

## Culturas Indígenas e Evangelização<sup>1</sup>

### Pressupostos para uma pastoral inculturada de libertação

Pelo Pe. Paulo Suess, Secretário Executivo do CIMI, Brasília, DF

A questão indígena no Brasil parece muitas vezes uma questão insignificante, um caso perdido e até romântico em torno de 200 mil indivíduos, cuja rendição seria apenas questão de tempo. Entre a «integração quanto antes» da política indigenista oficial e o «isolamento a-histórico» de um certo populismo indigenista, a atuação pastoral vacila entre uma catequese integracionista e um pragmatismo do dia-a-dia, entre um desenvolvimentismo paternalista e uma evangelização libertadora.

A Teologia da Libertação, até agora, pouco refletiu sobre a questão étnica dos povos e nações indígenas. Tal questão foi, como um dado superestrutural, ou esquecida ou subordinada ao conflito das classes sociais. É bem verdade, o antagonismo principal da realidade social ocorre entre as classes (explorados/exploradores) e não entre as raças ou etnias (índio/negro/branco). Num projeto político puramente étnico-racial sempre reaparecem as estratificações sociais. Além disso, os índios tribais com sua economia de subsistência não seriam «elemento revolucionário» para mudar o rumo da história. Mesmo assim, é estranho que, num continente onde a questão étnica determina geralmente a posição social, tão pouco se reflita a condição pré-colombiana e indígena da libertação. A questão indígena não divide a libertação deste continente, mas antes a radicaliza. Por isso, a pastoral indigenista não é um ramo a mais na árvore pastoral da Igreja. Ela é *teologia fundamental* que obriga a redimensionar toda a atuação da Igreja. O que acontece com as minorias de um território nacional ou continente é paradigmático e antecipa profeticamente aquilo que sucederá a toda a nação e ao continente.

O silêncio significativo da teologia repercute nos documentos pastorais da América Latina. As «Conclusões de Medellín» não falam dos cerca de 40 milhões que hoje, em quase 600

---

1. Este texto representa, substancialmente, a palestra proferida no «Encontro sobre Evangelização e Culturas», organizado pela Linha 2 do Plano de Pastoral da CNBB, de 28 a 30-11-80, em Brasília, DF.

grupos lingüísticos, constituem os povos indígenas da Ameríndia. Também Puebla não assumiu com entusiasmo a causa destes povos.<sup>2</sup> No «Índice Analítico Sistemático dos pronunciamentos do Papa no Brasil» nem aparece o verbete «índio»<sup>3</sup> e o que havia de substancial na mensagem papal aos povos indígenas no Brasil, o seu reconhecimento como nações, nas edições oficiais foi expurgado *ad usum Delphini*.<sup>4</sup> Também a «recepção» de mensagens papais é um ato teológico que reflete o «status quaestionis» de uma Igreja local.

A hipoteca histórica do genocídio dos povos indígenas nos obriga a enfocar sua causa, contra toda amnésia oficial, a partir de vários ângulos. Nenhum missionário antropologicamente responsável pode mais balizar sua atuação pastoral exclusivamente num dossiê bíblico-dogmático. Precisa-se, no mínimo, levar em conta as contribuições do historiador, do etnólogo e do sociólogo. Procuramos portanto num diálogo interdisciplinar demarcar o terreno para um amplo consenso de uma atuação da Igreja junto aos povos indígenas.

### I. Perspectiva histórica

Na visão escatológica do Apocalipse de São João, o Povo de Deus é descrito como uma «grande multidão» de todas as «nações, tribos, povos e línguas». A «multidão», culturalmente diversificada, se constituiu «povo» escatológico, existencialmente unido, através da passagem pela «grande aflição» assumida numa referência mística-explicita à paixão de Jesus Cristo. Este, o Cordeiro-Pastor imolado, conduzirá as nações, tribos e povos, o Novo Povo de Deus, «às fontes das águas da vida», onde «Deus enxugará todas as lágrimas de seus olhos» (Ap 7,9.13.14.17).

No pluralismo cultural dos povos, tribos e nações, o cristianismo não encontra outra unidade e identidade senão no seguimento de Jesus Cristo na «via-sacra», no testemunho sofrido, no Amor até as últimas conseqüências (Jo 13,35; 15,13). É o sofrimento que une. As particularidades étnicas e a diversidade cultural convergem no horizonte da solidariedade universal. Ela

2. Puebla faz ligeiras alusões à questão indígena nos § 201, 410, 422, 424, 428, 441 e 1164.

3. Cf. *Comunicado Mensal* da CNBB, n. 334 (julho de '80) 735-804. Também falta o verbete «esperança».

4. *L'Osservatore Romano* (ed. portuguesa), XI/30 (27-07-80), p. 9, reproduziu o discurso real do Papa aos índios na versão mais autêntica. Cf. a sinopse das «versões» no *Boletim do CIMI* n. 69 (jan.-fev. '81).

não permite o antagonismo entre os que sofrem e os que são espectadores do sofrimento, entre os que exploram e os que participam ou permitem a exploração.

O Novo Povo de Deus, a Igreja, não somente suporta os diferentes povos com seus distintos sistemas de adaptação ao meio ambiente, de organização social, com suas línguas e expressões simbólicas diferentes como uma concessão, mas exige esta diversificação, a partir do momento em que o cristianismo saiu ao encontro das nações e dos povos numa missão universal de salvação e libertação. A salvação em Jesus Cristo já não se realiza mais exclusivamente para os judeus ou pelos judeus, mas a partir da experiência religiosa judaica.

Para São Paulo, a sinagoga, onde ele começa sua pregação apostólica, não é um lugar dogmático, mas histórico e comunitário. A pregação evangélica aceita as situações e lugares de cada povo como situações concretas de libertação, que se realiza numa dialética entre continuidade e ruptura histórica. A ruptura não é demolição cultural destes povos e a continuidade não deve ser compreendida como a evolução de processos auto-regulamentados ou previsíveis. A história dos povos é sempre um processo surpreendente e criativo. Também a história da salvação/libertação, da «salvação libertadora»<sup>4a</sup>, não se deixa aprisionar na previsão de esquemas pré-fabricados. A rigor, se cria a Boa Notícia dentro dos povos, a partir dos seus sofrimentos, das suas angústias e das suas esperanças.

A universalização do cristianismo é preparada pela progressiva universalização do judaísmo. A partir da deportação e do Exílio de Israel e de Judá (721/586-538), já não é mais exclusivamente o templo que congrega os judeus. Surgem as sinagogas em Jerusalém e na diáspora. Mais tarde se faz necessário uma tradução da Escritura para os judeus da diáspora de língua grega. Em Alexandria nasce a versão dos Setenta/LXX (285-246). Os autores do NT citam o AT através da tradução dos LXX. Como em toda tradução, acontecem também na versão dos LXX adaptações conceituais acompanhadas de criatividade hermenêutica. «Javê», por exemplo, os LXX traduzem por Kyrios/Senhor. Na versão dos LXX assistimos a todo um processo de helenização do monoteísmo semítico, o que não impediu aos Santos Padres de considerarem essa versão como «inspirada».<sup>5</sup>

4a. Puebla 201.

5. G. Bertram, Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisen in der griechischen Übersetzung der AT, em *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 54. (1936) 153-167.

Quatro séculos mais tarde, Orígenes († 254) coloca ao lado do texto hebraico da Escritura cinco traduções gregas, na sua chamada Hexapla (228-245). À Europa, a Bíblia chegou na versão grega, a partir do segundo século, traduzida em latim. A tradução da Bíblia e do cristianismo era uma necessidade e uma prática da primeira hora do cristianismo. Não dispomos de nenhuma parábola, de nenhuma pergunta ou resposta de Jesus na sua língua aramaica. A diversidade das línguas, dos povos e das suas culturas nunca era considerada como «confusão de Babel», mas como pluralismo constitutivo da Igreja que nasceu a partir de Pentecostes.

Historicamente, a abertura aos povos sofreu restrições através de hegemônias culturais e políticas, que condicionavam e até hoje condicionam a catolicidade da Igreja e do seu trabalho missionário.

O *pensamento grego* e o *império romano* fermentaram e condicionaram o pluralismo cultural da Igreja como mais tarde, e num sentido mais abrangente, a *civilização ocidental* o faria, criando laços de dependência no campo econômico, político e ideológico. O denominador universalizante que o cristianismo encontrou na civilização ocidental se tornou dominador, que condiciona até hoje extremamente sua operacionalidade missionária.

Falar da evangelização nas Américas sempre exige falar da atividade missionária a partir da época colonial. As tarefas assumidas pelo missionário eram a «expansão do Reino», a «implantação da Igreja» e a «conversão do gentio» que, às vezes, foi acelerada com a «espada e vara de ferro». As tarefas missionárias eram ao mesmo tempo tarefas da política colonial: — expansão e segurança das fronteiras (contra Espanha, França, Holanda, Inglaterra); — redução (capelães das «tropas de resgate»), catequese e civilização dos índios (mão-de-obra para a exportação das «drogas do sertão»); — assistência religiosa (moral) e promoção (colégios) para os colonos.

A confusão da catolicidade com o messianismo imperial e português (Vieira!) instrumentalizou o cristianismo como ideologia de conquista sob o imperativo do «abreviamento do tempo» (1Cor 7,29), que justificou atalhos no árduo caminho de criação religiosa dentro de um determinado povo, em benefício de aplicação de sistemas prontos, de sistemas organizacionais,

6. Cf. a carta do Pe. Anchieta ao confrade Diego Laynez, de Roma, datada de 16-04-1563, em São Vicente, onde cita Lc 14,23.

simbólico-culturais e dogmático-éticos. Porém, no campo missionário nenhuma aceleração, nenhum «abreviamento do tempo» lucrou com seus apelos a ações compulsórias, genocidas e etnocidas.

A conversão do gentio como meta foi justificada pela proposta de uma alternativa de vida baseada na exclusividade de uma Boa Notícia. Mas os índios não encontraram «a Vida Boa» nos aldeamentos, como inicialmente chamavam a catequese. As reduções eram campos de destribalização, de trabalho forçado e mercados de mão-de-obra. Os índios aldeados eram índios de várias nações e tribos, portanto já índios genéricos e destribalizados, «tapuio», que foram obrigados a falar a Língua Geral. Os primeiros missionários no Brasil não se opuseram ao princípio da escravidão indígena. Considerou-se o Brasil inviável sem escravos. Os missionários sugeriram melhoramentos legislativos, acompanharam as tropas nas «entradas» e, como árbitros, procuraram passar o maior número de índios cativos para os seus aldeamentos. Um mês antes da sua expulsão da Amazônia, o Pe. Antônio Vieira expõe na Câmara de Belém, a 21 de junho de 1661, o resultado da sua obra missionária. Pelos descimentos e a pacificação missionária se logrou a «quieta e perpétua sujeição, que deles se deseja, crescendo cada dia novas almas à Igreja, e novos vassalos à Coroa». <sup>7</sup> Somente a presença missionária garante, conforme Vieira, a paz com os temidos Nheengaibas de Marajó, a segurança do mar e o comércio aberto ao domínio português.

Com raras exceções, estamos diante de um fracasso missionário, embora se tenham conseguido, isoladamente, alguns objetivos propostos (por exemplo a «conversão» individual do gentio). Até hoje, sempre vieram missionários de «fora» para «converter» os índios. Nas tribos indígenas, também os missionários brasileiros são estrangeiros. A Igreja não conseguiu enraizar-se nos povos indígenas. Na medida em que os índios se destribalizaram ou deixaram de ser índios, se tornaram tapuio, mameluco, caboclo, e se aproximaram dos padrões ocidentais, brancos e de classe média, a Igreja conseguiu infiltrar-se com seu sistema doutrinário, ético e organizacional. <sup>8</sup> Por isso, até hoje persiste exclusivamente uma Pastoral Indigenista, uma Pas-

7. Representação de Antônio Vieira à Câmara de Belém, em B. P. de Berredo, *Annaes Históricos do Estado do Maranhão* n. 1044.

8. Cf. J. Veríssimo, As populações indígenas e mestiças da Amazônia, em *RIHGB*, t. L/2ºfolh. (1887) 295-39. Cf. também Lourenço da Silva Araújo e Amazonas, *Diccionario Topográfico, Histórico, Descriptivo da Comarca do Alto-Amazonas*, Recife 1832, p. 31s.

toral para os índios, e não uma Pastoral Indígena, uma Pastoral dos próprios índios como agentes. Missão e Povos Indígenas viviam num antagonismo intrínseco. Os índios eram a «derrota» das Missões, que por falta de vocações nunca reproduziram seus agentes nos lugares da sua atuação entre os povos indígenas. Em contrapartida, as Missões eram a derrota dos povos indígenas, pois os reduziram e transfiguraram em índios genéricos e cristãos civilizados. A passagem da vida tribal à civilização ocidental é uma intervenção violenta que reduz um possível processo histórico de milhares de anos a menos de uma geração.

## II. Perspectiva etnológica

### 1. Conceitos

Em encontros de agentes de pastoral indigenista e entre os próprios antropólogos muitas vezes surgem discussões sem fim, que têm sua raiz não somente em divergências ideológicas, mas na confusão do vocabulário empregado. Quando a sociedade envolvente chama os índios de «caboclos» e classifica sua língua de «gíria», então é evidente que está atrás disso uma política que quer antecipar verbalmente o processo de aculturação. Para poder sobreviver, os próprios índios adotam muitas vezes esta linguagem ideológica e dizem que são «caboclos» e falam «gíria». Caboclos não ameaçam a sociedade envolvente, porque não são diferentes mas apenas atrasados. A diferença do *outro* ameaça a plausibilidade do «bom senso» dominante. Caboclos, a sociedade envolvente sabe integrar como mão-de-obra na fazenda e como produtor de alimentos para o mercado. Os povos tribais resistem a estas funções de trabalhadores e produtores, que a sociedade lhes quer impor.

Além das divergências ideológicas, missionários e antropólogos utilizam um palavrório flutuante, que dificulta o diálogo. Quem já distingue claramente entre *etnocídio*, que descreve a extinção cultural de um povo, e *genocídio*, que denomina sua extinção física? Na realidade concreta há pouca diferença entre os dois. O etnocídio geralmente é acompanhado por um *genocídio indireto*, que não utiliza metralhadora (como a ação genocida) para acabar com um povo, mas que acaba com ele através de uma guerra bacteriológica (doenças dos civilizados), ecológica (destruição do seu meio-ambiente), tecnológica (introdução de técnicas que criam dependência) e ideológica (etnocentrismo, destruição da sua cosmovisão, da sua moral), enfim, através da

desestruturação cultural que se produz; quando a civilização intervém na organização tribal: na economia, no sistema de liderança e parentesco, na cosmovisão e religião.

Conotação confusa rodeia também o termo «*integração*». Para uns descreve a meta desejável de acabar com a identidade étnica dos povos indígenas. Eles querem o ex-índio, querem a *assimilação* grupal, a fusão dos grupos indígenas na sociedade nacional. O resultado desta integração é o índio que se tornou caboclo no interior ou favelado na periferia das cidades. É a integração da política indigenista oficial, às vezes apoiada em Missões tradicionais, que considera a extinção dos povos indígenas apenas um fator de tempo e fatalmente proclamam que dentro de 50 anos não haverá mais índios no Brasil.

Há antropólogos que descrevem como *integração* o resultado da passagem do *índio específico*, digamos, do Tükuna ou do Guaraní, ao *índio genérico*, «que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional».° Essa integração funciona melhor em países majoritariamente indígenas do que no Brasil, onde apenas neste século mais de sessenta grupos indígenas foram exterminados. O termo «*integração*» é semanticamente poluído e etnocêntrico. A integração se dá sempre naquilo que é meu, na «*nossa*» civilização, no «*nosso*» modo de viver, na «*nossa*» organização social. «*Integração*» se opõe à «*encarnação/inculturação*», que se realiza naquilo que é do *outro*.

Um passo ao encontro desta integração oficial é a *emancipação* dos povos indígenas. Como podemos lutar pela emancipação dos escravos e da mulher, enquanto lutamos pela não-emancipação dos povos indígenas? Os povos indígenas no Brasil vivem no regime de tutela, regulamentada pela Lei n. 6.001, o Estatuto do Índio. O regime tutelar da Lei n. 6.001 garante aos povos indígenas a posse inalienável das suas terras, independente da demarcação. A emancipação dos povos indígenas seria a abolição da proteção específica da Lei n. 6.001, a rigor, seria a emancipação das terras indígenas. O índio emancipado receberia individualmente seu lote de terra e com este se «*integraria*» mais facilmente no regime de propriedade capitalista da sociedade envolvente.

Antes de integrar-se ou não na sociedade nacional, que para os povos tribais representa uma «segunda nacionalidade»,

9. D. Ribeiro, *Os índios e a civilização*, Vozes, Petrópolis 1977, p. 434.



cada indivíduo precisa se integrar no seu próprio povo para não parecer «anormal». Isso acontece entre os índios pela educação tribal. Esse processo de *inculturação* podemos também chamar de *socialização*: familiarizar-se com os valores, costumes e crenças do próprio grupo, que depois constitui sua *identidade étnica e cultural*. A educação, que introduz valores alheios na vida dos povos indígenas através de currículos estereotipados da sociedade nacional, «valores reprodutores de uma ideologia de dominação»<sup>10</sup>, é uma poderosa arma de destruição desta identidade étnica e cultural.

Enquanto *inculturação* descreve o processo de assumir a própria cultura, *aculturação* designa o aprendizado no contato com uma outra cultura. No contato entre grupos de culturas diferentes sempre se produzem mudanças culturais. Há *aculturação intertribal* (intra-sistêmica) — por exemplo entre os diferentes povos indígenas no Alto-Xingu (cultura xinguana) — e *aculturação dos índios com a sociedade nacional* (inter-sistêmica). O processo *aculturativo* entre povos indígenas e a sociedade nacional poderia ter duas direções: a *brasilianização* dos povos indígenas ou a *indigenização* dos brasileiros. Na realidade, o processo de *aculturação* ocorre sempre em favor da cultura dominante. D. Ribeiro chama a *aculturação dos povos indígenas à sociedade nacional*: *transfiguração étnica*, na qual os índios conservam «os elementos da antiga cultura que sejam compatíveis com sua condição de índios integrados, embora não assimilados».<sup>11</sup> R. Cardoso enfoca a situação de contato entre índios e brancos com o termo *fricção interétnica*.<sup>12</sup>

No plano religioso, a *aculturação* como primeiro passo corresponderia a uma encarnação a meio caminho, superficial e etnocêntrica, porque visa — partindo da cultura dominante do missionário — antes de aceitar a cultura do *outro*, sua modificação, «purificação» e adaptação aos próprios padrões culturais do missionário. Em troca disso, o missionário no caminho da *aculturação* faz concessões secundárias e folclóricas, que não afetam seu estilo de vida.

Cada *intervenção missionária*, que quer legitimamente chegar ao anúncio explícito de Jesus Cristo, mexe com a cultura indígena. Daí a grande responsabilidade dos agentes de pastoral

10. Documento final da III Assembléia Geral do CIMI, n. 18 (1979), em Paulo Suess, *Em defesa dos povos indígenas*, Loyola, São Paulo 1980, p. 94.

11. D. Ribeiro, *l. cit.*, 444.

12. R. Cardoso de Oliveira, *O índio e o mundo dos brancos*, Pioneira, São Paulo 1972, p. 17.



que profissionalmente tocam na pedra angular desta cultura, na sua cosmovisão e religião, que representam a amarração de todo o resto do arco social. O missionário, como também o médico, repartindo entre si as tarefas do pajé, representam um fator de racionalização e secularização, porque substituem explicações sobrenaturais e sociais — doença, por exemplo, como castigo de Deus ou vingança do inimigo — por argumentos científicos ou teo-lógicos. A vacina contra a varíola é uma intervenção tanto quanto a pregação de um Deus-Amor contra um Tupã vingativo. Nas condições do avanço e da expansão da sociedade nacional, não achamos mais viável e desejável uma total não-intervenção, como o projeto populista-romântico propõe. Devemos discutir a intervenção responsável. Quem intervém? Como e em benefício de quem intervir? Essa intervenção, em termos teológicos, chamamos tradicionalmente de encarnação.

Na Pastoral Indigenista se fala num sentido idêntico de encarnação e *inculturação*, que descreve a tentativa do missionário de entrar na cultura indígena, de assumir esta cultura como chão, onde a «semente do Verbo» já brota.<sup>13</sup> Há limites de inculturação da parte do missionário: a sua origem étnica e a sua história vivida fora e antes do processo de inculturação. Por isso, o missionário sempre está em vias de inculturação; nunca é inculturado, nunca será índio, e a rigor, nem deve querer se tornar índio. Isso significaria confundir a *solidariedade missionária*, que às vezes vai até a morte, com a *identidade missionária*. Se o missionário perder sua identidade, se torna um caso psiquiátrico.

Mal-entendidos surgem também quando se tem uma visão parcial ou elitista da *cultura*, que a opõe à «barbárie» dos silvícolas. Distinguimos três sistemas em cada cultura, o sistema *adaptativo*, o sistema *associativo* e o sistema *interpretativo*, que na cultura tribal ainda não estão separadamente organizados.

O sistema adaptativo compreende o conjunto de ferramentas e tecnologia com o qual um povo se adapta à natureza para garantir as condições necessárias para sua existência e sobrevivência material.

O sistema associativo compreende as relações estandardizadas entre os indivíduos, sua organização social. Na cultura tribal, este nível sócio-político é organizado pelo parentesco.

O terceiro sistema, o interpretativo ou ideológico, abrange a interpretação das relações dos homens entre si, com a natureza

13. Puebla, n. 400, cita como princípio de encarnação um texto de Santo Irineu: «O que não é assumido, não é redimido».

e com seres superiores, todas as formas de comunicação simbólica como crenças, mitos, linguagem, valores e todas as explicações que justificam um determinado modo de vida e conduta.

Neste sentido abrangente, todo povo tem cultura e todas as manifestações da vida, também dos indivíduos, são culturalmente determinadas.

## 2. Culturas tribais e civilização

Antes de tudo devemos acabar com um mito: não há *uma* cultura indígena como não há *uma* cultura brasileira. «Quase sempre a redução dos fenômenos culturais a uma 'cultura nacional' acaba sendo apenas um instrumento de escamoteamento da realidade, de mascaramento das diferenças de classe, raça e região, de exercício da hegemonia da cultura dominante através do artifício do mito que transforma causas de uma classe em causas coletivas...»<sup>14</sup> Também as culturas indígenas existem somente no plural. A tese do «laboratório racial», que criaria *uma* cultura nacional, é um postulado da ideologia dominante, que por enquanto funciona como retorta da sociedade de classes e do racismo aberto ou camuflado.

Procuramos também evitar de falar em «culturas indígenas do Brasil» ou «do índio brasileiro», expressões etnocêntricas e nacionalistas que não tomam a sério a realidade das Nações Indígenas e o fato de muitas delas extrapolarem as fronteiras do Brasil, como os Guarani, Tükuna, Yanomami e outros. Quando falamos de «culturas indígenas» no Brasil, falamos de *culturas tribais* e não de civilizações indígenas, como os Inca ou Maya, que dominavam grandes partes deste continente antes da chegada dos conquistadores ibéricos.<sup>15</sup> Historicamente situamos as culturas tribais entre os caçadores e coletores paleolíticos (600000 — 100000 a.C.) e as civilizações.

Qual é o essencial, a estrutura comum destas culturas tribais, que as distingue das civilizações ou da civilização ocidental, de onde o missionário vem ao seu encontro?

Na passagem do paleolítico (600000 — 10000 a.C.) para o neolítico (10000 — 3500) desapareceram os caçadores e cole-

14. C. E. Lins da Silva, Indústria cultural e cultura brasileira: pela utilização do conceito de hegemonia cultural, em *Encontros com a Civilização Brasileira*, n. 25 (jul. '80) 178.

15. Não falo, neste texto, dos índios destribalizados que num arco temporal de duas gerações deixarão de ser índios porque perdem, numa sociedade racista onde representam uma «minoria insignificante», a ligação com seu território tribal e a vontade de permanecer como índios.

tores mais ou menos isolados. Com a Revolução Agrícola, que caracteriza o neolítico, surge a cultura tribal, sustentada pela agricultura de subsistência e/ou o pastoreio.<sup>16</sup> Essa cultura tribal soube perfeitamente adaptar-se à floresta tropical, onde até hoje combina a vida na aldeia agrícola não-estratificada com um semi-nomadismo de coletores, caçadores e pescadores e, às vezes, com alguma criação de animais. Das plantas comestíveis, o milho foi domesticado neste continente cerca de cinco mil anos a.C. e o feijão ao redor de quatro mil anos a.C.<sup>17</sup>

A cultura tribal não está necessariamente ligada a técnicas neolíticas da «idade da pedra» (600000 — 3500 a.C.). A vida tribal, que já em tempos paleolíticos surgiu, quando a natureza ofereceu uma certa fartura, pode com técnicas modernas persistir. O que destrói a cultura tribal é todo um conjunto de inovações civilizatórias que criam dependência: a centralização do poder no Estado, a estratificação social que surge com os grandes centros urbanos, que se servem dos camponeses para o fornecimento da alimentação.

A partir de 3500 a.C. nascem as primeiras civilizações, primeiro no Oriente Próximo, depois no vale do rio Indo (2500 a.C.), no vale do rio Amarelo na China (1500 a.C.) e, por volta de 500 a.C., na América Central e no Peru. Já antes da chegada dos conquistadores, as culturas tribais das Américas foram seriamente mutiladas pelos impérios das civilizações indígenas. Isso não ocorreu no território nacional do Brasil de hoje. Os portugueses se encontravam diante de povos tribais, às vezes se dizimando em guerras inter-tribais e facilmente instrumentalizáveis uns contra os outros.<sup>18</sup>

Se afirmamos que os povos tribais ocupam uma posição intermediária entre os caçadores paleolíticos e as civilizações modernas, isso é simplesmente para poder analisar a confrontação e as diferenças entre modos de vida diferentes, sem dizer que necessariamente a cultura tribal caminha para a integração numa das civilizações envolventes. Isso seria cair num darwinismo

---

16. Cf. D. Ribeiro, *O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural*, Vozes, Petrópolis 1978, p. 65s.

17. Cf. B. J. Meggers, *América pré-histórica*, Paz e Terra, Rio 1980, p. 49.

18. Não só nas «entradas» ou nos «descimentos» se jogavam índios contra índios. Até hoje é praxe da FUNAI «pacificar» povos indígenas com índios-funcionários contratados para essa tarefa. Assim, por exemplo, são os Munduruku do Rio Madeira instrumentalizados na atração dos Waimiri-Atroari. Também os funcionários indígenas dentro da própria FUNAI são mais pelegos da política indigenista oficial do que voz autêntica do índio no órgão tutelar.

social e num fatalismo histórico. Não podemos computar a futura organização social dos povos indígenas dentro de um «continuum» calculável. Isso significaria esvaziar o tempo histórico destes povos tribais do seu potencial de criatividade e da sua graça histórica.<sup>19</sup>

A cultura tribal é caracterizada pela não-diferenciação de sistemas autônomos e pela não-estratificação em classes. A estrutura tribal é generalizada. Na ausência de instituições especializadas e autônomas de economia (mercado, empresa), de ordem social e política (associações, estado) e de ideologia (religião, escola, legislação), as tribos mobilizam suas instituições generalizadas de economia de subsistência, parentesco e seus rituais. Na estrutura tribal primitiva não existe um setor econômico independente ou um mecanismo político especializado ou uma ou algumas religiões ou crenças autônomas. As *instituições diferenciadas* das civilizações, na estrutura tribal são apenas *funções diferentes*.

A sociedade tribal não é uma sociedade pluralista, onde poderiam coexistir religiões diferentes ou a religião tribal com o ateísmo. Também não há espaço para a coexistência ou a alternância de modelos econômicos e sócio-políticos diferentes. Contudo, existe uma certa diferenciação, até um certo dualismo, nas tarefas, na noção do tempo e do espaço, que se desdobra na cosmovisão e organização social da tribo. Mas este dualismo tribal é redutível à polaridade e complementaridade dos sexos e, às vezes, das idades; por isso, nunca desemboca num antagonismo de classes ou na coexistência de sistemas paralelos ou alternativos dentro da mesma tribo.<sup>20</sup> Se o Xamã está ligado ao sol, então o cacique representa a lua, como nos Xukuru. Sol e lua se complementam, não se excluem, como também outros pares da estrutura tribal: descer/subir o rio, esquerda/direita, em cima/em baixo, norte/sul, onça/cobra, macho/fêmea, os irmãos mitológicos dos Bororo e dos Tükuna. Esta polaridade é arquetípica e se manifesta na consciência humana e na organização social através da diferenciação de grupos de símbolos opostos ou «metades» de pessoas (irmãos míticos), que formam uma unidade, a totalidade da vida e realidade social.<sup>21</sup>

19. Há quem afirme até que os povos sem-escrita não têm história. Cf. Rüdiger Schott, *Das Geschichtsbewusstsein schriftloser Völker*, em *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 166-205; Bonn.

20. Cf. O. Zerries, *Dualorganisation und Weltbild bei brasilianischen Indianern*, em *Staden-Jahrbuch* 11/12 (1963-64) 61-92, São Paulo.

21. Cf. E. Neumann, *Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit*, in *Eranos-Jahrbuch* XXII (1954) 11-56, Zúrique.

A polaridade tribal, que visa a simbiose, é muito diferente dos antagonismos da nossa sociedade, que pretendem a própria vitória e a derrota do outro. Se a polaridade tribal se tornar antagonismo — isso acontece, por exemplo, na reivindicação da liderança por «metades» opostas — então há cisão na tribo.

A civilização ocidental, que se impôs às culturas tribais e que está em competição com aquelas que restaram, além de admitir sistemas concorrentes, apresenta uma diferenciação e especialização extremamente avançada nos três sistemas culturais, no sistema das relações sociais, no campo econômico e ideológico. O cristianismo, na sua roupagem da civilização ocidental, apresenta esta diferenciação dicotômica nos seus ministérios especializados (padre/leigo), na sua noção de tempo (dia útil/feriado) e na divisão do espaço (lugar profano do trabalho/igreja). Numa sociedade pluralista, uma destas «metades» do campo ideológico pode se tornar quase autônoma e coexistir com «alternativas». O ateísmo, por exemplo, é uma consequência e alternativa extrema da autonomia religiosa desta sociedade pluralista. A rigor, é a brecha da alternativa, é a alternativa do cristianismo que abre também um espaço para o ateísmo no território tribal. Isso vale também para os sub-sistemas, a moral, por exemplo. O cristianismo que substitui a poligamia pela alternativa da monogamia, muitas vezes com isso introduz também uma «alternativa» extrema, a prostituição.

As unidades habitacionais/territoriais constitutivas da estrutura tribal indígena são as malocas, casas comunitárias, onde podem morar entre 20 e 200 (Yanomami) pessoas. As malocas eram sempre objeto da intervenção missionária/civilizatória, que as qualificou como «casas do diabo». Via de regra, a maloca sobreviveu somente longe da presença missionária. Várias malocas formam uma aldeia, diferentes aldeias a subtribo ou a tribo. As famílias, que se reúnem em linhagens, habitam uma maloca; as linhagens locais se reúnem em comunidades de aldeias; as aldeias, com chefia própria e por isso frouxamente interligadas como tribo, formam o povo.

As vezes surgem alianças intertribais, confederações, para enfrentar um inimigo comum. Da história se conhece a «Confederação dos Tamoios», que declarou guerra contra os portugueses e cuja «pacificação» foi obra dos padres Nóbrega e Anchieta. No rio Negro surgiu no século XVIII a «Confederação de Ajuricaba», que reuniu os tuxaua da sua nação Manao com os dos Mayapena para resistir às «tropas de resgate» dos portugueses por quatro anos (1723-27). Em setembro de 1727, a Junta das

Missões declarou oficialmente a morte de Ajuricaba e de outros chefes indígenas e decidiu que os sobreviventes dos Manao e das outras tribos envolvidas na Confederação deviam ser deportados para o Maranhão e vendidos como escravos. Também no amansamento da última confederação, a «Confederação dos Wainiri-Atroari», a Igreja se envolveu na fracassada Missão do Padre Caleri (1968).

As confederações geralmente são alianças temporárias. Não existem instituições públicas (autoridade soberana) que mantenham a coesão das relações intertribais. Até cada esfera, a maloca, a aldeia, a tribo, é um nível de organização de relações sociais que perdem sua força na medida em que se distanciam do grupo familiar da maloca. A força da tribo está na maloca e na aldeia.<sup>22</sup> Diante da civilização mundial e do capitalismo multinacional, também os povos indígenas procuram superar seu «tribalismo» buscando alianças em nível nacional e continental. As Assembléias de Líderes Indígenas, que são um acontecimento da última década, se tornam cada vez mais um instrumento de solidariedade e autodefesa em nível nacional e continental, uma resposta dos índios ao desafio da integração genocida. O processo de solidariedade intertribal está ainda no começo. A coesão mais forte, que por enquanto existe apenas em nível de maloca/aldeia, permite uma divisão de trabalho (por sexo e idade) restrita e com «baixa produtividade». Como economia de subsistência ela é extremamente respeitosa das condições ecológicas e nunca empobrece uma região.

A religião tribal, como a tribo, é organizada em níveis segmentários. Os espíritos têm sua própria hierarquia, começando pelas almas animísticas dos mortos recentes (nível familiar/maloca), depois um nível intermediário de seres ancestrais, que são tutelares do clã ou da linhagem. Acima de tudo o deus supremo, Tupã, que é ligado ao «bem comum» da tribo.

Da mesma forma, o comportamento político e o esquema moral são graduados numa progressão bélica com a distância do núcleo familiar. Um determinado ato praticado contra outra tribo pode ser motivo de mérito e sinal de valentia; quando executado dentro da própria tribo, pode ser considerado como crime. O postulado de uma moral universalista e de uma salvação/libertação integral («todos os homens e o homem todo») são exigências ou propostas de sociedades estatais civilizadas e de religiões messiânicas e universalistas. O que distingue, a rigor,

22. Cf. M. D. Sahlin's, *Sociedades tribais*, Zahar, Rio 1974, p. 30s.

a sociedade tribal da civilização é o surgimento do Estado. Em cada sociedade civilizada, também nas civilizações indígenas, existe uma autoridade pública oficial com serviços especializados, uma autoridade exercendo a soberania sobre um território definido e súditos do soberano, de sua jurisdição e coerção. A propriedade coletiva não é especificamente ligada à cultura tribal, embora sua estrutura familiar e clânica a favoreça. Também nas civilizações, a propriedade coletiva dos meios de produção e das terras é viável.

### III. Tipologia de alternativas na política indigenista

Como ir ao encontro inevitável destas sociedades tribais? Que fazer com essas «ilhas improdutivas», embora ninguém passe fome nelas? Conforme as diferentes opções políticas, variam as perguntas e as respostas. As diferentes opções da política indigenista modificam também radicalmente a atuação missionária. Distinguimos tipologicamente, isso quer dizer, com certa generalização, cinco opções possíveis: a opção nacionalista, a populista, a racista, a classista e a liberacionista.

#### 1. A opção nacionalista

Na maioria dos países das Américas, a política indigenista oficial quer — apesar da sua vinculação multinacional no campo econômico — o índio nacionalizado, o índio panamenho, o índio peruano, o índio brasileiro. O «índio brasileiro» desta política integracionista representa o penúltimo estágio na seguinte escala de desintegração: o «Tükuna no Brasil» (índio com nacionalidade própria), o «Tükuna do Brasil» (já mora na pátria dos outros), o «Tükuna brasileiro» (índio específico «nacionalizado»), «índio brasileiro» (índio genérico sem memória da sua nacionalidade própria) e finalmente, o «brasileiro» com bisavô indígena. Em termos culturais, a linha emancipacionista passa pelos seguintes estágios: Makuxi (índio tribal específico), tapuío (índio puro, destribalizado, genérico), caboclo (= matuto: homem do mato; descendente de índio), civilizado.

O «Estatuto do Índio» afirma que se deve preservar a cultura dos silvícolas e «integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional» (art. 1º). O Estatuto entende cultura como super-estrutura que exclui a organização social e a economia comunitária dos povos indígenas. Na realidade, os



povos indígenas «integrados» desaparecem com seu nome próprio para se reencontrar individualmente na favela ou como «caboclo amazonense», «caipira paulista» ou «sertanejo nordestino».

O pluralismo étnico dos povos indígenas representa um obstáculo à integração nacionalista. A Ideologia de Segurança Nacional, que identifica autoritariamente Estado, Nação e Povo, não quer admitir «povos indígenas» ou «nações indígenas» no território nacional. «A Amazônia só será nessa, quando ela for povoada por brasileiros convictos e não por índios, que não têm nacionalidade... Nós não queremos que a Amazônia seja um aglomeramento de países estrangeiros como a África». <sup>23</sup> Isso contradiz a própria Constituição Brasileira que declara cada pessoa, nascida em território brasileiro, como brasileiro. O que importa no projeto nacionalista baseado no capitalismo multinacional é a produtividade dos indivíduos. Por isso não há a mesma preocupação com «brasileiros convictos» quando se trata das grandes multinacionais e dos seus protagonistas, do norte-americano Daniel Ludwig, por exemplo, cuja Jari Florestal abrange 1.005.258 ha, conforme dados do cadastramento do INCRA.

O projeto nacionalista, subordinado à violência do capitalismo dependente e à coação política do Estado centralizador sobre suas periferias, procura incorporar uma população «externa» ao seu projeto econômico/político na sua faixa periférica. Os povos indígenas passam assim de um território «atrasado» a um país «subdesenvolvido», de um território de subsistência, onde se come cada dia o necessário, a uma zona de fome e miséria. A «integração progressiva e harmoniosa» do «Estatuto do Índio» é cada dia desmentida pela realidade violenta e a «comunhão nacional» é desmentida pelo antagonismo da sociedade de classes.

Instrumentos desta ação etnocida do «indigenismo oficial» são as estradas que atravessam os territórios indígenas, os projetos de «desenvolvimento» que orientam as comunidades indígenas para o mercado e criam novas necessidades e as escolas. O propósito de «preservar a cultura dos silvícolas» do «Estatuto para o Índio» é diariamente desacreditado pelo papel que estas escolas assumem no projeto integracionista. <sup>24</sup> Pouco se distingue do papel que a escola e a educação exercem na

23. L. Protásio, Major-Brigadeiro da FAB, em *A Notícia e a Crítica*, 26-01-80, Manaus.

24. Cf. S. Coelho dos Santos, *Educação e sociedades tribais*, Ed. Movimento, Porto Alegre 1975.

sociedade nacional, onde não cultivam as raízes e as potencialidades do povo, mas antes funcionam como uma repetidora da TV no interior da Amazônia. A prática das escolinhas em áreas indígenas geralmente é repressiva diante dos «dialetos» ou da «gíria» dos índios. A língua exerce um papel estratégico importante na luta pela sobrevivência dos povos indígenas. Ela é uma maneira específica de perceber o mundo e de projetar o seu futuro a partir de sua peculiar e exclusiva percepção e representação da sua identidade como povo.<sup>25</sup> Toda agressão contra uma língua é uma agressão contra um código cultural, seu mundo semântico e um bloqueio das possibilidades de um povo e de seu projeto histórico. Há Missões em áreas indígenas que ensinam nas suas escolas inglês, mas nenhuma língua dos povos, cuja educação «justifica» sua presença.<sup>26</sup>

É importante que a Missão tenha consciência de que no projeto nacionalista ela é procurada e premiada na medida em que se presta como instrumento da política integracionista oficial. Aí ela se torna profeta de maldição que anuncia o fim próximo dos povos indígenas como povos e como índios. As Missões que embarcaram acriticamente numa aliança com o poder, embarcaram num projeto genocida e suicida que as torna joguete da política de extermínio e desnecessárias, depois de ter sua «missão cumprida».

## 2. A opção populista

A opção populista rejeita a integração dos povos indígenas na sociedade nacional e reivindica o direito dos povos autóctones de conservar a sua identidade e autonomia. Os grupos que defendem este projeto são geralmente da pequena burguesia, que «assumem a defesa e os interesses» dos índios, sem fazer uma opção radical por um outro modelo da sociedade envolvente.

25. Nas Constituições dos primeiros jesuítas no Brasil, havia um item que obrigava a voltar para a metrópole o missionário que não aprendesse, dentro de um ano, a língua dos índios com quem trabalhava. Isso contrasta com a praxe missionária atual, no Brasil, onde não se encontra nem uma dúzia de missionários que falem correntemente uma língua indígena. Claro que a língua indígena aprendida pode servir também como instrumento de opressão, acusação esta feita no Encontro Ecumênico Panamazônico de Pastoral Indigenista (18 a 23-11-80, Manaus), quando os próprios índios denunciaram «a atuação desagregadora do Instituto Lingüístico de Verão, em vários países, e da missão «Novas Tribos», na Venezuela». Cf. Documento Final, VI, em *Porantim* III/25 (dez. 80) 15.

26. Cf. B. Meliá, *Educação indígena e alfabetização*, Loyola, São Paulo 1979, p. 44s.

Nestas condições se torna uma opção romântica, que procura reproduzir o sistema autônomo das nações indígenas como ilhas dentro do mar do capitalismo dependente. O núcleo do problema, ou seja, como pode uma economia tribal enfrentar esta maquinaria do capitalismo e da civilização, não consta na sua pauta de propostas, a não ser através da «solução», um isolamento rígido dos povos indígenas. Mas a TV, o avião da FAB e as estradas estão aí. O contato da população envolvente com os 15 ou 20 grupos indígenas que vivem ainda isolados, é previsível. Deve ser assumido sem fatalismo entreguista. Mudanças culturais fazem parte da historicidade dos povos. A civilização que contactou a lua não tardará em contactar os últimos redutos da selva. É romântico querer instalar a longo prazo ao lado do capitalismo dependente regimes alternativos, pré-capitalistas, esquemas originais de desenvolvimento em bolsões deste mesmo capitalismo. O próprio contato dos populistas, seu «ir ao povo», seu encontro com as sociedades tribais, já é uma intervenção da sociedade nacional, já inicia o processo de aculturação. O primeiro contato do comerciante, do missionário, do soldado, do peão, alimenta o desejo dos índios de sair do seu isolamento, começa a despertar curiosidade e a criar novas necessidades, inicia um processo de mudança cultural irreversível. Capitalismo e civilização não dão brecha para combatê-los a partir do ângulo do pequeno burguês que quer burlar toda a realidade histórica. Diante da violência da sociedade nacional para com os povos indígenas, não basta somente falar em autonomia e autodeterminação. Antes de tudo é preciso falar em «alianças de autodefesa», em segurança territorial das nações indígenas como condição prévia da sua sobrevivência. É conhecido que a sociedade tribal é uma sociedade sem classes, que há uma permanente circulação de bens (contra nossa acumulação) e relações horizontais de participação. Os populistas acham que a solução das contradições desta sociedade capitalista/civilizada passa por modelos e padrões tribais e indígenas. A história condenou esta tese tão simpática. Também o capitalismo está fazendo história irreversível. O retorno à solução tribal seria regressão.

No plano cultural/religioso se constata uma certa idealização do universo cultural indígena, que corresponde ao indiferentismo diante daquilo que era uma vez considerado a própria religião e fé. Os sujeitos desta opção participam da deficiência ideológica da sua classe («pequena burguesia»). Procuram superá-la com pragmatismo, com uma política de caso por caso. Sua anemia ideológica/religiosa os distancia de um projeto libertador popular e faz com que os frutos dos seus trabalhos,

se houver, sejam recuperados por outros projetos, ideologicamente mais definidos.

### 3. A opção racista

A opção racista/nativista tem uma importância toda especial por ser a opção dos próprios povos indígenas. Ela surge como resposta frente ao conjunto da civilização ocidental. Esta, com todo o seu aparato ideológico e com sua prática social apoiada nos diferentes sistemas econômicos do mercantilismo escravagista até o capitalismo dependente, não conseguiu liquidar definitivamente o projeto histórico dos povos indígenas, embora tenha conseguido interromper este projeto e erradicar muitos destes povos do mapa etnográfico. Mas os fenômenos étnicos são de longa duração e anteriores à formação das classes sociais, que se acentuam com o surgimento das primeiras cidades.<sup>27</sup> Certamente, os fenômenos étnicos e raciais existirão ainda depois da superação das classes sociais antagônicas. As diferenças étnicas não representam necessariamente contradições numa sociedade.

No Primeiro Congresso de Movimentos Índios Latino-americanos, que se realizou juntamente com o V Congresso Mundial de Índios em Cusco/Peru (27-02 — 03-03-1980), vários movimentos nativos kheswaymara andinos chamaram a atenção da opinião pública. Os mais destacados eram o Movimento Índio Peruano/MIP e o Movimento Tupac Katari/MITKA da Bolívia, tendo as suas bases em países majoritariamente indígenas (Peru: 55%; Bolívia: 69%). Ideologicamente, estes dois grupos criaram um consenso em torno da reconstrução do chamado «Império Incaico» ou seja da construção do Segundo Tawantinsuyo. São antimarxistas, antiocidentais e racistas (projeto de uma sociedade na base populacional incaica), o que lhes garantiu uma certa atenção entre românticos, liberais, terceiristas e a direita.

O próprio Ramiro Reynaga, no Congresso eleito como Presidente do Conselho Regional dos Povos Indígenas da América, advertiu numa Consulta do Conselho Mundial das Igrejas sobre «Classe e Raça nos Textos Escolares» para o perigo do racismo como consequência do esquecimento da questão étnica e racial pela esquerda:

«Se aparece nos Andes uma ideologia índia de 'raça pura' será produto exclusivo de tenaz imposição teórica da 'classe

27. Cf. D. Ribeiro, Etnicidade, indigenato e campesinato, em *Vozes* 73 (1979) 589-602.

pura'. Num território, onde a raça decide a categoria dos salários, escolas, hospitais, igrejas, restaurantes, bairros, cines, cemitérios, profissões, etc. a obstinação de impor o conceito da classe pura criará, por força, uma obstinação para escapar deste extremo». <sup>28</sup>

O projeto do II Tawantinsuyo promete uma alternativa de vida indígena numa visão quase messiânica de uma grande reconciliação cósmica como «única tábua de libertação» para a América e o mundo. Enfaticamente declarou um dos seus idealizadores, o peruano Guillermo Carnero Hoke: «Chegou a hora do índio. Sua causa redentora toca às portas da história». <sup>29</sup>

De quem não se fala neste projeto são os índios não-kheswaymara, os da selva, os índios minoritários dos outros países, nem dos negros e das classes oprimidas em geral. A longo prazo, uma luta contra o racismo, cujas vítimas os povos indígenas foram durante séculos, tem que ser necessariamente pluri-racial. Ao mesmo tempo, ela precisa levar em conta o suporte material, o sistema econômico, que dirige o genocídio das populações indígenas. Atrás do racismo sempre existe uma questão de classe camuflada. Sobre a organização econômica do II Tawantinsuyo nada sabemos além de declarações genéricas, que se trataria de um socialismo indígena. Ora, também um socialismo indígena não tem uma racionalidade própria, desconectada do sistema econômico global.

#### 4. A opção classista

O projeto classista visa a tomada de poder pela «classe oprimida», concretamente pelos operários. Eles são o setor mais organizado que atinge a parte mais vulnerável do «sistema», a produção. O sujeito revolucionário é a classe operária. Por isso certos autores aceitam a tese que a libertação indígena deve passar pela prévia proletarização dos índios — não desejada, mas indispensável.

A violência contra os povos indígenas é uma violência da classe dominante contra um grupo étnico que ainda resiste ao seu lugar social de classe explorada. O projeto classista considera as reivindicações étnicas como reivindicações superestruturais

28. R. Reynaga, *Clase y raza en los Andes*, em *Clase y Raza en los textos escolares*, CELADEC, Lima 1980, p. 84. A consulta se realizou em San José/Costa Rica, de 10 a 14-03-80.

29. Em *Época* 137 (18-12-79), Lima.

que, a rigor, são irrelevantes e subordinadas às reivindicações dos oprimidos em geral.

O inimigo principal deste projeto é o capitalismo dependente com a propriedade privada dos meios de produção. O projeto é revolucionário e visa a tomada do poder por uma classe emergente à qual o capitalismo só oferece exploração econômica, opressão política, marginalização social e alienação cultural.

A religião como fenômeno superestrutural de longa duração é considerada como o ópio, que atrapalha a revolução. A doutrina revolucionária e o Partido assumem o papel da teologia e da Igreja.

Para os povos indígenas, o projeto classista é desagregador, pouco respeitoso da sua cultura e, afinal, integracionista, embora com prefixos ideológicos diferentes da opção nacionalista. O marxismo clássico pretende a libertação sem o árduo caminho da inculturação. Além de ser extremamente sectário, ele deixou muitas questões em aberto diante da nacionalidade de minorias e face às chamadas «sociedades primitivas».<sup>30</sup>

##### 5. A opção liberacionista

A opção liberacionista é a utopia ainda não realizada. Ela se inspira nas outras opções, via negativa ou positiva, e estabelece balizas razoáveis para uma sobrevivência dos povos indígenas. É o projeto que se empenha no desaparecimento das classes antagônicas em função da permanência das etnias e culturas no interior de um projeto de libertação integral.

O obstáculo para a realização deste projeto é o capitalismo dependente e a civilização dominante. A civilização não é obstáculo enquanto civilização, mas como sistema etnocêntrico e hegemônico. O capitalismo é intrinsecamente antagônico à sobrevivência dos povos indígenas.

O sujeito deste projeto de libertação é a classe oprimida e a raça desprezada e marginalizada que se empenham num projeto socialista do *Bem Comum* onde, na medida em que cresce a fraternidade, as classes sociais tendem a desaparecer progressivamente.

A religião tem suma importância na projeção e antecipação da sociedade nova, pretendida por este projeto de libertação

---

30. Cf. J. Pinsky (org.), *Questão nacional e marxismo*, Ed. Brasiliense, São Paulo 1980 e E. Terray, *O marxismo diante das sociedades primitivas*, Graal, Rio 1979, p. 93-166.

## TIPOLOGIA DA POLÍTICA INDIGENISTA

<i>Opção</i>	<i>Projeto</i>	<i>Sujeito</i>	<i>Econômico</i>	<i>Político</i>	<i>Cultural/ Religioso</i>	<i>Obstáculo</i>	<i>Conseqüência/ futuro</i>
1. <i>Nacionalista</i>	— sociedade dominante através do governo militar/civil	— sociedade dependente/multi-nacional	— capitalismo dependente/multi-nacional	— integração — assimilação — «emancipação» — democracia liberal	— aculturação — cultura = folclore — religião = superstição instrumentalizada — Nova Cristandade: Religião = ideologia da classe dominante	— pluralismo dos povos e das nações indígenas — propriedade coletiva de subsistência	— desaparecimento dos povos indígenas — genocídio — etnocídio
2. <i>Populista</i>	— pequena burguesia — estudantes — liberais — «esquerda festiva»	— pequena burguesia — estudantes — liberais — «esquerda festiva»	— dualismo entre capitalismo e economia tribal — reformismo	— isolamento — conservador/progressista — romantismo a-histórico — democracia liberal	— valorização/idealização da religião/cultura — irrelevância da religião/fé do sujeito; sem ideologia coerente	— civilização ocidental — capitalismo do estado nacional	— isolamento na micro-estrutura: a médio e longo prazo etnocídio e/ou genocídio
3. <i>Racista</i>	— povos indígenas majoritários	— povos indígenas majoritários	— socialismo indígena — reformismo	— imperialismo racial — Segundo Tawantinsuyo	— valorização de religião/cultura em função da	— civilização ocidental — dominação «branca»	— império nativista de uma raça dominante



			— tomada do poder por uma raça	hegemonia racial — exclusivismo messiânico	— capitalismo/comunismo	— estratificação, classes, castas — desaparecimento ou sujeição das minorias étnicas
4. <i>Classista</i>	— classe operária/camponeses	— socialismo — coletivismo (capitalismo estatal?)	— tomada do poder pela classe oprimida — não existe uma política indig. — democracia popular	— doutrinação da cultura — uniformização — religião = ópio do povo, substituído pela doutrina revol.	— classe dominante — capitalismo dependente — propriedade privada dos meios de produção	— sociedade sem distinção de classes e raças
5. <i>Liberacionista</i>	— classes e raças oprimidas «o conflito das raças é sempre um conflito de classe camuflado»	— socialismo do Bem Comum	— libertação integral — democracia	— criatividade — religião como fator de libertação integral — espaço para o diálogo e a alteridade	— capitalismo dependente — civilização ocidental/dominante — ditadura/tutela	— desaparecimento das classes sociais — pluralismo étnico

integral. A Pastoral Indigenista como pastoral de inculturação se situa no interior desta opção liberacionista. A razão de ser da inculturação/encarnação do missionário é a libertação/salvação dos povos indígenas.

#### IV. Para uma pastoral inculturada de libertação

##### 1. Encarnação de Jesus Cristo

A encarnação é um mistério central da nossa fé. Deus assumiu na pessoa de Jesus de Nazaré para sempre a natureza humana: «O Verbo se fez carne e habitou entre nós» (Jo 1,14). Jesus de Nazaré, o homem histórico com uma genealogia humana, filho de Maria, é o «enviado do Pai» (Jo 10,36), o filho de Javé. A natureza missionária da Igreja se origina no mistério trinitário «da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o desígnio de Deus Pai». <sup>31</sup> Em Jesus Cristo se concretizou a pedagogia de encarnação e libertação. Ele é, exceto o pecado (Hb 4,15), gente como nós, com uma consciência humana, que adora o Pai e sofre numa distância humana, um homem com sua subjetividade, espontaneidade e liberdade histórica. A consistência humana não diminui a filiação divina; pelo contrário, consistência humana e filiação divina crescem paralela e proporcionalmente.

As controvérsias teológicas dos primeiros séculos do cristianismo eram disputas sobre a encarnação. O Concílio de Calcedônia (451) colocou um ponto final provisório, definindo que o *Logos* divino, que se fez carne, é uma só pessoa em duas naturezas que nesta única pessoa convivem de uma maneira «*inconfundível*» (inconfuse), «*imutável*» (inmutabiliter), «*indivisa*» (indivise) e «*inseparável*» (inseparabiliter). <sup>32</sup>

A tensão entre as duas naturezas de Jesus Cristo, entre o *Logos* pré-existente (Jo 1,14), o Senhor da glória que *desceu* e se esvaziou para assumir a natureza humana, e o Jesus de Nazaré, o servo sofredor de Javé, o profeta messiânico, que *subindo* a Jerusalém foi assumido por Deus — esta tensão atravessa o Novo Testamento do começo até o fim. Este Jesus de Nazaré vive a sua história humana, experimenta o mistério de Deus e a emergência do Reino presente e crescentemente revelado na sua própria pessoa até que ele foi «constituído Filho poderoso de

31. Decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, n. 2.

32. *Denzinger* 301.

Deus pelo Espírito santificador, a partir da ressurreição dos mortos» (Rm 1,4). Ele sela com seu sangue a Nova Aliança, assume com sua morte a causa dos condenados e instaura com a sua ressurreição a nova ordem das bem-aventuranças. Na releitura da Boa Nova, depois da ressurreição, há uma clarividência, que o profeta de Nazaré tinha que subir a Jerusalém «para entrar na sua glória» (Lc 24,25). Essa clarividência posterior não cancela o desespero, o abandono, a dor, enfim, todo o drama humano da morte do profeta messiânico, mas lhe dá uma dimensão transcendente para a nova ordem das coisas.

Atrás de todas as divergências sobre horizontalismo e verticalismo pastoral está a não-conciliação entre a cristologia de descida («Deus se fez homem») e uma cristologia de subida (Jesus de Nazaré assumido como o Cristo), entre a ordem de criação e a salvação, entre encarnação e libertação.

Na encarnação há uma dupla morte, a morte da descida da glória, que leva a um novo nascimento em Nazaré, e a morte da subida a Jerusalém, a morte da libertação, que encaminha à ressurreição e à revelação da glória definitiva. Para o missionário a «descida da glória» significa o despojamento da sua própria cultura e do seu etnocentrismo; a «morte da subida» significa a morte ao lado de um povo que oficialmente é destinado a ser a «vítima do milagre», o holocausto do progresso. Já numa visão pós-pascal, São Paulo une as duas dimensões da morte na Carta aos Filipenses (2,7-9), quando escreve que Jesus, o Cristo, se «esvaziou», se fez obediente até a morte da cruz e que «Deus o exaltou».

A encarnação tem uma função bem concreta na economia da salvação. Ela abre caminho para uma nova dimensão da vida, a humanização e a divinização da vida, onde o homem pode ser homem — contra todas as condições subumanas — e Deus ser Deus — contra todos os deuses falsos, contra todas as formas de idolatria. A encarnação de Jesus de Nazaré visa a libertação integral do homem todo e de todos os homens: dos pobres, dos oprimidos, dos sofredores, dos prisioneiros, dos pecadores. «E por nós, homens, e para nossa libertação, desceu dos céus e se encarnou pelo Espírito Santo».

## 2. Testemunho da vida

A visão teológica de conjunto entre inculturação e libertação, entre encarnação e salvação faz superar o dualismo estéril entre pré-evangelização e evangelização, entre evangelização

específica e libertação, «porque não se pode nunca dissociar o plano da criação do plano da redenção, um e outro a abrangerem as situações bem concretas da injustiça que há de ser combatida e da justiça a ser restaurada».<sup>33</sup> Nem o Evangelho, nem as definições cristológicas de Calcedônia justificam a cisão da vida numa vida religiosa e profana, numa vida terrestre e celeste. As fórmulas dogmáticas, que refletem a polaridade entre o divino e o humano (inconfundível, imutável), mantêm a unidade da vida (indivisa, inseparável), da «vida em abundância». O Bom Pastor, o enviado do Pai e primeiro missionário, resume sua «missão pastoral»: «Eu vim para que tenham vida e vida em abundância» (Jo 10,10).

O Evangelho é Boa Notícia na medida em que afasta ou responde à má notícia que ameaça a vida dos indivíduos e dos povos. O anúncio da «vida em abundância» está intrinsecamente ligado à sobrevivência física. O missionário escuta a «má notícia», a cobiça e invasão das terras indígenas, que atravessam todas as partes do norte ao sul do continente. Ele acompanha os povos indígenas na conquista da sua terra. Ele não os substitui nas suas lutas, mas está presente nelas, porque «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo».<sup>34</sup> Desligar o testemunho da vida e o anúncio da «vida em abundância» da sobrevivência física, seria esvaziar o Evangelho e criar um dualismo pastoral.

A opção pelos povos indígenas em função de sua libertação integral nos força a redimensionar o sentido da salvação. As condições mínimas da vida são condições de sobrevivência. Um povo tribal é extremamente vulnerável a partir do seu território. A questão da *Terra* é o nó para o qual convergem todas as questões da vida dos povos indígenas. A Boa Notícia da salvação, que extrapola a questão da terra, não responde às más notícias. Esta terra nunca foi para os povos indígenas apenas um meio de produção e muito menos um objeto de troca, de lucro ou de acumulação. A terra dos índios é concebida como espaço, tridimensional, chão cultural, referência básica dos seus valores, lugares dos seus mitos, campo da sua história. A terra é a mãe, onde nasceram e repousam seus antepassados. *Terra e Religião*

33. Paulo VI, Exortação apostólica sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo, *Evangelii Nuntiandi*, Roma 1975, n. 31.

34. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no Mundo de Hoje, n. 1.

são a pedra angular e a amarração de todas as questões parciais da sua vida.

Por isso, 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. A solidariedade na questão da terra para com os povos indígenas faz parte da responsabilidade antropológica e credibilidade pastoral do missionário. Todas as intervenções da política indigenista oficial, como a «emancipação», aculturação, civilização, integração, devem ser avaliadas a partir da sua incidência prejudicial sobre estas terras indígenas.

A esta solidariedade e lealdade do missionário para com o «seu» povo — muitas vezes contra a sociedade envolvente — corresponde para dentro da tribo um longo tempo para uma «proclamação silenciosa»<sup>35</sup>, uma «missão calada» num profundo respeito diante de um povo como uma atitude autêntica de evangelização. Presença e escuta são condições da fé (Rm 10,17). O missionário escuta os povos indígenas no seu lugar, na sua maloca, nas suas assembléias.

Este testemunho da vida — primeiro anúncio da Boa Nova — é ao mesmo tempo uma prática social: é uma mudança de «lugar» do missionário. Sua sorte dependerá, a partir desta mudança, da sorte dos povos indígenas. Para o missionário não existe sorte paralela. Ele não veio para propor uma nova teoria, mas uma nova práxis transformadora. A prática transformadora não se refere à transformação da cultura dos índios. Ela se refere antes à transformação global da nossa sociedade, que ameaça a sobrevivência destas culturas e de seus agentes. Esta transformação como condição de simples sobrevivência física dos povos indígenas, é condição prévia do Reino, que sintoniza a fraternidade dos homens com a filiação divina. O Reino não se reduz à sobrevivência física, mas não se realiza independentemente dela.

O testemunho da «vida em abundância» é uma ação de conjunto, uma ação política, socio-econômica, religiosa e cultural. Numa recente entrevista, o Pe. Adalberto Holanda Pereira, SJ, 22 anos trabalhando entre os índios, conta uma «parábola» sobre a atuação cultural de muitos missionários bem intencionados. Eis a história do macaco que 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

35. *Evangelii Nuntiandi*, n. 21.

só pode ser feliz fora da água. Tirou o peixe da água e o jogou no chão para salvá-lo. Quando, depois dos primeiros pulos, o peixe morreu, o macaco disse: «Que falta de sorte! Se tinha que morrer, então ao menos nesta terra boa e não naquela água fria».<sup>36</sup>

Pode-se matar um povo pela integração compulsória do macaco. Mas também o fechamento e a vitrina etnológica levam à morte. O testemunho evangélico nunca destrói um povo. Se destrói, não é evangélico. Na mesma entrevista, o Pe. Adalberto aborda a questão dos internatos indígenas. «Tirar a cultura do índio é o mesmo que matá-lo por dentro. É o que me dizia um índio: 'vocês são muito bons, não falta isso ou aquilo ou aquele outro. Mas nos matam por dentro, porque nos tiram a nossa cultura'».<sup>37</sup> O CIMI declarou no Documento Final da sua última Assembléia em 1979: «De nenhum modo pode-se aceitar práticas de escolarização e internato, que constituem verdadeiros seqüestros físicos e culturais das crianças indígenas». Apesar disso, os internatos em Missões indígenas continuam funcionando. Os relógios eclesiásticos nem sempre são bem sincronizados.

Também uma visão fatalista e entreguista é incompatível com o testemunho da vida. Quem aposta que daqui a uns 50 anos não haverá mais povos indígenas, leva uma mensagem de morte a estes povos. A passagem dos povos indígenas para índios genéricos — nas condições do Brasil onde os índios são «minoridade absoluta» — é a passagem ao cemitério étnico. É importante não fechar os olhos diante das reais ameaças que existem para os povos indígenas. Até agora encontraram sempre um fundo do quintal» do país para onde se refugiaram diante das ameaças da sociedade envolvente. Hoje não existe mais este «fundo do quintal». A guerra pela ocupação dos últimos retalhos do país está capturando os últimos resistentes como subversivos teimosos que estariam atrapalhando o progresso. Nesta situação, os povos indígenas lutam com as costas na parede contra a cobiça institucionalizada das suas terras, que são a última condição da sua sobrevivência. Sem esta terra comunitária não há mais povos tribais, não haverá povo e nação indígena e nem haverá mais índios neste país.

O testemunho da vida não é um empreendimento estático — os índios olhando para a vida dos missionários. É antes «acolhimento», é «comunhão de vida e de destino com os

36. SEDOC 12 (jun. '80) 1198s.

37. *Ibidem*, p. 1202.

demais», é «solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom». <sup>38</sup> O testemunho da «vida em abundância» através da inculturação não teme as últimas conseqüências, o testemunho qualificado no martírio. Se no decorrer da história tantos povos indígenas foram extintos, então não há razão para a Igreja sobrevivente hoje ser triunfalista ou esquecida em apontar ou justificar os erros do passado. Diante do extermínio das nações indígenas, a sobrevivência da Missão é sinal de uma solidariedade muito frouxa que clama por penitência, perdão e conversão. Com que cara o missionário pode sobreviver, se a prática da política indigenista oficial é o genocídio? Apontar os missionários, que no decorrer da história morreram flechados por índios, como mártires, não é lícito. Embora tenham subjetivamente morrido pela sua fé, objetivamente não morreram em defesa dos povos indígenas, mas como invasores nos seus territórios e destruidores das suas culturas. No seguimento do «Verbo que se fez carne» (Jo 1,14), que oferece na eucaristia esta carne como alimento e na cruz como oblação «para a vida do mundo» (Jo 6,51), encarnação como «testemunho da vida» é a mediação dolorosa da libertação, sinal da credibilidade da «Igreja toda evangelizadora e missionária». <sup>39</sup>

### 3. Inculturar para comunicar

A cultura, que é um sistema de produção e reprodução da vida socialmente organizado, é ao mesmo tempo um sistema de comunicação. As relações de troca, as relações econômicas, até os casamentos, podem ser compreendidas como relações de comunicação.

Para que haja comunicação entre diferentes culturas, emissor e receptor de uma mensagem qualquer precisam se valer dos mesmos *sinais* materiais, como gestos, ritos, palavras, desenhos, escrita, e do mesmo *código*, que representa o contexto cultural mais amplo. <sup>40</sup> Espera-se do receptor, que saiba decifrar o código e compreenda a informação, que é a base do sinal. O receptor deve ter em comum com o emissor um repertório de sinais e de significações, que fazem parte de um *Léxico*. Sinais e significações são coordenadas por regras comuns a um determinado povo, pela *Sintaxe* cultural. O mensageiro da Boa Notí-

38. *Evangelii Nuntiandi*, 21.

39. Cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 15.

40. Cf. P. Suess, *Catolicismo Popular no Brasil*, Loyola, São Paulo 1979, p. 127-131.



cia que não se vale dos sinais, do código, do léxico ou da sintaxe dos índios, não pode ser entendido, sua mensagem não vai ser decodificada por eles. O missionário sempre é um homem bilíngüe, um tradutor de uma mensagem que ele recebeu numa determinada cultura e que ele quer fazer passar pelo canal de uma outra cultura. A inculturação é uma exigência da comunicabilidade da mensagem, da palavra, do Verbo.

O missionário não é somente um bilíngüe neutro como o tradutor de uma embaixada. Ele é existencialmente envolvido na mensagem, que ele traduz. Ele não cria apenas relações técnicas ou profissionais com um receptor qualquer. Ele cria relações «passionais», que o fazem não somente aprender uma língua, mas assumir progressivamente a cultura do seu interlocutor e se distanciar da sua própria cultura.<sup>40</sup> Na prática, ele faz uma síntese e uma seleção cultural a partir da sua experiência histórica, que moldou sua identidade. Chamamos isso processo de inculturação, um processo sempre limitado e incompleto.

Às vezes, um missionário se pergunta: «Quando posso honestamente começar com a 'pregação da palavra' e a 'celebração dos sacramentos' junto a um povo recém-contactado?» Pode-se começar quanto antes, desde que «domine» o código cultural do respectivo povo, desde que o missionário não o submeta à circuncisão da civilização ocidental e desde que o próprio povo aceite a atuação missionária no campo religioso. Esta atuação também não deve ser negociada com a defesa da terra, de forma que o batismo ou a catequese dos índios se tornaria o dizimo com que pagariam a atuação do missionário no campo social e na defesa do seu território. Os dez missionários, que hoje falam corretamente uma língua indígena no Brasil, não refletem um entusiasmo inculturativo muito grande da Igreja missionária. De fato, há pouca comunicação da Igreja local com os seus territórios indígenas. Em geral, os poucos missionários inculturados ainda são marginalizados pelos vigários da sua própria Congregação ou diocese e precisam justificar a sua «perda de tempo com estes poucos índios». Diante do corre-corre dos desenvolvimentistas da sua Ordem e das exigências específicas da encarnação, às vezes, são até considerados preguiçosos e relaxados no cumprimento das suas obrigações religiosas.

40) a. Cf. Puebla 400, que cita Santo Irineu: «O que não é assumido não é redimido».

«... Mas a inculturação do missionário é a radicalização dos seus votos religiosos, uma opção, muitas vezes, contra o rigorismo legal e pela radicalidade evangélica. Num primeiro tempo, o despojamento progressivo da própria cultura é uma opção pela pobreza radical, desdobrando assim «a missão do próprio Cristo, enviado a evangelizar os pobres. Eis por que a Igreja impelida pelo Espírito de Cristo deve trilhar a mesma senda de Cristo, isto é, o caminho da pobreza, da obediência, do serviço e da imolação de si até a morte...»<sup>41</sup> É uma renúncia às obras da Missão e aos objetos da civilização. Os objetos necessários e as obras úteis para viver alegremente, os índios indicarão. Nas culturas tribais são poucos os objetos materiais: No Parque Xingu, por exemplo, variam entre 80 e 100 os objetos de cultura material, menos do que uma prateleira do Supermercado oferece. Para o missionário, o despojamento dos «seus objetos culturais», da plausibilidade e lógica da sua cultura, é uma exigência da inculturação, um pressuposto da comunicabilidade do Verbo.

A inculturação exige a obediência ao chefe de uma tribo. A castidade celibatária é menos compreendida pelos índios. Talvez isso a torna mais dolorosa. Sem entrar na discussão sobre a oportunidade ou não do celibato, este limite de inculturação poderia ser um incentivo a mais, avançar na criação de uma Igreja indígena. O missionário, que se casaria com uma índia, nunca seria pai de índios, seria apenas pai de «mamelucos», «cafuzos» ou «caboclos», afinal, um fator de mestiçagem e desarticulação racial. A finalidade da inculturação não é o missionário se tornar índio, mas permitir o nascimento de uma Igreja indígena.

Através do profundo conhecimento da cultura de um povo se criam condições de distinguir entre *desmontagem cultural*, *apropriação folclórica* e *tradução inculturativa*. Na prática missionária verificam-se ainda as três atitudes. As primeiras duas procuram rapidamente incorporar algumas peças da cultura indígena na cultura do missionário e condenar outras, sem profundo conhecimento. Às vezes se fala bem cedo de «purificações» da cultura do *Outro*, onde se trata apenas de padrões de comportamento diferente da cultura ocidental e que não têm nada a ver com a opção de fé do missionário, essa fé que se pode autenticamente viver através da religião e cultura dos índios.

«O caminho ordinário de salvação são as religiões não-cristãs», diz Karl Rahner. Nenhuma cultura é perfeita. Nenhuma

41. *Ad Gentes*, 5.

cultura é um «absoluto histórico». Todas elas são mediações históricas em busca de uma comunicação sempre melhor. O meio, a mediação não é determinante para a identidade da mensagem. O missionário aplica a tese do provisório e da imperfeição cultural, antes na sua própria cultura.

#### 4. *Díálogo ecumênico e indigenização da Igreja*

Na sua recente viagem à África, João Paulo II postulou a «africanização» da Igreja. É justo, portanto, cobrar da Igreja sua «indigenização» nas Américas. Uma Instrução da Propaganda Fide do século XVII já fala com muito respeito diante dos povos recém-contactados:

«Não vos empenheis por nada, não adianteis nenhum argumento para convencer estes povos a mudar seus ritos, seus usos e seus costumes a não ser que sejam evidentemente contrários à religião e à moral (...) Não introduzais neles nossos países, mas a fé, esta fé que não rejeita nem ofende os ritos e os costumes de nenhum povo, desde que não sejam detestáveis, mas que muito ao contrário deseja que sejam conservados e protegidos».<sup>42</sup>

A prática missionária na chamada América Latina — o texto é do contexto asiático, do tempo do Pe. Antônio Vieira em Belém — era bem diferente. Depois de quase cinco séculos de atividades missionárias em territórios indígenas estamos ainda no começo. Onde está a Igreja índia? Enquanto o missionário é substituído por outro missionário, a Igreja não nasceu. Por que não nasceu ainda essa Igreja índia, mesmo depois de tantos sacrifícios da parte dos missionários e das Missões? Ignorância? Traição? Omissão? Incompatibilidade?

Historicamente, ao testemunho da vida foi logo superposta a pregação catequética, que não respeitou o ritmo próprio dos povos. Os missionários reuniram diversas tribos num aldeamento para poder eficazmente catequizá-los. Mas os índios dos aldeamentos já eram tapuios, destribalizados, étnica e culturalmente entregues à morte. Os Guarani, que sobreviveram até hoje, não são os Guarani das Reduções jesuíticas. Os Kayapó de hoje não são descendentes dos Kayapó que Frei Gil O. P., no começo do século, reuniu na fundação de Conceição de Araguaia.

<sup>42</sup>. Instrução da S. Congregação para a Propagação da Fé, 1659, em *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, Roma 1907, 2ª ed.

É uma constante histórica, os índios aldeados pelas Missões não sobreviveram etnicamente mais de quatro gerações.

No seu começo, a Missão se aliou à conquista militar, que sem ela não teria sido possível. Portugal, na época da conquista com um milhão de habitantes, não teria tido condições para enfrentar cinco milhões de índios — além dos «compromissos» em outros países — e ainda importar nos próximos três séculos seis milhões de negros da África, se esta conquista não tivesse sido acompanhada por uma ideologia militante, que era o cimento ideológico do imperialismo português. A conquista da terra e a propagação da fé eram consideradas como *uma* obra messiânica. A «conquista» espiritual queria ganhar almas numa «batalha» pela fé para a «vitória» da Santa Cruz e a «glória» de Deus. O messianismo (Sebastianismo!) português instrumentalizou todo um vocabulário militar para caracterizar a tarefa missionária.

A conquista espiritual, em consonância com a conquista militar, queria ganhar o maior número possível de almas. A universalidade ou catolicidade da Igreja era compreendida como universalidade numérica e territorial. A magia do «maior número possível» cria proselitismo e sacramentalismo individual. No fundo havia um etnocentrismo anti-evangélico, que despreza o *Outro* como «tábula rasa» ou como «terreno baldio» e impõe seu mundo como o melhor e se nega ao diálogo. Há ainda muitas lições da história missionária a decifrar para a atuação da Igreja junto aos povos indígenas.

A monocultura eclesiástica de uma Igreja romanizada contradiz muitas declarações de boa vontade sobre a equidistância da Igreja diante das diferentes culturas. A Igreja indígena mostraria de fato que o cristianismo não se identifica com uma cultura, mas que ele se serve dos canais culturais disponíveis. É um direito e uma promessa, que os missionários devem cobrar:

«O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização, não se identificam por certo com a cultura e são independentes em relação a todas as culturas. E no entanto, o Reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos da cultura e das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar a todas sem se escravizar a nenhuma delas».<sup>43</sup>

43. *Evangelii Nuntiandi*, 20.

Uma Igreja acima das culturas seria uma Igreja desencarnada. Uma Igreja ligada a uma só cultura é uma Igreja etnocêntrica, autoritária e etnocida. A missão «ad gentes» preserva a Igreja do narcisismo, do fechamento sobre si mesma e também do autoritarismo do «dono da verdade». A proclamação do Evangelho é uma proposta, nunca uma imposição. A própria estrutura da fé é uma estrutura de diálogo, de escuta e resposta:

«Está pois em plena consonância com a índole da fé, que em matéria religiosa se exclua qualquer gênero de coação da parte dos homens. Donde se infere que um regime de liberdade religiosa contribui não pouco para favorecer aquele estado de coisas em que os homens podem ser convidados desembaraçadamente para a fé cristã, podem abraçá-la por própria determinação e professá-la ativamente em toda a trama da vida».<sup>44</sup>

O missionário se relaciona com os povos indígenas «mediante um diálogo cheio de sinceridade e paciência».<sup>45</sup> O diálogo inspirado pelo Evangelho não admite coação, nem conquista militar ou proselitismo. O Vaticano II não colocou a «Declaração sobre a Liberdade Religiosa» como um apêndice dentro do «Decreto 'Unitatis Redintegratio' sobre o Ecumenismo» como inicialmente era previsto. A liberdade religiosa não é apenas uma exigência para católicos minoritários em países protestantes ou comunistas, mas direito também a ser concedido pelos cristãos dos «países católicos» a minorias religiosas, é um «direito humano» conforme a «Declaração 'Dignitatis Humanae' sobre a Liberdade Religiosa»: «Os homens devem ser imunes da coação (...) de tal sorte que em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela...»<sup>46</sup> A questão indígena deve ser muito mais enfocada a partir do «diálogo religioso» do que a partir do imperativo missionário convencional.

A liberdade religiosa não é apenas um direito individual. É um direito do grupo e dos grupos religiosos, da comunidade religiosa. A este direito corresponde o plano de Deus salvar os homens não como indivíduos isolados, mas como povo.<sup>47</sup> São povos, são nações indígenas e não apenas «índios», que os missionários se propuseram salvar da extinção. Se o nascimento do cristianismo aconteceu numa religião tribal, por que rejeitar o diálogo à religião tribal dos povos indígenas? Diálogo este

44. Declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a Liberdade Religiosa, n. 11.

45. *Ad Gentes*, 11.

46. *Dignitatis Humanae*, 2.

47. Cf. *Dignitatis Humanae*, 4 e *Gaudium et Spes*, 9.

que não negamos ao budista, nem ao ateu? No diálogo ecumênico deve haver dois eixos. Primeiro, ele é uma exigência interna de um cristianismo, dividido e atuante como divisor em terras indígenas. Segundo, ele seria também uma reparação histórica, que respeitasse as religiões e o pluralismo cultural dos povos indígenas, não admitindo mais a analogia entre tecnologia tribal primitiva e religião.

A indigenização da Igreja, uma exigência da sua catolicidade, é a condição do seu nascimento («implantação») em território indígena. O «diálogo ecumênico» lançará luz sobre o ritmo e a necessidade desta indigenização.

### 5. Etapas de evangelização

Na evangelização dos povos não se pode pré-estabelecer cronogramas ou prazos fixos. No entanto, há uma caminhada com sua lógica interna, há continuidade e ruptura. A evangelização dos povos se desenvolve dentro destas balizas de graça surpreendente e etapas previsíveis.

O missionário vai a um determinado povo para regar as sementes do Verbo encontradas. Não podemos imaginar que Jesus, passando por uma tribo, ia desmontar a maloca, colocar as pessoas em casas individuais numa linha reta ou destruir a aldeia. Jesus desmontou antes o «templo» e a mentalidade, que ele representava, a «prática da Lei» e a moral oficial da classe religiosa dominante dos fariseus. A evangelização dos povos indígenas é estritamente ligada a uma interpelação da sociedade dominante dentro de um processo de libertação integral. A «missão» ou incomoda a sociedade envolvente ou se coloca a seu serviço continuando a «pacificação», «redução» ou, como o Pe. Vieira disse, «sujeição» dos índios. Não há denominador comum entre o latifúndio e os povos indígenas, porque não há reconciliação interclassista. Reconciliação, por conseguinte, significa: desfazer a acumulação, redistribuir as terras e a renda, ou, como Puebla diz, promover a *Comunhão* e a *Participação*, fazer voltar a «propriedade alienada» aos seus donos originais (Lv 25,8-11).

Depois da *Renúncia* dos seus padrões culturais e privilégios da sua classe e, às vezes, antes do *Anúncio* explícito do nome de Jesus Cristo, o missionário levanta sua voz profética para a *Denúncia* das reais ameaças de vida dos povos indígenas. A denúncia profética a partir destes povos-restos não questiona somente o modelo sócio-econômico e os padrões culturais da

sociedade envolvente; questiona também a prática da sua religião e a vivência da sua fé.

Muitas vezes, à denúncia em alta voz, face à sociedade envolvente, corresponde uma «proclamação silenciosa» e uma «missão calada» para dentro da tribo. A evangelização silenciosa, a missão-presença, despojada e desarmada, é um meio respeitoso e provado para ganhar estes povos como caminheiros e para neste caminho para o Reino — como entre Emaús e Jerusalém — explicitar progressivamente a universalidade da filiação divina e da fraternidade humana, agora não mais limitada somente à própria tribo, mas «intertribal» no sentido mais amplo. A presença silenciosa dos missionários sempre suscita perguntas aos povos indígenas. Quanto mais um missionário se incultura na vida destes povos, tanto mais ele é questionado e perguntado; tanto mais os índios querem conhecer o seu mundo, de onde ele vem e para onde ele vai, quando sai da tribo. A presença silenciosa suscita inevitavelmente o diálogo, que mais cedo ou mais tarde dá ao missionário a oportunidade de falar da «razão da sua esperança» (1Pd 3,15), de explicitar seu Evangelho também como Boa Notícia para os povos indígenas, de explicitar o mistério de Jesus Cristo, que se encarnou num povo marginal, de dizer que a libertação sempre vem destes povos-restos, da margem, do último lugar, que é da esperança.

As vezes, as frentes econômicas e civilizatórias avançam mais rápido que a pedagogia de libertação permite avançar a caminhada dos povos. Nestes casos, o missionário se vê forçado a acelerar o ritmo de libertação, organizar um serviço de saúde contra as doenças dos civilizados, instalar uma escolinha que possa servir como defesa dos índios contra os brancos, dar novas explicações do mundo e da sua racionalidade. Tudo isso influencia um avanço de uma evangelização libertadora explícita. A partir dos questionamentos, que a própria tribo indígena faz diante da sociedade envolvente e diante do sofrimento que ela causa, o missionário entende como tarefa da sua catequese a criação de uma consciência, que permite a organização da autodefesa e antecipa a ratificação do genocídio programado.

Nas lutas do dia-a-dia, os povos precisam também de sinais visíveis para celebrar sua caminhada de libertação. Os sacramentos poderão ser tais sinais. Eles são estações arquetípicas da vida, que encontram analogias nos ritos de cada povo. Nas questões litúrgicas é que mais falta a audácia e humildade da inculturação. Vivemos ainda numa dependência histórica e geográfica que dificulta a celebração dos sacramentos como sinais



da vida no meio dos povos indígenas, numa forma transparente e inculturada. Muitos povos indígenas questionam hoje por causa disso a atuação da Igreja, a autenticidade da sua inculturação e a sinceridade do seu diálogo. Como se pode celebrar os sacramentos desligados da caminhada de libertação e salvação dos respectivos povos? Todas as liturgias importadas fazem sentir a tensão entre o centralismo de uma Igreja universal e a particularidade cultural dos povos. A Igreja não tem outra alternativa para manter sua universalidade de do que na particularidade das diferentes culturas.

#### 6. *Minima Pastoralia: sacramentos de uma pastoral indigenista*

Quando entre os índios Paresi uma criança está para nascer, a parturiente vai para o pátio no centro da aldeia. Todo mundo se reúne em volta dela e ali ela dá à luz. O missionário e sua Boa Notícia vêm de um mundo cultural, onde o centro da sua «aldeia» está ocupado pelo mercado e onde a vida foi marginalizada e privatizada: nascer e morrer se tornaram quase acontecimentos indecentes, reservados para os técnicos nos hospitais e privatizados para os parentes adultos do primeiro grau. A grande tarefa missionária neste momento é colocar a Vida no centro de todas as preocupações; anunciar a «vida em abundância», como o Bom Pastor; celebrar esta vida como serviço na prática do amor e como esperança escatológica, como tarefa a cumprir e como graça a receber. Esta celebração da vida devemos desdobrar na celebração de sinais visíveis da Pastoral Indigenista, que são ao mesmo tempo tarefas a serem assumidas.

Mas antes talvez seja mais uma vez necessário advertir para dois fatores, que modificam a atitude evangelizadora: é a própria diferença cultural entre um e outro povo, entre Bororo e Xavante, por exemplo, e a situação de contato que pode variar entre um total isolamento de uma tribo recém-contatada (os Münkü) até um secular contato com a sociedade envolvente dos índios Fulniô ou Pataxó. Nesta escala de contato com a população envolvente podemos, de um lado, colocar o índio isolado, vivendo no mato, semi-nômade, falando somente sua própria língua, pagão, e do outro lado, o índio agricultor com contatos permanentes com a sociedade envolvente, que o vicia como todos os outros membros desta sociedade, falando o português como segunda língua ou já como língua materna, batizado. É claro que não existe *uma* evangelização destes povos indígenas, se as situações sociais e culturais tanto variam.

No entanto, há tarefas comuns que podemos apontar, sinais que devemos aos povos indígenas, sacramentos de uma Pastoral Indigenista. Estes sinais-tarefas não têm ordem cronológica. São sinais, que têm o seu significado no conjunto como um arco-íris. Ao mesmo tempo são tarefas práticas, que qualquer missionário deve assumir, como *conditio sine qua non* da sua pastoral indigenista, aqui e agora.

1. *Defender a terra*. O território tribal é uma garantia para a sobrevivência da tribo. Defender a terra significa — contra o extermínio planejado — testemunhar, anunciar e celebrar a *Vida*.

2. *Aprender a língua*. Contra o etnocentrismo que desqualifica a língua indígena como gíria, o missionário — aprendendo a língua e o código cultural do respectivo povo — se submete ao sacrifício da encarnação/inculturação para poder comunicar o *Verbo* que se fez carne.

3. *Incentivar a auto-determinação*. A Missão ajuda os índios tutelados a se tornarem sujeitos da sua história. As Assembléias de Líderes Indígenas ajudam para chegar a uma consciência crítica e ação coordenada.

4. *Capacitar para o contato*. A situação de contato entre nações indígenas e sociedade envolvente varia muito. A longo ou curto prazo, o contato é inevitável. O missionário fornece o necessário para a defesa contra os vícios e as doenças do capitalismo e da civilização.

5. *Recuperar a memória*. Escrever a história dos respectivos povos indígenas, colecionar os seus mitos, contar seus martírios e suas vitórias contra a amnésia oficialmente decretada. A presença do passado abre um espaço para o futuro.

6. *Explicitar a esperança*. Contra o fatalismo histórico e o determinismo político-econômico, o missionário — a partir da sua opção de fé e prática de amor — explicita o Evangelho como libertação integral e alternativa de vida.

7. *Estimular alianças*. A nova Igreja missionária, que se libertou da cumplicidade com os poderosos, ajuda os povos indígenas a ver seus problemas em conjunto com todos os oprimidos.

Como a causa dos povos indígenas no Brasil é uma causa minoritária, e como cada questão racial e étnica é uma questão de classe camuflada, é preciso enquadrar a luta dos povos indígenas num projeto de libertação de todos os oprimidos. Nos

recentes conflitos dos Kayapó assistimos ao desastre, em que os «famintos» matam os «mortos de fome», os Txucarramãe matam os peões de um latifundiário, que os mandou invadir e desmatar as suas terras. A defesa dos povos indígenas terá uma base sólida somente numa aliança com os lavradores, peões, operários e todos os que se encaixam num novo projeto de fraternidade. A sobrevivência dos povos indígenas depende da reconstrução global da nossa sociedade, da horizontalização das relações de poder, de troca e de comunicação em geral. Depois da «liberdade burguesa» da Revolução Francesa e da «igualdade proletária» da Revolução Russa, que eram conquistas e, ao mesmo tempo, fracassos, a história caminha para a Revolução da Fraternidade de todos os oprimidos, dos economicamente explorados, dos politicamente dominados, dos socialmente marginalizados e dos cultural e etnicamente alienados. Na aliança dos povos e nações indígenas com os deprezados desta terra emerge no horizonte — talvez ainda bem distante — o novo sujeito histórico.

Endereço do Autor:

Paulo Suess

C.P. 10-2382

70000 Brasília/DF