do "Terceiro Sujeito" que emerge ao lado do primeiro sujeito, a burguesia, e do segundo sujeito, representado pelo operariado e campesinato. O "Terceiro Sujeito" não é anti-, extra- ou pré-moderno, mas representa a permanente cobrança das promessas da modernidade para todos: a autonomia, a autodeterminação, a subjetividade, a racionalidade vivencial, a articulação da diversidade cultural com a solidariedade social, o direito a visões do mundo diferentes e os direitos humanos universais. O historiador solidário se situa no interior da modernidade, como cobrador de suas promessas e crítico de sua apropriação assimétrica e classista.

10. O "Terceiro Sujeito" não representa uma alternativa à modernidade, mas seu resgate e complementação. O "neolítico indígena" de hoje tem estatuto histórico próprio. O mito e a história, a magia e a ciência são visões complementares do mundo. Representam soluções específicas e limitadas de cada mundo. "Entre nós", escreve Lévi-Strauss, "os conhecimentos positivos transbordam de tal forma os poderes da imaginação que esta, incapaz de compreender o mundo cuja existência lhe é revelada, tem como único recurso voltar-se para o mito."⁶ Os fenômenos da física quântica nos são tão estranhos como as mais fantásticas invenções míticas. Graças a Freud, o mito de Édipo se tornou um explicador da condição humana na modernidade. "Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual."⁷ A ordem diferente das coisas do mundo indígena frente ao mundo moderno pode ser ao mesmo tempo uma ordem complementar, alternativa e explicativa para a humanidade.

II. Situação indígena

Os eixos "genocídio", "organização" e "programação" que escolhemos não captam toda a realidade indígena dos últimos 50 anos, configuram, porém, politicamente, a mudança cultural mais significativa dos últimos anos. No interior do Terceiro Sujeito, os povos indígenas representam hoje uma das poucas forças organizadas que apontam para um novo conceito de desenvolvimento e de Estado que não subordinam mais as leis e decisões ao ditado da economia mundializada e dos monopólios privados.

1. Genocídio

Em 1957, um extenso relatório de Darcy Ribeiro mostrava que desde 1900, através do contato com a sociedade brasileira, mais de 80 povos indígenas foram destruídos por doenças e violência física. "Nesse

período, a população indígena do Brasil caiu de cerca de 1 milhão para menos de 200 mil."⁸

O genocídio dos povos indígenas não é um mero fenômeno de séculos passados, nem parou em 1957. Recentemente, espantou a opinião pública uma reportagem sobre um grupo de dez índios avá-canoeiros. Seis vivem em Goiás e quatro no Tocantins, separados por quase 500 km. No último massacre que ocorreu no final dos anos 60, morreram entre 100 e 120 avá-canoeiros. Matcha, uma das sobreviventes à chacina, conta em avá, com tradução da antropóloga Eliana Granada:

"Índio era muito. Naquela noite, dançou, cantou e tocou maracá até muito tarde. Índio dormia quando homem chegou. Veio muito homem branco e pá!, pá! pá! pá!. Muita poeira. Índio grande matavam a bala, índio pequeno com facão. (...) Tinha cabeças cortadas no chão. Homem pegou cabeça e tchai... pôs fogo. (...) Voltaram muitos dias depois para ver se tinha índio vivo. O que sobrou, urubu comeu (...) Homem branco jogou Matcha no chão, mas Matcha foi para o mato."⁹

O século 20, no seu conjunto, é um século de genocídios sistemáticos contra os povos indígenas. Shelton Davis descreve bem documentado o impacto desenvolvimentista sobre os povos indígenas no Brasil:

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

Em início de outubro de 1963, ocorreu a matança dos índios Cinta Larga, a "Chacina do Paralelo Onze". Segundo os autos do processo que o juiz Mauro José Pereira, da Vara Criminal de Cuiabá, mandou no dia 26 de junho de 1972 para o Tribunal do Júri, a firma "Arruda Junqueira e Cia. Ltda.", do Juína-Mirim, no Norte do Mato Grosso, organizou uma expedição com o suposto objetivo de explorar borracha e minérios. A expedição foi organizada por Francisco Amorim de Brito, administrador-geral da firma, e confiada a Francisco Luiz da Costa, conhecido por "Chico Luiz". Quando a expedição já estava bem dentro da selva, Chico Luiz comunicou o verdadeiro objetivo da missão, a eliminação dos índios desta área. Já nas cabeceiras do rio Aripuanã, o grupo chegou perto de uma maloca dos Cinta Larga. Chico Luiz ordenou o ataque, feito de surpresa, com mosquetão, metralhadoras e armas de calibre 45 e 38. Todos os índios da maloca foram assassinados. Os homens de Chico Luiz amarraram, ainda uma jovem índia entre duas árvores, de cabeça para baixo, e o pistoleiro Francisco Luís, rasgou seu corpo com um facão, matando também o filho da índia com um tiro na cabeça.¹¹ Os assaltantes receberam 800 mil cruzeiros. Os restos humanos foram jogados no rio.

Mas não só a "iniciativa privada", também o próprio órgão governamental em defesa dos povos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) participou da destruição genocida dos índios no Brasil. Em

1967, o Procurador-Geral da República, Hacer Figueiredo começou, -- por ordem do Ministro do Interior, General Albuquerque Lima -- a investigar as acusações de corrupção contra os funcionários do SPI, em 1910 (Decreto 8.072, de 20.6.1910) fundado por Marechal Rondon. Em março de 1968, o General Albuquerque Lima deu uma entrevista no Rio de Janeiro na base dos resultados do contundente Relatório Figueiredo. Disse o general que se "descobriu provas de ampla corrupção e sadismo, indo desde o massacre de tribos inteiras a dinamite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênico". Dos 700 empregados do SPI, mais da metade foram formalmente acusados por corrupção ou fraudulência.

Em consequência do Relatório Figueiredo, ainda em 1967, o SPI foi extinto e substituído por um novo órgão do Governo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Mas também o general Albuquerque Lima desapareceu do cenário político; foi substituído pelo coronel José Costa Cavalcanti, agora já no Governo do General Garrastazu Médici (1969-1974), que iniciou seu mandato com o anúncio de investir 500 milhões de dólares na construção da Transamazônica que projetou suas sombras imediatas sobre 29 povos indígenas. A política indigenista do Estado recebeu, em função do "modelo" de desenvolvimento, a incumbência de tornar o índio "inofensivo", de pacificá-lo e neutralizá-lo. A integração na chamada comunidade nacional tornou-se a nova modalidade do etnocídio.

Com a Transamazônica, começa a época de "atrações" e transferências apressadas e genocidas dos Arara e Parakanã. Em 1974, a Cooperativa Tritícola de Ijuí (Cotrijuí) "compra", para um programa de colonização, 396.150 hectares na Transamazônica. A Funai deu sinal verde para a compra, declarando a ausência de índios na área. Porém, a terra era dos Arara. Estes matam, em 1976, três técnicos da Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais e atacam os Postos de Vigilância da Funai. Em 1982, um funcionário da Funai leva um grupo de Arara recém-contatado para um passeio a Altamira. Em consequência deste passeio, 10% do grupo contatado morre de gripe. A Funai esconde a notícia quase dois meses e, em janeiro de 1983, anuncia "contatos amigáveis" com um grupo de 13 Arara.

No caso dos Nambiquara, a FUNAI, com seu presidente general Bandeira de Melo, retirou os índios de seu território que agora seria atravessado pela BR-364. Retirados os índios, a FUNAI emitiu certidões negativas -- atestados que na região do Vale do Guaporé não havia mais índios --, e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) chamava, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Mas os Nambiquara 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, agora tiveram sarampo. Na epidemia, morreu toda a população Nambiquara menor de 15 anos. O notícia do "Biafra Brasileiro" correu pelas manchetes dos jornais. Vendo aquilo, um médico enviado pela Cruz Vermelha Internacional declarou, em 1973: "A vida desses índios é uma vergonha não só para o Brasil, mas para a humanidade".¹² Em 1982, com o dinheiro do Banco Mundial, o Governo brasileiro começou a construção de um novo traçado da BR-364, que despedaça o resto das terras nambikwara.

O "milagre econômico" brasileiro -- entre 1968 e 1972 o Produto Interno Bruto do Brasil saltou de 6% para 10%; as exportações de 3 para 6 bilhões de dólares -- representou uma nova fase de hostilização para

os povos indígenas. Em 1976, o governador de Roraima, Fernando Ramos Pereira, declarou: "Sou de opinião de que uma área rica como essa (de Roraima), com ouro, diamante, urânio, não pode se dar ao luxo de conservar meia dúzia de tribos indígenas atravancando o desenvolvimento". A propaganda oficial declara os índios obstáculos para os interesses nacionais.

Cada um dos povos indígenas tem uma história de invasão do seu território e espoliação de sua terra a contar. Em 1988, diariamente pousavam mais de 100 pequenos aviões em pistas clandestinas no território Yanomami (10.000 mil), na fronteira do Brasil com a Venezuela. Desde o governo Médici, a construção da Rodovia Perimetral Norte (BR 210) corta seu território e ameaça sua vida. Em 1977, uma epidemia de sarampo matou 55% da população de quatro aldeias (68 índios) na região do rio Catrimâni.¹³ Até abril de 1986, haviam sido concedidos 537 alvarás de pesquisa sobre terras indígenas na Amazônia e outros 1732 requerimentos aguardavam deferimento. Em 1986, a imprensa brasileira descobre detalhes sobre o Projeto Calha Norte, elaborado pelo Conselho de Segurança Nacional. "Sob o pretexto de defender as fronteiras brasileiras, os autores do projeto desenvolvem a fantasiosa teoria da 'criação' de um 'estado Yanomami' na fronteira Brasil/Venezuela e logo começaram a investir em infra-estrutura militar na região norte das calhas dos rios Solimões e Amazonas. De acordo com documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Calha Norte 'cria segurança para investimentos do grande capital na fronteira amazônica', integrando-a economicamente ao resto do país"¹⁴, e ao capitalismo internacional.

Sob muitos aspectos, a meta da política indigenista do governo Geisel -- segundo o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 19.12.1973) "preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional" (Art. 1º) -- explicitada por seu ministro do Interior, em 1976, continua como meta geral: "Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo presidente Geisel, para que, através de um trabalho concentrado de vários ministérios, daqui a 10 anos possamos reduzir, para 20 mil, os 220 mil índios existentes no Brasil, e para que, daqui a trinta anos, todos eles estejam devidamente integrados na sociedade nacional".¹⁵ Os índios aculturados ou emancipados perderiam o direito à proteção específica de suas terras coletivas.

A partir de 1987, milhares de garimpeiros -- entre 40 e 50 mil -- invadiram as terras dos Yanomami, desorganizaram a economia indígena, desarticularam sua cultura e depredaram o meio ambiente. Poluíram os rios com mercúrio e espalharam doenças e morte. Em dois anos, mais de 1500 Yanomami morreram. Aldeias inteiras desapareceram. Em agosto de 1987, o Governo Federal expulsou os missionários da área que trabalhavam há mais de 20 anos entre os Yanomami, na missão Catrimâni, e as equipes médicas da Comissão pela criação do parque Yanomami (CCPY). Eram as testemunhas que podiam denunciar o genocídio em andamento. Após 15 meses, os missionários conseguiram, graças a uma liminar judicial, retornar à área. Após muito sofrimento do povo Yanomami, e por muita pressão nacional e internacional, o governo federal decidiu demarcar a Área Yanomami, de 9.419.108 hectares (Portaria nº 580, de 15.11.1991). Hoje, as pressões contra essa demarcação são muito fortes, seja através de novas invasões de garimpeiros, seja através da revisão constitucional.

Ser líder indígena nesta época, lutar pela terra, pelo reconhecimento dos direitos, da dignidade e da cidadania é um serviço de alto risco. Muitas lideranças foram assassinadas. Em 15 de julho de 1976, Simão Bororo cai ao lado de Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano, no pátio da aldeia de Meruri. A 26 de dezembro de 1979, Ângelo Pereira Xavier, cacique Pankararé de Brejo do Burgo, no norte da Bahia, é assassinado. A Funai explica a sua morte como "rixa de parentes". A 29 de janeiro de 1980, Ângelo Kretã, líder Kaingang de Mangueirinha, PR, é emboscado, depois de ter recebido ameaças de morte. O órgão tutor assume a explicação oficial do seu assassinato como "acidente automobilístico". A 10 de julho de 1983, o índio Maxakali, Alcides, é assassinado a golpe de facão, por José Rolinha, vaqueiro do fazendeiro Laurindo, quando regressava para sua aldeia, no nordeste de Minas. No dia 25 de novembro de 1983, foi assassinado o líder indígena Guarani, Marçal Tupã-y, na farmácia da aldeia de Campestre (MS), onde trabalhava. Vinte dias antes, Marçal tinha recusado uma oferta de cinco milhões de cruzeiros, que lhe ofereceram para tentar convencer um grupo Kayová (subgrupo Guarani) da Aldeia Piracuí, em Bela Vista, a abandonar a área onde vive. Marçal discursou, em nome dos índios, diante do papa João Paulo II, na noite de 10 de julho de 1980, em Manaus, e comoveu a Nação quando disse:

"Pesamos a Vossa Santidade a nossa miséria, a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão, aquilo que para nós representa a nossa própria vida e a nossa sobrevivência nesse grande Brasil, chamado um país cristão... Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão não têm dado condições para a nossa sobrevivência."¹⁶

Nem todos os setores eclesiais apreciaram o discurso de Marçal. Na Igreja, o desacordo se expressa, muitas vezes, em gestos simbólicos. Ao jantar dos bispos com o papa, que seguiu ao encontro com os líderes indígenas, o então presidente do CIMI, Dom José Gomes, bispo de Chapecó (SC), não foi admitido.

2. Organização

O primeiro intento de sincronizar as múltiplas vozes indígenas e de organizar a sua causa, em nível nacional, foram as Assembléias Indígenas, inicialmente convocadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão de pastoral junto à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A Missão Anchieta foi o palco da primeira destas assembléias de líderes indígenas, em Diamantino (MT), de 17 a 19 de abril de 1974. Participaram do encontro 16 chefes indígenas, representando os povos Apiaká, Kayabi, Tapirapé, Rikbaktsa, Irantxe, Paresi, Nambikwara, Xavante e Bororo.

A Segunda Assembléia Indígena, de 13 a 16 de maio de 1975, convocada pelos próprios índios para a sede da Missão Franciscana do Cururu, no Alto Tapajós, já reuniu 33 líderes, representando 13 diferentes nações indígenas. Dos 3.600 Munduruku que vivem espalhados pela região do Alto Tapajós, cerca de 800 se deslocaram em canoas para o Cururu, acompanharam os trabalhos e participaram das festas. Entre as reivindicações básicas do encontro constam a demarcação das reservas, a

valorização da cultura, a união entre os diferentes povos indígenas e a participação nas decisões da política indigenista do governo.¹⁷ Em 1977 aconteceram assembleias indígenas na Missão Surumú (RR), nas Ruínas de São Miguel (RS), no Seringal Santa Rosa no rio Purus (AM) e na Aldeia Tapirapé, no município de Luciara (MT). A assembleia da Missão Surumú que reuniu 145 lideranças foi, a pedido da Funai, dissolvida pela polícia. As lideranças, porém, continuaram nas respectivas regiões reunidas em pequenas assembleias, e, a partir deste acontecimento, anualmente realizaram sua Assembleia Geral. Foi a partir desta assembleia, aparentemente fracassada, que a diocese de Roraima "fez sua histórica opção preferencial pelos índios".¹⁸

A partir destas assembleias indígenas, índios de diferentes povos e nações, cujos caminhos, historicamente, nunca haviam se cruzado, começaram a reconhecer-se como vítimas do mesmo sistema de dominação, criaram uma consciência comum sobre as causas do seu sofrimento e fizeram ouvir a sua voz diante da sociedade nacional. A sociedade brasileira ouviu esta voz na reconquista da terra dos Guarani e Kaingang de Rio das Cobras (PR), e Nonoai (RS), no início de 1978. Já a Assembleia Indígena de Goiás Velho, em dezembro de 1978, foi uma manifestação nacional dos índios contra o projeto de "emancipação", que visava emancipar as terras indígenas. Além de rejeitar a emancipação do governo Geisel, os líderes presentes em Goiás Velho cobraram do governo o cumprimento do Estatuto do Índio, a Lei 6.001, que determinava para a demarcação de suas terras o prazo de cinco anos. Esse prazo vencera naqueles dias (19-12-1978).

A luta contra a falsa emancipação, do governo Geisel, em 1978, fez surgir e uniu várias entidades em defesa da causa indígena, entre elas, a Associação de Apoio ao Índio (Anai), Grupos de Estudo, Comissões Pró-Índio e o Centro de Trabalho Indigenista.

Durante a Semana do Índio, de 1980, em Campo Grande (MS), no 1º Seminário de Estudos Indigenistas, promovido pela universidade e pelo Estado de Mato Grosso do Sul, com a presença de mais de 60 índios de oito povos diferentes, surgiu a idéia de criar uma "Irmandade Indígena". Esta veio a constituir-se, a 7 de junho do mesmo ano, também em Campo Grande, sob a denominação União das Nações Indígenas (UNI). As dificuldades para organizar e representar os 250 mil índios que habitam hoje este País, e que falam 170 línguas diferentes, são imensas.¹⁹ Desde o início, a política indigenista oficial procurou proibir a organização dos povos indígenas. Estes, por causa da colonização desenvolvimentista sem zonas de refúgio, passaram progressivamente de uma defesa espontânea a uma defesa cada vez mais amplamente organizada.

Toda a década de 80 foi marcada pelo surgimento de inúmeras organizações indígenas.²⁰ Quando a UNI procurava, através de sua coordenação em Brasília, representar os povos indígenas em nível nacional, ocorreu a desarticulação no interior do movimento indígena. Surgiram as questões da representatividade, da legitimidade, do distanciamento das bases, da desvinculação das próprias raízes culturais, das grandes estruturas e projetos e do estrelismo de lideranças.

Em 1986 realizou-se em Itacoatiara (AM) o primeiro curso para lideranças, promovido pela UNI, CIMI e CUT. Os participantes do curso iniciaram as primeiras discussões sobre uma organização indígena da Amazônia que fosse articuladora do movimento indígena de toda a região. Entre 1985 e 1988 surgiram várias organizações locais. Os povos

indígenas conseguiram através de suas organizações e com o apoio de setores pró-índio da sociedade civil, avanços significativos na Constituição Federal do Brasil de 1988.²¹

Com a realização da Primeira Assembléia dos Povos Indígenas da Amazônia, em 1989, nasceu a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Seus principais objetivos estavam voltados à articulação do Movimento Indígena, à organização dos índios nas áreas e regiões e à demarcação das terras. Em pouco tempo a COIAB tornou-se evidência no Brasil e no exterior, porque atuava com o aval de dezenas de organizações locais e regionais que se fortaleciam rapidamente. Em consequência disso surgiram vários atritos entre o movimento nacional, comandado pela UNI, e o movimento da Amazônia, coordenado pela COIAB.

Ao tornar-se uma das referências nacionais e internacionais para as questões indígenas numa região nevrálgica, visada e cobiçada, as atividades da COIAB ampliaram-se cada vez mais e exigiam respostas qualificadas. Seus coordenadores entraram numa verdadeira maratona de viagens, encontros, debates, assembléias e descuidaram alguns princípios fundamentais para o funcionamento da organização (planejamento, avaliação, formação, articulação local, fluxo de informação). Todos estes problemas a COIAB enfrentou com muita seriedade. A nova forma de seu funcionamento, aprovada na Assembléia Geral, de 1994, define três instâncias propositivas, deliberativas e avaliativas. A Assembléia Geral, o Conselho Geral e a Coordenação Executiva. Segundo o CIMI-Norte I, "a COIAB exercerá plenamente suas funções quando for compreendida por todas as lideranças como uma organização ampla e de responsabilidade de todos, pois muitos estão acostumados a confiar a outros as atribuições que são suas, de seus povos, de suas áreas e organizações".

A partir de 1992, em nível nacional, a UNI cedeu lugar ao Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), ligado às bases e organizações regionais existentes. A CAPOIB realizou sua Primeira Assembléia Geral, já com a participação de 203 representantes de 76 povos e 40 organizações, somente em 1995. A síntese das discussões e das propostas está na "Carta dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil", documento final do encontro, de 6 de abril de 1995. Nela o CAPOIB se pronuncia sobre a Reforma Constitucional, a demarcação das terras, a Reforma Agrária, o Estatuto do Índio e o Poder Judiciário. "A sociedade brasileira", conclui a Carta, "possui uma imensa dívida histórica com relação a nós, povos indígenas. (...) Nosso compromisso, enquanto povos e organizações indígenas, articulados no CAPOIB, é o de seguir lutando (...) até o reconhecimento definitivo de nossa dignidade e direitos perante todos os setores da sociedade brasileira."²² Na primeira audiência com o presidente Fernando Henrique Cardoso, no dia 15 de agosto de 1995, o CAPOIB reivindicou a demarcação das terras e a manutenção do Decreto nº 22/1991 que regulamenta o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas.²³

3. Programação

A organização dos povos indígenas encontra sua agenda no interior de seu projeto integral, onde os campos econômico, político e ideológico estão articulados e interrelacionados no interior de culturas milenares. A aspiração dos povos indígenas não é de constituir-se em

novos Estados, mas de alcançar o reconhecimento como "primeiros povoadores destas terras e destes territórios, em virtude do princípio de que 'o primeiro em tempo, é o primeiro em direito'".²⁴

No Simpósio Indolantino-Americano que se realizou de 23 a 27 de outubro de 1995, em Jaltepec, México, as comunidades, os povos e as nações indígenas reivindicaram o direito inalienável de conservar e desenvolver seu próprio sistema jurídico baseado em sua cosmovisão.²⁵ "O princípio fundamental deste sistema jurídico é a harmonia entre os seres humanos y a natureza."²⁶ Por isso apontam para a livre-determinação que não é uma prerrogativa exclusiva dos governos, mas um direito inalienável de todos os povos da terra, e para um pluralismo jurídico no interior dos respectivos estados nacionais e exigem o reconhecimento e respeito dos seus direitos coletivos, históricos e específicos. Esta autonomia permite que as comunidades, povos e nações indígenas aplicam suas próprias instituições, critérios e prioridades em sua organização e em seu desenvolvimento, no seu autogoverno e na atenção à preservação e o desenvolvimento de sua cultura, espiritualidade, atividades econômicas, educação, saúde, autogestão do território, das terras e dos seus recursos. Por isso exigem dos Estados que seus territórios, terras e recursos naturais sejam excluídos de acordos comerciais com particulares ou empresas. "Nossa Terra, como nossa Mãe, não é susceptível de converter-se em propriedade privada, caso contrário, não podemos assegurar o futuro coletivo de nossos povos."²⁷

A COIAB, em sua contribuição para o Simpósio Indolantinoamericano, de 1995, pergunta se "existe alguma possibilidade de pensar a autonomia para o conjunto dos povos indígenas do Brasil?", para depois responder: "Parece-nos que as alternativas existentes em termos de autonomia são estreitamente relacionadas com a capacidade de determinar o rumo do nosso futuro e a possibilidade de mantermos um controle sobre os elementos indispensáveis a sua manutenção.(...) O processo de autonomia passa obrigatoriamente por um processo participativo", "em todos os níveis da organização indígena, principalmente nas aldeias".²⁸ A realidade das aldeias revela que a autonomia não passa apenas pela emancipação da tutela do Estado. Ela exige a "obtenção de condições adequadas de subsistência (...). Melhorar a subsistência significa também uma reformulação das relações econômicas estabelecidas em que quase sempre saímos perdendo".²⁹ Para sair do atrelamento às leis de mercado não basta o território demarcado. As comunidades indígenas precisam, numa economia de reciprocidade, junto com outros setores da sociedade nacional, reconquistar o controle sobre as prioridades da produção, sobre a distribuição dos bens produzidos e o seu consumo.

III. Crítica à prática missionária

Quem estuda os documentos oficiais que a Igreja Católica da América Latina produziu na primeira metade deste século, encontra uma Igreja defensiva, predominantemente jurídica e voltada sobre si mesma. As "Atas e Decretos do Concílio Plenário da América Latina", celebrado em Roma no ano 1899, definem a "civilização" das "tribos que ainda permanecem na infidelidade" como *meta*, para qual servem a "pregação evangélica" e o "estudo das línguas" como *meio*.³⁰ Muitas das

preocupações pastorais repetem praticamente as observações feitas nos primeiros concílios de México e Lima, no século XVI. Já a "Pastoral Collectiva" e as "Resoluções e Estatutos" da Província Ecclesiástica Meridional do Brasil, de 1901, assinada pelos bispos do Rio de Janeiro, de São Paulo, Rio Grande do Sul, Mariana, Petrópolis, Curitiba e Pouso Alegre, mostram uma Igreja que se romaniza a si mesma, sem nenhuma preocupação com os povos indígenas.³¹ A mesma despreocupação reflete as Cartas Pastorais, como aquela que o Episcopado Brasileiro escreveu por ocasião do Centenário da Independência³²; a mesma despreocupação nos 489 cânones do Primeiro Concílio Plenário Brasileiro, celebrado em 1939 no Rio de Janeiro.³³ Mas em cada ano desta época, um povo indígena foi definitivamente exterminado. Na pastoral da Igreja do Brasil, a questão indígena só vai ganhar evidência numa pastoral voltada para a própria realidade e a partir de uma nova articulação latino-americana, sobretudo com os países onde os índios representam um número mais expressivo na população nacional. Também no Primeiro Sínodo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1949 -- e Rio de Janeiro serviu em tempos remotos sempre como modelo para todo o Brasil -- não encontramos mais nenhuma preocupação com os "aborígenes" e "missão" se tornou "missão popular nas paróquias".³⁴ Mesmo na Carta Pastoral "A Igreja ante os problemas atuais", de 1951, assinada por 111 bispos, na qual os prelados já lembram questões como a liberdade e autonomia dos sindicatos, o êxodo rural, a Reforma Agrária e a participação nos lucros das empresas, os povos indígenas e seu extermínio não são contemplados.

Até o início dos anos setenta, a pastoral junto aos povos indígenas, estava predominantemente sob a responsabilidade de ordens religiosas, em sua maioria mais vinculadas a matrizes e diretrizes européias que à realidade brasileira ou latino-americana. Mas também o clero secular e suas paróquias que, às vezes, assumiram alguma responsabilidade na "catequese dos índios", estavam atuando num leito de Procusto de uma Igreja romanizada, introvertida e defensiva, frente aos verdadeiros problemas do povo. Essa situação nos faz entender a declaração dos antropólogos que participaram, de 25 a 30 de janeiro de 1971, em Barbados, do "Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul".³⁵ Segundo os antropólogos, "o conteúdo etnocêntrico da atividade evangelizadora" das missões religiosas está baseada:

- no "seu caráter essencialmente discriminatório originado em uma relação hostil com as culturas indígenas que classifica como pagãs e heréticas";
- na "sua natureza vicarial" e advocatória (paternalista);
- na sua potência econômica que fez as missões se converterem "em uma grande empresa de recolonização e dominação, em conivência com os interesses imperialistas dominantes".

Em virtude desta análise, os antropólogos propõem "acabar com toda atividade missionária" e exigem sua revisão. Os missionários devem:

- "superar o herodianismo intrínseco à atividade catequizadora como mecanismo de colonização, europeização e alienação das populações indígenas;
- respeitar as "culturas indígenas, pondo fim à longa e vergonhosa história de despotismo e intolerância;
- "acabar com a indiferença diante da constante espoliação de que os indígenas são objeto por parte de terceiros";

- "extinguir o espírito suntuário e faraônico das missões (...) que se baseia sempre na exploração do índio";
- "pôr um fim na disputa entre confissões e agências religiosas pelas almas dos indígenas" que "os divide e conduz a lutas internas";
- "suprimir as práticas seculares de ruptura da família indígena pelo internamento das crianças em orfanatos";
- "suspender imediatamente toda prática de deslocamento ou concentração de populações indígenas com fins de catequese ou assimilação".

Por fim, os antropólogos propõem medidas que hoje são amplamente respaldadas na prática pastoral:

- o protagonismo dos povos indígenas na definição de seu destino;
- a autodeterminação: "a libertação das populações indígenas ou é realizada por elas mesmas ou não é libertação";
- a organização indígena panamericana e alianças com grupos oprimidos;
- a assunção da vida indígena como uma das muitas "vias alternativas aos caminhos já transitados pela sociedade nacional".

Não é difícil apontar missões cuja atuação, na época, confirma as denúncias de Barbados, missões que confundiram evangelização com civilização. O missionário e antropólogo Alcionílio Brúzzi Alves da Silva, por exemplo, fala longamente da tarefa civilizatória da missão.

"Em nossas freqüentes excursões de exploração e estudos desde 1947, temos não sem emoção nossa, verificado uma ânsia de civilizar-se por parte daqueles indígenas, ânsia que se traduzia algumas vezes no pedido insistente que ficássemos entre eles."³⁶

A suposta ânsia civilizatória dos índios facilita o trabalho da missão que não consegue desvincular seu projeto específico de evangelização de seu papel de colonização e civilização. O missionário que praticamente toda a sua vida profissional passou nas missões do Rio Negro (AM), afirma sem hesitação:

"Praticamente as Tribos do Uaupés não apresentam religião alguma. E, conseqüentemente estão sob o peso asfixiante de crenças e práticas mágicas. Dispensa provas a vantagem de uma convivência longa (...) com pessoas de alta cultura e elevada religiosidade e moralidade, como os Missionários. E como são de lamentar-se os inconvenientes de contatos só com caboclos, semi-índios, semi-civilizados, marginais da civilização, da moralidade e da religião. (...) Quiçá melhor que o termo Catequese, se deva falar de um Processo Civilizador da Missão Salesiana do Rio Negro (MSRN)."³⁷

O objetivo da passagem pela missão, o missionário descreve assim:

"E voltam entre os seus 'irmãos' com a mente mais esclarecida, um conforto material maior, uma crença no Deus Criador do céu e da terra, Senhor, Juiz e Pai, e uma esperança de uma velhice menos triste, alentada pelas esperanças de uma vida futura feliz e sem termo.

E os anciãos (...) terão a esperança da assistência de um Missionário que nos últimos momentos da vida, mediante a eficácia infinita dos Sacramentos, o faça filho de Deus, enriqueça a sua alma com a graça e lhe abra as portas da bem-aventurança eterna".³⁸

"Porém, os maiores esforços devem ser dirigidos para a geração nova. Para esta a MSRN procurou criar no mais longínquo da selva amazônica um ambiente de civilização, onde, sem atritos, sem violência, o indígena vá assimilando, quase sem o perceber, uma

civilização humana, cristã e brasileira. São os internatos, aos quais a criança, filha de pais indígenas, talvez se tenha apresentado mais nua na alma do que no corpo (...)."39

A missão civilizadora é a missão das "melhores intenções". "Erraram? Pode ser... Mas amaram!", exclama o frei Leonardo Trotta, ao referir-se ao seus confrades mártires de Alto Alegre e o padre geral, perguntado sobre a nota que ele daria aos seus confrades missionários do Maranhão, responde "dez com louvor".40 A missão civilizadora é, além de ser autocomplacente e apologética, também dispendiosa. Obras pesadas fazem parte de seu processo evangelizador.

"Este processo exige despesas de milhões, que são subministrados, em parte, pelas Verbas oficiais e, em parte, pelas doações de instituições eclesiais ou particulares. Exige, porém, muito mais do que isto; exige (...) um espírito de sacrifício que muitas vezes, raia pelo heroísmo, sacrifício que só um intenso amor de Deus, o amor da Pátria e o senso da fraternidade humana podem suscitar e manter."41

A missão civilizadora é articulada com o poder e subserviente a ele. O trinômio "Missão-Índio-FAB" gira em torno do núcleo central da colonização da Amazônia e da civilização dos índios. Ele é uma realidade "em Tupuruquara, Uaupjés, Içana, Taraquá e Iauareté, na rota de quem sobe o rio Negro em direção às fronteiras com a Colômbia. Há seis anos, também em Tiriós (...) onde o frei Angélico (...) juntamente com o frei Cirilo coordenam o processo de civilização do índio tiriós".42 Mais uma vez o padre Aucionílio resume bem a meta daquela proposta missionária:

"Mais de uma feita ouvimos aviadores e visitantes (...) exclamarem quase desiludidos: 'Agora aqui já não há mais índios, já estão todos civilizados!' Não, ainda não chegaram à meta, mas dela já se aproximam aqueles elegantes rapazes e moças do Uaupjés. Estou certo que todos concordarão comigo que esta meta é o ideal, e o processo seguido pela Missão Salesiana do Rio Negro, os está encaminhando para lá."43

A "missão civilizatória" silencia o elemento profético da evangelização e tenta resolver os conflitos na negociação "em alto nível". Por isso, ela ganhou elogios dos governantes e reconhecimento das nunciaturas.44 "O índio brasileiro, neste longínquo rincão de nossa pátria, não poderia ter melhor assistência"45, avalia, em 19 de maio de 1974, o então presidente da FUNAI, general Ismarth de Araújo Oliveira, a Missão do Rio Negro. O mesmo general vincula, um ano mais tarde, em carta enviada ao presidente do CIMI, a entrada de missionários do CIMI em áreas indígenas e o deslocamento dos próprios índios "à prévia e expressa permissão" da presidência da FUNAI.

O tuchaua geral Donato, dos índios Sateré-Maué (AM), que por ocasião da visita do papa João Paulo II, em Manaus (10/11.7.1980), declarou não sofrer perseguição dos políticos denunciados pelos demais líderes, "foi um dos 50 escolhidos para receber a Eucaristia das mãos do papa".46 O tuchaua não falou, na ocasião, da estrada Maués-Itaituba, prevista pelo Projeto Radam, que ia cortar pelo meio a terra de seu povo.47 A missão civilizatória evita os conflitos, coopera com os governos e endossa as explicações oficiais onde assassinatos se tornam "acidentes" e conquistas "encontros de culturas". Ela não foi uma prerrogativa de um ou outro instituto missionário. Existiam nas Américas da época também outras missões que igualmente confirmaram as denúncias dos antropólogos de Barbados. Poderíamos ter falado de missões no Nordeste

e de paróquias, no sul do país, com sua pastoral de "bugres". Hoje, muitos missionários fazem em diálogo com os índios "naturalmente" a autocrítica dos seus institutos. Foi exatamente um padre salesiano que marca as mudanças na pastoral indigenista, o padre Rodolfo Lunkenbein, missionário entre os Bororo. Desde 1973 conselheiro do CIMI, foi assassinado a 15 de julho de 1976, junto com o Bororo Simão Cristino que lhe socorreu, porque defendeu a terra e o direito à vida da nação Bororo.⁴⁸

IV. Mudanças na prática missionária

Por causa da questão da terra e da cultura, o chão das aldeias indígenas é um sismógrafo que registra os mínimos tremores macroestruturais, sejam estes de natureza política, econômica ou religiosa. Mas também os acontecimentos microhistóricos das aldeias, sobretudo em sistemas centralizados, como a Igreja Católica, repercutem nos escritórios curiais longínquos. Basta lembrar que cada índio batizado é não somente registrado nos livros paroquiais, mas também nos relatórios que os bispos enviam previamente às suas visitas *ad limina* para Roma onde, por vezes, os Yanomami profundamente religiosos, porém não-batizados, causam mais espanto que os 4,9% dos eleitores brasileiros que se declaram sem religião.⁴⁹

O Concílio Vaticano II (1962-1965), em Roma, foi um destes acontecimentos macroestruturais no interior da Igreja Católica que repercutiu fortemente nas microestruturas eclesiais. Suas intencões foram lentamente contextualizadas na América Latina em inúmeras conferências e encontros. O Vaticano II e, em seguida, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), em Medellín, ainda não tematizaram a "questão étnica". Trataram, sim, da "promoção da cultura" (*Gaudium et Spes*, 53-59), da "liberdade religiosa" (*Dignitatis Humanae*), do "valor salvífico" das religiões não-cristãs e do "diálogo" com os seguidores de outras religiões (*Nostra Aetate*, 2).⁵⁰ "Diálogo" é a palavra-chave do Vaticano II, como "libertação" se tornou a palavra-chave de Medellín. O papa João XXIII, logo no início do concílio, em sua Carta Encíclica sobre a Paz dos Povos, de 1963, qualificou a descolonização dos povos como um "sinal do tempo", que marca uma nova época.

Neste contexto histórico de diálogo, descolonização e libertação, surgiram uma série de questionamentos em torno da prática missionária junto aos povos indígenas. Não seriam também os povos autóctones deste Continente os parceiros privilegiados de um diálogo religioso? Não interessa também a eles a liberdade religiosa, a libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito a sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação no campo político e religioso?

No espírito de uma leitura autocrítica do trabalho missionário realizaram-se vários encontros missionários na América Latina. O Primeiro Encontro Latino-Americano de Missões, em Melgar (Colômbia), foi convocado pelo Departamento de Missões do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em abril de 1968, portanto quatro meses antes de Medellín. No encontro de Melgar, que reuniu sessenta pessoas, entre missionários, bispos e assessores, menciona-se o diálogo ecumênico e pratica-se o diálogo interdisciplinar com os antropólogos presentes (p. e. G. Reichel-Dalmatoff).

A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, reunida de 26 de agosto a 6 de setembro de 1968, em Medellín (Colômbia), menciona algumas vezes, sem força analítica, "os indígenas".⁵¹ A atenção da Igreja latino-americana, representada em Medellín, é voltada aos pobres e a sua libertação integral. No interior das Igrejas ainda não existia, na época, uma sensibilidade para a especificidade da causa indígena.

O Encontro Episcopal de San Antonio de Los Altos, Venezuela, também convocado pelo Departamento de Missões do Celam, em setembro de 1969, constata que na Igreja "falta muito o conhecimento da realidade das situações missionárias".⁵²

O Encontro Missionário de Xicotepec, em janeiro de 1970, dá impulsos para uma pastoral indígena específica no México. Esta pastoral é articulada pelo Centro Nacional de Ajuda às Missões Indígenas (Cenami), em 1965 assumido pela "Comissão de Bispos para a Pastoral entre os Indígenas" como Secretariado Executivo. Por insistência de alguns bispos descontentos com a linha do Cenami, este, em 1988, é desmembrados da Conferência Episcopal Mexicana, continua porém seu trabalho com o apoio de alguns bispos como associação de direito civil.

O Encontro Ecumênico de Assunção, em março de 1972, com representantes de nove países, já respondendo à Declaração de Barbados I (1971) e sua proposta de uma moratória para a atividade missionária.⁵³ O Documento Final do encontro reconhece que "nossas Igrejas, mais de uma vez, têm sido coniventes ou instrumentalizadas por ideologias e práticas opressoras do homem". Mas erros históricos não anulam a razão de ser da Igreja, que tem a missão de "descobrir a presença de Deus Salvador em todo povo e cultura". Por fim, os missionários reunidos em Assunção se comprometem a abrir espaço para o diálogo e a participação dos próprios índios na pastoral missionária que deverá visar uma "libertação integralmente humana e profundamente cristã".

Também nas diversas regiões do Brasil foram realizados encontros pós-conciliares sobre o rumo da pastoral missionária. Na época, o Secretariado Nacional de Atividades Missionárias (SNAM) da CNBB teve um papel importante na articulação destes encontros missionários. Em outubro de 1967, realizou-se, em Brasília, o Encontro de Pastoral da Desobriga. Os missionários e os índios presentes ao encontro mostraram uma certa insatisfação com essa pastoral de visita e assistencialismo religioso.

Ao trabalho da Pastoral Indigenista, que, por condicionamento histórico, estava vinculado a uma estrutura clerical, progressivamente se integraram os leigos, muitos deles ligados à Operação Anchieta (Opan). A Opan que surgiu, em 1969, no Sul do País, estava originalmente ligada à pastoral da Igreja e animada por um grupo de Jesuítas. Ela prepara e envia voluntários para áreas indígenas. Hoje, a Opan representa uma ONG e seus projetos são autônomos em relação à Igreja.

Em abril de 1972, a CNBB convocou para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista alguns missionários e bispos. 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. Este encontra está na origem do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O CIMI nasceu tarde para influenciar decisivamente o texto do Estatuto do Índio, desde maio de 1970 já em mãos do então Ministro do Interior, general José Costa Calvacanti.⁵⁴

No dia 25 de setembro de 1972, poucos meses depois do surgimento do CIMI, o presidente Médici inaugura os primeiros 1.254 km da Transamazônica (BR-230). Conforme o levantamento da FUNAI, habitavam a região que a Transamazônica deveria atravessar, 4.500 índios, de 29 grupos diferentes. Hoje sabemos que eram cerca de 20 mil.

A posição política do CIMI foi se clareando, na medida em que tomou consciência das verdadeiras intenções da política indigenista do governo: integrar o índio à sociedade nacional e, em consequência disso, destruir a sua especificidade, com ou sem as Missões. O documento-denúncia "Y-Juca-Pirama; o índio: aquele que deve morrer", foi -- na mesma semana em que o Estatuto do Índio saía publicado no Diário Oficial -- uma resposta, de bispos e missionários ligados ao CIMI, diante da política indigenista do governo. Ao lado da denúncia figura o anúncio:

"Nada faremos em colaboração com aqueles que visam 'atrair', 'pacificar' e 'acalmar' os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas". (...) Nosso trabalho não será 'civilizar' os índios". (...) Chegou o momento de anunciar, na esperança, que, aquele que deveria morrer é aquele que deve viver".⁵⁵

A articulação de uma solidariedade mais ampla, que ultrapasse a costumeira solidariedade familiar e/ou tribal dos povos indígenas, poderá ser uma contribuição importante de uma pastoral indigenista que se há de deslocar progressivamente para se tornar pastoral indígena assumida pelos índios.

Na época do AI-5 (13-12-1968), da censura e da repressão, o CIMI foi, muitas vezes, a voz dos sem-voz, por meio das suas denúncias sobre arbitrariedades e violências contra os povos indígenas. A questão dos índios representava, em parte, o sonho de uma libertação mais ampla. Era o lugar onde setores condenados ao silêncio político podiam exprimir o seu desacordo com a ditadura militar.

Na nova caminhada junto aos índios, os missionários perceberam que a questão indígena toca, por causa da terra, na estrutura fundiária do sistema econômico e, por causa do respeito à alteridade e ao protagonismo dos próprios índios, na prática de uma pastoral civilizadora e paternalista. Abruptas substituições e renúncias dos conselheiros do CIMI refletem a luta interna pela "linha" da pastoral indigenista.⁵⁶ No grito pela terra, vindo dos quatro cantos do País, descobriu-se a questão central para a sobrevivência dos índios. Na visão integral dos povos indígenas, a terra não é somente um dado econômico; é um dado sócio-cultural, histórico e religioso. Por isso, a questão da terra foi assumida como uma questão pastoral, que está presente em todas as reuniões do Conselho. Ela ajudou o CIMI a passar de preocupações mais internas à Igreja para preocupações substantivas para a vida dos povos indígenas. Por conseguinte, como questões centrais da nova pastoral indigenista se revelaram as seguintes:

- terra,
- autodeterminação, assembleias de líderes indígenas;
- autonomia e aliança,
- conscientização dos povos indígenas, da sociedade nacional e das Igrejas;
- defesa das culturas e inculturação missionária,
- pastoral indigenista enquanto pastoral de conjunto, específica, integral e global,
- ecumenismo e diálogo religioso,

A vida dos povos indígenas, no interior do estado nacional, passa por articulações políticas. A solidariedade de uma pastoral integral inclui o campo político. Portanto, o CIMI participou das articulações que visavam fortalecer o estatuto dos povos indígenas na carta magna, promulgada em 5 de outubro de 1988. O trabalho nos bastidores do Congresso Nacional fez sentir que o alvo principal dos interesses político-econômicos na causa indígena é hoje a questão da terra e, sobretudo, a questão do subsolo.

A 12 de agosto de 1987, o CIMI junto com a Associação Nacional de Apoio ao Índio-RS (Anai), o Movimento de Justiça e Direitos Humanos e a Operação Anchieta (Opan) entregaram à Assembléia Nacional Constituinte uma "emenda popular" com 44.171 assinaturas.⁵⁷ Em sua proposta, apresentada em audiência pública no dia 29 de abril à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, o CIMI chamou a atenção para a diferença entre o conceito de Nação e o de Estado, defendendo, portanto, a plurinacionalidade do Brasil: "Os membros das Nações Indígenas possuem nacionalidades próprias, distintas entre si e da nacionalidade brasileira, sem prejuízo de sua cidadania brasileira". A "emenda popular" do CIMI, em seu artigo 7º, previa como "bens das Nações Indígenas as terras por elas ocupadas, as riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos fluviais (...)".

Quatro dias antes de entregar sua "emenda popular" à Assembléia Nacional Constituinte, a partir do dia 9 de agosto de 1987, o CIMI foi alvo de uma campanha difamatória do jornal *O Estado de São Paulo*. Entre os dias 9 e 14 de agosto, o jornal "denunciou", na base de documentos inexistentes, cartas falsificadas e diálogos fantasiosos, um suposto complô entre o Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, que na realidade não existe, o CIMI e mineradoras de Malásia. Este complô visaria interesses materiais dos missionários e uma "soberania restrita" do Estado brasileiro sobre os territórios indígenas. No dia 10, 14 e 20 de agosto, o presidente da CNBB, Dom Luciano Mendes de Almeida, repudiou em entrevistas coletivas à imprensa e num debate promovido pela Fundação "Pedroso Horta", no auditório da Comissão de Finanças do Senado, as afirmações de "O Estado" -- repercutidas pelo "latifúndio da comunicação" -- "absolutamente falsas" visando unicamente prejudicar os direitos indígenas na futura Constituição. No dia 17 de setembro, na Comissão Parlamentar de Inquérito, composta de 18 parlamentares, os diretores de "O Estado", Júlio de Mesquita Neto e Oliveira Silva Ferreira, não apresentaram documentos e recorreram a esvasivas, ao silêncio para proteger as fontes de suas "revelações" e ao expediente de afirmar "por indução".

No dia 22 de outubro, o presidente da CPI, o deputado Roberto Cardoso Alves (PMDB-SP), impediu a votação do relatório do senador Ronan Tito (PMDB-MG) que desmonta as denúncias de "O Estado" e afirma: "O relator apresenta, diante da inexistência de base documental idônea, seu parecer conclusivo, sustentando não terem fundamento as denúncias que objetivaram a criação desta CPMI".⁵⁸ Mas, até esta data a campanha do diário paulista já conseguiu, sobretudo na questão da mineração em áreas indígenas, parte dos seus objetivos. Contrariando os avanços obtidos nas primeiras fases de discussão em torno da questão indígena na Assembléia Nacional Constituinte, o "Substitutivo" do relator da Comissão de Sistematização, deputado Bernardo Cabral (PMDB-AM), apresentado dia 19 de setembro de 1987, permite a mineração em terras indígenas por empresas privadas, cassa os direitos políticos específicos

dos índios e restringe as terras por eles ocupadas. No processo posterior da confecção da Constituinte setores pró-índios conseguiram reintroduzir alguns itens básicos descartados no 2º Substitutivo Cabral.⁵⁹

Muitos missionários trazem, destes anos de caminhada, uma experiência de perseguição e resistência. Esta herança imprimiu à pastoral indigenista no Brasil o seu caráter profético. Ajudados pelo CIMI que representa um trabalho coletivo de todas as forças missionárias junto aos povos indígenas, muitas missões iniciaram um doloroso processo de autocritica e mudanças. Outras ficaram para trás. O "Grupo de Barbados" confirmou, mais de duas décadas após a sua primeira declaração, as mudanças ocorridas na ação pastoral, quando declara:

"Reconhecemos a transformação ocorrida na corrente progressista da Igreja Católica que nos últimos 20 anos tem tentado reformular a prática eclesial com base no respeito às religiões indígenas. Todavia, setores majoritários desta instituição continuam exercendo um papel hegemônico que atenta contra os valores e as culturas indígenas."⁶⁰

Até hoje a pastoral indigenista específica -- longe de criar unanimidade nas Igrejas -- permanece um "sinal de contradição". Ainda há setores nas Igrejas que têm dificuldades para mudar seus paradigmas pastorais, sem prioridades e opções claras. Assim os missionários de Alto Alegre (MA) acusaram o CIMI e outros setores eclesiais de consentirem com o "fim da missão" e de serem "completamente insensíveis ao drama de tantas famílias de colonos".⁶¹ Mas os acontecimentos que levaram à expulsão dos colonos e dos próprios capuchinhos da terra dos índios Guajajara (Tenetehara) de Alto Alegre, não significam o fim da missão. É bom lembrar que a missão dos primeiros cristãos começou, depois do martírio de Estêvão, com a expulsão dos helenistas de Jerusalém. Certamente um dia uma geração renovada de missionários capuchinhos, articulados com o projeto histórico dos Guajajara, voltará a Alto Alegre, não como proprietários de terras indígenas, mas como hóspedes livres que, embora críticos a sua própria herança missionária, saberão valorizar na medida certa o sacrifício de vida de seus pioneiros.

Entre as Missões que cresceram, ao assumir a pastoral indigenista como prioridade, poderíamos apontar, como *pars pro toto*, a diocese de Roraima, com mais de 10% de sua população indígena.⁶² Desde 1977, quando a diocese fez a opção pelos índios, defendendo a identidade cultural dos povos indígenas, seus direitos, a demarcação de suas terras e sua organização, os missionários foram alvos de calúnias, acusações, inquéritos policiais, ameaças de morte e expulsões. Em abril de 1993, com a ameaça de morte a Dom Aldo Mongiano divulgada na Rádio Difusora de Boa Vista, segue-se um ato de solidariedade à Igreja de Roraima, com a presença do presidente da CNBB e de sete bispos. Durante todo este período, a Igreja de Roraima sentiu a solidariedade e o apoio da CNBB, de muitas dioceses do Brasil e de entidades e organizações nacionais e internacionais. Graças à pastoral indigenista da diocese e seus aliados, a defesa do povo Yanomami, hoje, não é mais uma questão paroquial, mas internacional. O objetivo desta pastoral, a diocese hoje define, em articulação com o CIMI, assim: apoiar o processo de autonomia dos povos indígenas de Roraima e o nascimento de uma Igreja com rosto indígena, fortalecendo as organizações indígenas e assumindo os desafios da inculturação e do diálogo inter-religioso. Para que este objetivo se torne realidade, ainda há um longo caminho a ser percorrido.

O novo paradigma da pastoral indígena -- uma nova presença discreta e profética ao mesmo tempo; a abertura dos espaços eclesiais reais, infra-estruturais e simbólicos --, também nos outros países latino-americanos, mostra uma outra face das Igrejas nos processos que levam a consolidação dos respectivos projetos históricos dos povos indígenas. Na catedral de Trinidad, na Bolívia, começou no dia 15 de agosto de 1991 uma "Marcha por el territorio y la dignidad", organizada pelos povos do oriente boliviano. 700 pessoas caminharam em 34 dias aproximadamente 700 Km. Irmãs religiosas, leigos e sacerdotes acompanharam a caminhada. Em La Paz, vários bispos receberam os peregrinos exaustos na catedral e se comprometeram, numa celebração eucarística, com os objetivos de sua marcha. Os índios conseguiram Decretos que reconhecem legalmente quatro dos seus territórios na região do Beni.

No Equador, em 8 de junho de 1994, teve início um levante contra a "Lei do Desenvolvimento Agro-pecuário" que prejudicaria as terras comuns dos índios. Através de um bloqueio das estradas e da produção do campo, e com a solidariedade de outros setores, os índios conseguiram parar estruturas essenciais do país. Quando a polícia ameaçou invadir a sede da organização indígena nacional, a Conferência Episcopal Equatoriana ofereceu sua infraestrutura como espaço alternativo, evitando assim a interrupção do movimento. Enfim, a referida "Lei Agrária" foi revogada. A Igreja de Riobamba, com seu atual bispo de Riobamba, Victor Corral, sucessor de Leónidas Proaño, continua ser um referencial importante no processo de livre-determinação dos índios de Equador.

Em Chiapas, numa região do México cujas reservas petrolíferas são estimadas equivalentes aos de Kuwait, cuja população, porém, é uma das mais pobres do país, um grupo que se autodenomina "Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)" chamou a atenção mundial para esta situação. No dia 1. de janeiro de 1994, dia do início do mercado comum entre México, Estados Unidos e Canadá (NAFTA), o EZLN iniciou um levantamento armado pelo reconhecimento de sua autonomia no interior do Estado Mexicano. O movimento, composto por indígenas tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, zoques, mames e não-indígenas, recebeu do mundo inteiro manifestações de solidariedade. A saída política que se atualmente oferece, a partir de uma consulta do próprio EZLN à sociedade nacional, é a transformação do movimento em partido político. Num país com 100 milhões de habitantes, dos quais 20 milhões indígenas -- 8 milhões apenas reconhecem sua origem indígena -- um partido índio parece pouco promissor. Nas negociações entre EZLN e o governo mexicano, setores ligados à Igreja de Chiapas e seu bispo, Dom Samuel Ruíz, se tornaram interlocutores e mediadores indispensáveis. Em todos os países latino-americanos, mesmo em contextos eclesiais mais áridos, há setores -- os justos de Nínive! -- da pastoral indígena, que resgatam, não os povos indígenas, mas o rosto da própria Igreja.

V. Perspectivas

O aperfeiçoamento conceitual da luta indígena e as transformações significativas da pastoral indigenista, geralmente, não foram profundamente articuladas com as raízes culturais daqueles povos aos quais pretendem servir. Prevalecem na luta indígena e indigenista ainda

códigos, linguagens e métodos universais e supostamente transculturais. Mas, a articulação mundial com setores que em suas respectivas sociedades defendem uma perspectiva de mudanças estruturais -- numa solidariedade tão ampla e mundial como o próprio projeto neoliberal -- só faz sentido a partir da identidade local.

Tal perspectiva supõe que os povos indígenas e seus assessores indigenistas não "simplesmente copiam modelos de organização dos sindicatos ou de outros setores populares. A continuidade étnica dos povos indígenas não pode ser entendida somente como controle de territórios. Exige, também, a incorporação das concepções políticas próprias da diversidade de suas culturas"⁶³. O sonho do mundo novo passa -- antes de sua articulação ampla -- pela construção histórica que é sempre uma reconstrução da identidade dos atores sociais e de seus espaços próprios. O trabalho político-pastoral alternativo que visa o protagonismo dos respectivos povos e grupos sociais, precisa ser articulado com sua própria visão do mundo, com seu imaginário e seus paradigmas. Isso exige, inclusive e sobretudo dos próprios índios, novos esforços em todas as áreas das chamadas ciências humanas.

1. Contar, cantar, encenar

Na origem de movimentos libertários encontra-se quase sempre um "mito" que marca sua identidade e codifica sua utopia. Isso pode-se observar tanto em institutos religiosos, como em movimentos políticos. Também os povos indígenas definem sua identidade frente ao mundo dos mortos, inimigos, espíritos e à natureza a partir dos seus mitos. A função desta "história de origem" é contar o que realmente aconteceu e o que vai acontecer. Ao encantamento pelas origens corresponde o encantamento pelo futuro. Ao plantar arroz, o xamã conta a história da origem do arroz. "Recitando o mito de origem, obriga-se o arroz a crescer tão belo, vigoroso e abundante como era quando apareceu pela primeira vez".⁶⁴ Contar a história do fundador e da fundação libera energias vitais para qualquer grupo social. Mas, contar a história de origem significa também sempre reinventá-la.

Hoje, as grandes histórias que reivindicam validade para todos os contextos, perderam sua fascinação e força de mobilização. Por causa de sua insensibilidade frente à alteridade contextual, as chamadas histórias universais são impregnados por uma violência estrutural da centralização e, ao mesmo tempo, tornaram-se desinteressantes. Histórias comoventes precisam ser sócio-historicamente contextualizadas e personalizadas. Jesus foi um grande contador de histórias. Em suas parábolas contextualiza a afirmação geral que o projeto do Reino está no coração do projeto histórico de cada povo e pessoa.

No interior de cada história contextualizada emergem palavras de ordem. Na Revolução Francesa eram "liberdade, igualdade, fraternidade". Entre os povos indígenas, muitas vezes, o nome próprio representa esta palavra-chave que confere identidade e combatividade. Assim "Xavante", por exemplo, significa "povo autêntico", "Mapuche", "gente da terra". Os Guarani resumem seu modo de ser autêntico, verdadeiro e inviolável que inclui a palavra, a canção, a reza e a dança, com *teko katu*. Na Bíblia tem muitas destas palavras criadoras e criativas. "Faça-se a luz!" disse Javé, "e a luz foi feita" (Gn 1,3). E Jesus disse a filha recém-falecida de Jairo, chefe da sinagoga, *talítha kúmi*, que significa "levanta-te", e no

mesmo instante a menina se levantou e andava (Mc 5,41s). Muitas vezes, surge do mito de origem e da palavra de ordem uma canção "que faça acordar os homens e adormecer as crianças" (Drummond de Andrade).

Uma palavra, um mantra, uma sigla ou canção são capazes de criar emoções, sentimentos, movimentos e mudanças na realidade visível e no estado de espírito. Podemos experimentar isso ao ler as seguintes palavras: neoliberalismo, Somoza, Rigoberta Menchu, Zumbi ou São Sepé. De palavras ou nomes que conseguimos contextualizar, saem energias positivas ou negativas que influenciam até as plantas que criamos dentro de casa. De palavras negativas emanam energias negativas. Por conseguinte deve-se questionar siglas negativas como "excluídos", "sem-terra", "sem-teto", "sofredores da rua" enquanto denominador comum de atores sociais. Fazer da negatividade da exclusão o denominador comum de atores sociais, significa insistir na continuidade do fenômeno de sua exclusão. A negatividade verbal reforça a negatividade da situação social. Ela imobiliza por antecipação da desgraça.

Quem serão os "sem-terra" depois de terem conquistado um pedacinho de terra? Pequenos proprietários sem horizonte utópico? Certos "nomes (im-) próprios" precisam ser reformulados. Qual é o núcleo de esperança que faz que os chamados excluídos continuem a luta pela vida, não com o *fim* da inclusão, mas num *processo* permanente por uma vida alternativa? Em vez de chamá-los de "excluídos" -- que sugere o "desejo" limitado da inclusão --, seria melhor positivamente caracterizar seu protagonismo e chamá-los de "povo da esperança", "cobradores da promessa" ou mesmo "Terceiro Sujeito".

Para que as histórias de origem não envelheçam, os povos e grupos sociais fazem encenações periódicas destas histórias, onde se lembram de sua valentia original e de seu destino. Cada encenação ou ritualização significa uma atualização contextualizada das origens que apontam, simbolicamente, para uma saída utópica. Estas encenações podemos observar em todos os grupos sociais que defendem sua causa, sejam políticos, religiosos ou étnicos. Não somente as liturgias propriamente ditas, mas todas as ações pastorais que visam câmbios de comportamentos sociais, necessitam de cenários, a bênção e a reza, a entrega de esmolas e o aconselhamento, o tratamento hospitalar e as comemorações da vida. Cada pedido necessita de um contexto cênico para ser respondido. No interior de um cenário, a cura que não deixa de ser uma libertação, é sempre mais rápida, duradoura e, se preciso for, pode ser repetida. Nos ritos indígenas, as coisas acontecem efetivamente. O rito é a expressão condensada de experiências de transformação e ação das quais as pessoas saem renovadas. "Contar", "cantar", "rezar", "dançar" e "encenar" podem ser instrumentos específicos de uma luta indígena cada vez mais inculturada.

2. Imagens de esperança

Nas relações humanas diárias, a imagem e o gesto têm muito mais força de comunicação e convencimento que o conceito e a palavra. A flor que entregamos a um doente, causa mais efeitos sobre seu estado de saúde que um discurso sobre a virtude teologal da esperança. Na Igreja, a missão representa a rejeição do eclesiocentrismo, a proibição de voltar-se sobre si mesmo, a "proibição do incesto". A "ordem missinária" significa, enquanto "ordem do pai", a lei fundamental da Igreja: "Como o

Pai me enviou, assim também eu vos envio a vós" (Jo 20,21). A transferência do "desejo eclesiocêntrico" *ad extra* para a atividade missionária não está sem perigo. A história colonial nos mostra que o cumprimento da "ordem do pai" não está isento do desejo de compensações pelo poder, de compensar o calor do lar perdido com o calor da guerra santa.

A missão a caminho de libertação tem o cuidado de trilhar igualmente distante da integração do Outro e da identificação com o Outro. Ambos seriam atos incestuosos. Ela fortalece o protagonismo do Outro com imagens contextuais de esperança. A construção da utopia anti, extra ou intra-sistêmica e sua formulação teológica e pastoral passa por linguagens regionais e por imagens contextualizadas de esperança. Trabalhar o imaginário e as representações dos povos indígenas nas respectivas sociedades nacionais com imagens que têm uma conotação de "beleza" e "simpatia" não é "propaganda"; é pedagogia.

Qual é a incidência da imagem sobre a realidade? A imagem faz parte da realidade. O imaginário é uma extensão mental da realidade palpável, muitas vezes confundida com "a realidade". As leis da natureza que serão descobertas no próximo século são tão reais como as que já foram descobertas. As imagens são tão reais como as "coisas". Ambas têm um fator subjetivo, vinculado com a percepção das pessoas. O imaginário pode, como memória, retroagir sobre o passado, como convicção ou desejo influenciar o presente, e, como sonho e utopia, projetar-se sobre o futuro.

Ruiz de Montoya, em sua *Conquista espiritual* (cap. 52) conta a história de um jovem Guarani que se encantou com a morte ao assistir o enterro de algumas crianças enfeitadas com muitas flores. Depois de uma conversa com seu pai onde manifestou seu desejo de também morrer, deitou-se no chão e "lá ficou morto, sem que precedesse qualquer enfermidade". E Montoya conclui: "Não sem bom fundamento dizem os médicos que *imaginatio facit causam* (a imaginação produz a causa)". Se uma imagem pode produzir a enfermidade e até a morte, outra imagem pode produzir saúde e vida. Daí resultam várias possibilidades para o trabalho político-pastoral.

A imagem cria afetos e sentimentos operacionais. A imagem negativa que os cristãos tinham dos judeus facilitou muitos pogroms. O mesmo vale da imagem que os latino-americanos, em geral, têm dos índios. Se não mudarmos a imagem que a sociedade brasileira tem dos povos indígenas, dificilmente mudaremos o quadro da defesa de sua causa. Historicamente, a sociedade brasileira privilegia a imagem do colonizador sobre o colonizado. Nesta visão o índio é preguiçoso, improdutivo, atrasado e infantil.

A libertação dos povos indígenas não só exige a desmontagem da imagem negativa que setores da sociedade civil deles têm, mas também a desmontagem da imagem de onipotência de seus inimigos. Pairei, recentemente, sobre certas decisões da política oficial um ar de fatalidade e "destino". Depois da queda do muro de Berlim, a proposta neoliberal parece sem alternativas. Apesar de todas as informações sobre as injustiças estruturais, as macroestruturas oferecem pouco espaço de intervenção. As alternativas práticas, porém, já estão acontecendo no mundo microestrutural entre os "excluídos". O fato de sua vida fora das estatísticas de trabalho e mercado já é um indicador de uma alternativa em andamento.

Se não mudarmos a imagem da invencibilidade do sistema neoliberal, este sistema, de fato, é invencível. A seriedade das conseqüências que o neoliberalismo causa para amplos setores da sociedade não deve ser confundida com a seriedade que o sistema reivindica para a sua proposta. Cabe uma risada profunda sobre esta "seriedade oficial" para libertar energias alternativas de luta contra ele. Uma maneira de desmontar a imagem fatal do neoliberalismo é expô-lo ao ridículo mostrando as contradições de sua suposta lógica. A mudança do imaginário vigente e a criação de um novo imaginário são processos demorados que inspiram e pressupõem novas avaliações, motivações e comportamentos. Sem a mudança do imaginário é impossível pensar em mudanças persistentes da realidade sócio-política. Mas, quem conhece o imaginário popular sabe quanto é difícil mudar imagens assimiladas pelo subconsciente.

A força e a especificidade do cristianismo está na capacidade de gerar imagens de esperança, de criar símbolos regionais e parábolas contextualizadas. O melhor exemplo é a ressurreição de Jesus. A ressurreição, a rigor, foi a desmontagem da morte pela imagem da vida. E esta imagem de esperança e vida reverteu o quadro de desespero depois da morte de Jesus. A realidade pascal, a imagem da vitória da vida sobre a morte levou cristãos em todas as épocas a partilhar os seus bens e dar a vida pelos outros, nos confins do mundo e no meio de nós.

3. Ética de transformação

O mito, a palavra, a canção, a dança, o cenário e a imagem são "linguagens" contextuais que causam impactos "regionais". A mundialização dos capitais e mercados, na rede das relações neoliberais, reclama, como núcleo de resistência, o aperfeiçoamento de cada mundo específico e, ao mesmo tempo, códigos de compreensão e ação em comum para combater os flagelos transculturais do desemprego e da fome, da violência social e da destruição ecológica. Como articular a força imaginária dos indivíduos e grupos sociais com as grandes causas do gênero humano. Existe um fio condutor ético, portanto, operacional capaz de causar impactos sobre a realidade social como um todo mediante a articulação da esfera privada com a pública, do bem-estar microestrutural com a justiça macroestrutural, da identidade contextual com a responsabilidade universal? Isso não significa pensar na quadratura do círculo?

Formalmente podemos imaginar este fio operacional não como unidade preestabelecida, mas como amarração das partes. Trata-se de uma ética, militante e lúdica, contextual e universalmente articulada ao mesmo tempo, que emerge da história-mito, dos cenários "rituais" e das imagens de transformação. Esta ética situa a luta pela sobrevivência dos povos indígenas no interior das lutas sociais do continente latino-americano, no interior das lutas por um continente economicamente justo, politicamente democrático e socio-culturalmente equitativo, solidário e plural. Mas, este linguajar "clássico" não estaria já obsoleto por nos fazer andar em círculos há tempo percorridos?

De repente, os mestres de suspeita e libertação -- Marx e Freud - e, sobretudo seus alunos escolásticos, eles mesmos se tornaram suspeitos. Em lugar do "complexo de Édipo" que reduz o prazer e o desejo à esfera da sexualidade, talvez o "complexo de Macunaima"

explicaria melhor o "desejo" desta época e suas soluções neuróticas, o desejo e a tentação de ter um lugar de descanso no mundo que para uns representa o fim da história, para outros o paraíso.

A utopia de uma "sociedade sem classe" não teria prometido demais ao pregar a real possibilidade da abolição do desejo pela instauração do "bem supremo" aristotélico em dimensões universais do imperativo categórico kantiano? A felicidade macroestrutural -- o gozo total monitorado pela lei kantiana da ética universal do superego -- está ao lado da pulsão da morte. Todas as promessas de felicidade macroestrutural se tornaram, a partir do quarto ato do espetáculo, tragédia. Tropeçaram, digamos, na ditadura dos felizardos, burgueses ou proletários. A felicidade, a terra-sem-males, a utopia do Reino não estão na satisfação estrutural do desejo, nem na mera administração da infelicidade ou do absurdo, mas na emergência de sentido. O sentido, porém, está vinculado ao *pars pro toto*, à microestrutura da identidade, ao contexto da alteridade, ao hoje e agora. Podemos substituir as grandes utopias por doses homeopáticas de felicidade? Substituir não, mas constituir! Nas unidades infinitamente pequenas está estocada a grande energia de cura. E a homeopatia nos ensina que esta energia é potencializada através do movimento e libertada na partilha.

A ética da articulação dos "pequenos" opõe à lógica da exclusão a lógica da transformação. Se o mundo tecnológico ameaça os lugares de trabalho e se o desemprego é realmente estrutural, então precisamos urgentemente discutir, não a distribuição de esmolas, mas a partilha do trabalho. Se o desemprego gera exclusão, apatia, anomia e criminalidade, o trabalho está relacionado à dignidade humana, portanto, à felicidade. "Trabalho para todos" é o novo imperativo categórico. E isso significa ao mesmo tempo "menos trabalho para todos". Se todos trabalhamos menos nos resta mais tempo para o lazer, a formação e as relações não-trabalhistas.

Trabalho para todos significa para o povo do campo e os povos indígenas "terra para todos", inclusive para as futuras gerações. As lutas pela repartição do trabalho e da terra serão lutas árduas que, através do imaginário e de práticas alternativas nas microestruturas sociais, pretendem mudar o imaginário coletivo vigente, as palavras de ordem e a realidade macrosocial. Só pode vencê-las quem é combativo e criativo, pró-ativo e poético ao mesmo tempo, capaz de captar na vibração da realidade e na brisa do vento a canção de uma nova ordem mundial onde a humanidade como um todo e cada um serão reconhecíveis como imagem de Deus e a terra, como sacramento de vida.

-(CEHILA3;-17-11-95)

1. Este texto que se limita ao Brasil e à ação missionária da Igreja Católica, foi apresentado durante a II Conferência Geral da Comissão de Estudos de História da Igreja da América Latina (CEHILA), no dia 28 de julho de 1995, em São Paulo. Para a Igreja Luterana cf. Roberto E. Zwetsch, *Com as melhores intenções: Trajetórias missionárias luteranas diante do desafio das comunidades indígenas (1960-1990)*. Tese de mestrado, Faculdade N. S. da Assunção, São Paulo, 1993.
2. Cf. um destes cenários descritos por Egydio Schwade, Waimiri-Atroari: A história contemporânea de um povo na Amazônia, in: CEHILA, *História da Igreja na Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 366-392.

3. Esta parte representa a continuação da reflexão iniciada em: A história dos Outros escrita por nós. Apontamentos para uma autocrítica da historiografia do cristianismo. In: Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos Outros*. Ensaios de missiologia, São Paulo, Paulus, 1995, p. 61-90.
4. *Folha de S. Paulo* (17.7.1995), caderno 1, p. 3.
5. O texto integral do Documento Final deste encontro que se realizou de 20 a 25 de junho de 1977, em Manaus, in: P. Suess (org.), *Em defesa dos povos indígenas*. Documentos e legislação, São Paulo, Loyola, 1980, p. 67-72.
6. C. Lévi-Strauss, *História de linçe*, São Paulo, Companhia Das Letras, 1993, p. 10.
7. *Ibid.* 12.
8. Shelton H. Davis, *Vítimas do milagre*. O desenvolvimento e os índios do Brasil, Rio de Janeiro, Zahar, 1978, p. 27. Cf. Darcy Ribeiro, *Culturas e línguas indígenas do Brasil*, in: *Educação e Ciência*, Rio de Janeiro (1957) 1-102.
9. *Folha de S. Paulo* (8.10.1995), caderno 1, p. 18.
10. S. H. Davis, *Vítimas*, p. 28. Para o seguinte cf. p. 29-41.
11. Cf. Matadores dos cinta-largas vão agora a júri, in: *O Estado de S. Paulo* (27.6.1972) 6.
12. Vincent Carelli/Milton Severiano, *Mão branca contra o povo cinza*. Vamos matar este índio? São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 1980, p. 12.
13. Dermi Azevedo, A vida dos Yanomami ameaçada de extermínio, in: *Genocídio do Yanomami: Morte do Brasil*. São Paulo, Comissão pela Criação do Parque Yanomami, 1989, p. 15.
14. *Ibid.* 18.
15. *Ibid.* 19.
16. *Porantim* 3/21 (agosto 1980) 13. Cf. *Porantim* 6/58 (dez. 1983) 6.
17. Cf. *Boletim do CIMI* 20 (abril/maio 1975) 5-7. Cf. a cronologia das primeiras 15 assembléias in: P. Suess, *Em defesa*, p. 156.
18. Instituto Missões Consolata/Região de Roraima, *Pastoral indigenista da diocese de Roraima*. Informe apresentado no encontro continental sobre inculturação da mensagem, Bucaramanga (Colômbia), 3 a 12 de outubro de 1995, p. 3.
19. Cf. Aryon Dall'Igna Rodrigues, *Línguas brasileiras*, Loyola, São Paulo, 1986, p. 18.
20. Cf. CIMI-Norte I, *Movimento Indígena*, Manaus/AM, nov. de 1994, mimeo.
21. Cf. J. Gaiger, *Direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988*, 2ª ed., Brasília, CIMI, 1989. Tb. Assessoria Jurídica/CIMI (org.). *Legislação indigenista brasileira*. Coletânea, São Paulo, Loyola, 1989, p. 15-18.
22. Esta Assembléia realizou-se entre os dias 3 e 7 de abril de 1995, em Luziânia (GO). Cf. *Porantim* 17/173 (abril 1995) 3-7; aqui 6.
23. Cf. *Porantim* 17/177 (agosto 1995) 3.
24. *Declaración de Tlahuitoltepec sobre los derechos fundamentele de las naciones, nacionalidades y pueblos indígenas de Indolatinoamérica* (31.10.1993), Oaxaca, Servicios del Pueblo Mixe, 1993, nº 3, cf. tb. nº 13.
25. Cf. *Simposio Indolatinoamericano*, Segunda Sesión, Derecho indígena y autonomia, 23 a 27 de outubro de 1995, Jaltepec de Candayoc Mixe, Oaxaca, Memória, Servicios del Pueblo Mixe A.C., Naranjos 806, Col Reforma, 68050 Oaxaca, Oax.

26. *Declaración de Tlahuitoltepec*, nº 15.
27. *Declaración de Tlahuitoltepec*, nº 9.
28. COIAB, Direito indígena e autonomia, documento apresentado no *Simposio Indolatinoamericano*, Segunda Sesión, Derecho indígena y autonomía, 1995, mimeo.
29. *Ibd.*
30. *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX. Roma, Tipografía Vaticana, 1906, edição bilingüe (latim/espanhol). Cf. os itens 547s, 619, 627, 770-774.
31. *Pastoral Colectiva dos Senhores Bispos da Província Ecclesiástica Meridional do Brasil, e Resoluções e Estatutos da Primeira Conferência dos Bispos da Província Ecclesiástica do Sul do Brasil*, realizada em S. Paulo, de 3 a 12 de Novembro de 1901, Rio de Janeiro, Typographia Leuzinger, 1902.
32. *Carta Pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fieis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência (1922)*. Rio de Janeiro, Pap. e Typ. Marques Araujo & C., s.d.
33. *Concilium Plenarium Brasiliense*, in urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCCCXXXIX celebratum, Petrópolis, Vozes, 1939.
34. *I Sínodo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro 1949. Cf. art. 454-456.
35. O texto da Declaração do "Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul", in: P. Suess, *Em defesa*, p. 19-26.
36. Alcionílio Brüzzi Alves da Silva, *As tribos do Uapés e a civilização brasileira. O método civilizador salesiano. O Índio tem o direito de ser índio ou de ser civilizado?* Belém (PA), 1978, p. 13.
37. A. B. Alves da Silva, *As tribos do Uapés*, p. 14.
38. A. B. Alves da Silva, *A civilização indígenas do Uaupés*, 2ª ed., Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1977, p. 426.
39. A. B. Alves da Silva, *As tribos do Uapés*, p. 17s.
40. Cf. *Saiam para semear... e já faz cem anos que a semente caiu em terra boa*. Primeiro Centenário 1893-1993 da presença dos capuchinhos lombardos no norte e nordeste do Brasil, Gorle (BG), Ed. Velar spa., 1993, p. 290ss e 5.
41. A. B. Alves da Silva, *As tribos do Uapés*, p. 24.
42. *Revista Esso* 30/3 (1967) 1 e 4.
43. A. B. Alves da Silva, *As tribos do Uapés*, p. 23.
44. Cf. *De Tupan a Cristo*. Jubileu de ouro. Missões Salesianas do Amazonas, 1915-1965. 481 p., s.d.
45. Citado por José Vicente César, Os índios e as Missões (VIII), in: *Atualização Teológica* (julho/agosto 1980) 275.
46. Arcângelo Cerqua, *Clarões de fé no Médio Amazonas*. A prelazia de Parintins no seu jubileu de prata, Manaus, Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 1980, p. 265.
47. Cf. *Porantim* 2/6 (jan. 1979) 14.
48. Cf. Rodolfo Lunkenbein, missionário e mártir, in: P. Suess, *Cálice e cuia*. Crônicas de pastoral e política indigenista, Petrópolis, Vozes, 1985, p. 101-109.
49. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, 1995-1998*. Documentos da CNBB 54, São Paulo, Paulinas, 1995, n. 158.
50. Cf. P. Suess, *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, Petrópolis, Vozes, 1989.