

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Doutorado em Ciência da Religião**

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

**IDENTIDADE E MILITÂNCIA NO CIMI: UM ESTUDO SOBRE A
IDENTIDADE DOS MISSIONÁRIOS DO CIMI-LESTE**

**Juiz de Fora
2010**

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

**Identidade e Militância no CIMI: Um estudo sobre a identidade dos missionários
do CIMI-LESTE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora
2010

Simões, Maria Cecília dos Santos Ribeiro.

Identidade e militância no CIMI : um estudo sobre a identidade dos missionários do CIMI-Leste / Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões. – 2010.

234 f.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

1. Religião. 2. Identidade. 3. Missionários. I. Título.

CDU 2

Ao meu filho Francisco.

AGRADECIMENTOS

Ao final de um longo trabalho de estudos e pesquisa, ao concluir esta tese, não poderia deixar de expressar meu sincero agradecimento:

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

Ao Prof. Dr. *Volney José Berkenbrock*, pela orientação, dedicação e pela confiança em mim depositada. Sei que os anos de estudo me presentearam com um novo amigo.

Ao Prof. Dr. *Faustino Luiz Couto Teixeira*, pelas valiosas contribuições ao longo do curso;

Aos demais membros da banca examinadora, Prof. Dr. *Dilip Loundo*, Prof. Dr. *Celso Carias*, Prof. Dr. *Francisco Morás*. Honra-me muito o aceite dos senhores.

Aos missionários do Regional Leste do CIMI, pela acolhida, abertura e preciosa colaboração.

Aos ex-missionários entrevistados, pela abertura e disposição para ajudar.

Ao *Dom Franco Masserdotti*, minha homenagem póstuma, pela amizade, atenção, incentivo e pelo acolhimento sempre alegre.

À Prof. Dr. *Bárbara Simões Daibert*, pela atenção na revisão e na correção do texto.

Agradeço ainda aos meus irmãos, sempre grandes amigos e companheiros. Aos meus amigos, pela sincera amizade e por sempre me apoiarem nos momentos de dificuldade e partilharem a alegria das minhas vitórias.

Aos meus pais, por serem a base segura de minha vida e de minha formação moral e intelectual.

Ao meu esposo Cláudio, pelo carinho, companheirismo, paciência e renúncia, que foram essenciais para o sucesso deste trabalho; e, finalmente, ao Francisco, a quem dedico esta tese, por tornar doces e alegres mesmo os momentos mais difíceis.

*“[...] a identidade nunca existe a priori, nunca é um
produto acabado; sempre é apenas o processo
problemático de acesso de uma imagem de totalidade”*

Homi K. Bhabha

RESUMO

Os estudos mais recentes sobre a identidade católica apontam para um emaranhado de sentidos e diversidade de sentimentos. Este trabalho propõe um estudo do Conselho Indigenista Missionário – CIMI – enquanto instituição e seu contexto formativo, dentro de uma linha militante do catolicismo, para explicar a formação de uma identidade específica dentro do CIMI e, além disso, levantar a discussão a respeito da identidade cristã em relação à missão. Para isso foi realizado um estudo de caso com os missionários do Regional Leste do CIMI com o objetivo de explicitar o contexto de formação de identidade do missionário bem como os contextos individuais e institucionais que envolvem a formação desta identidade. Buscou-se analisar no exercício do trabalho missionário as possíveis mediações travadas no cotidiano da experiência de viver e atuar em uma região de fronteira cultural, onde a questão da diferença se torna explícita. Assim foi possível realizar também uma discussão em torno dos domínios diferenciados de identidade e suas relações, no sentido em que esta compreensão de si mesmo se enquadra em um pensamento católico diferenciado e gera conseqüências diretas na relação com o outro cultural. O estudo se concentra na formação da identidade do “ser missionário no CIMI”, através de uma missão politizada, e as possíveis mediações culturais que esta missão tem gerado nas identidades desses sujeitos.

Palavras-chave: Identidade, Conselho Indigenista Missionário, Militância

ABSTRACT

The earlier studies about the catholic identity points to a tangle of meanings and diversity feelings. This paper proposes a study of the indigenous Missionary Council – CIMI – as an institution and its formative setting within a line of militant Catholicism, to explain the formation of a specific identity within the CIMI and also raise the discussion about the Christian identity in relation to the mission. We performed a case study with the missionaries of the East Regional of CIMI in order to explain the context of identity formation of the missionary as well as individual and institutional contexts that involve the formation of this identity. We sought to examine in the exercise of missionary work possible mediation caught in the daily experience of living and acting in a region of cultural frontier, where the question of difference becomes explicit. Thus it was possible to perform also a discussion of the different domains of identity and its relations in the sense that this understanding of itself fits into a distinguished Catholic thought and generate direct consequences in relation to the other cultural. The study focuses on the formation of the identity of "being a missionary in CIMI", through a politicized mission, and possible cultural mediations that this mission has generated in these people identities.

Keywords: Identity, Indigenous Missionary Council, Militancy

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo 1: Identidade Cristã e Mediações Culturais.....	10
1.1 – Em busca de uma identidade cristã	10
1.2 – Missão, missionários e mediação cultural	23
Capítulo 2: A Formação de uma identidade militante no CIMI.....	41
2.1 – O CIMI e a formação de uma identidade missionária	42
2.2 – A militância na identidade do CIMI	57
Capítulo 3: O CIMI entre a presença e o anúncio	77
3.1 – O “mal-estar” entre a presença e o anúncio.....	78
3.2 – O estar entre a presença e o anúncio.....	90
Capítulo 4: Identidades individuais, identidade institucional e experiências no CIMI LESTE	106
4.1 – A experiência de ser um cristão militante	110
4.2 – A instituição e suas experiências	120
Capítulo 5: Identidades mestiças e mediação cultural	138
5.1 – O “entre lugar”: missionários em região de fronteira	140
5.2 – Mediações culturais: indivíduos e mestiçagens	155
Considerações Finais	168
Bibliografia.....	174
Anexo 01	181
Anexo 02	207
Anexo 03	213
Anexo 04	234

INTRODUÇÃO

Os estudos mais recentes sobre a identidade católica apontam para um emaranhado de sentidos e diversidade de sentimentos realizado através de divisões internas ao catolicismo em “linhas” muitas vezes antagônicas entre si, mas pertencentes a esta mesma instituição e que paradoxalmente mantêm, através destas diversificações, sua unicidade.

No decorrer da história do catolicismo brasileiro, o que vemos é uma intensificação nessa multiplicidade de identidades, sobretudo a partir de meados do século XX. Até o início desse mesmo século a Igreja Católica buscava manter seus padrões de identidade cristã afastados da realidade do mundo, numa tentativa quiçá frustrada de, estando acima dessa realidade, não interferir e não ser interferida por ela. No caso específico do Brasil, o catolicismo começou a irromper-se em identidades diferenciadas assumidas a partir de um grupo de leigos e de alguns clérigos que propunham uma nova leitura do “ser cristão” que, não diferentemente das outras, buscava para si legitimidade. Para Ângela Randolpho Paiva, o período que marca esta mudança de identidade é o final da década de 50, através de duas tendências convergentes: a participação dos leigos em um engajamento na história e a sensibilidade de parte do clero que propunha uma nova conceituação teológica para possibilitar as transformações.¹ Com influência do humanismo cristão, sobretudo através do pensamento de Jacques Maritain, Yves Congar e Henri de Lubac, o pensamento católico brasileiro caminha para o entendimento do homem integral, em todos os seus aspectos e, por conseguinte, para uma salvação que atinja toda a sua integralidade.

As transformações decorridas de tal influência implicaram em práticas religiosas que contassem com a participação do católico, enquanto ser social e integral, diretamente na sua história com poder para mudar a sociedade. A inserção da Igreja no mundo e na história apresenta ao católico a possibilidade de participar da modernidade do mundo sem deixar de ser cristão, envolvendo em sua vida todas as esferas de suas relações sociais, inclusive a religiosa. Antes mesmo do Concílio Vaticano II, a igreja brasileira já dispunha

¹ PAIVA, A. R. *Católico, Protestante, Cidadão*, 2003. p.166.

de vontade e embasamento teológico para participar da modernidade e não mais ter de negá-la ou rejeitá-la enquanto ameaça.

O conceito de ideal histórico concreto criado por Maritain representa a não existência da salvação fora da história, pois não existem duas histórias: não é necessário levar o espiritual ao temporal, pois um já se encontra inserido no outro. A inserção da Igreja na modernidade acompanha o engajamento do católico em sua nova identidade cristã, de ser social. O ideal histórico concreto, ou a consciência histórica, como definiria o Padre Henrique de Lima Vaz², revela o sentido do homem no mundo e o seu ideal de salvação igualmente no mundo, e não mais fora dele.

As mudanças ocorridas no desenrolar desse projeto histórico de engajamento do cristão são essencialmente mudanças de identidade. O que está em jogo nessas transformações é o “ser cristão” e as razões que envolvem tal opção. Não somente há o engajamento e responsabilidade do cristão, mas também a identificação deste homem engajado na história, enquanto cristão.

Com base nessas novas transformações da identidade católica, a Teologia da Libertação surge como explanadora das idéias de pertencimento ao mundo, relacionando sobremaneira a fé cristã e o compromisso político de cada um, envolvendo na teologia a necessidade das libertações sócio-históricas do mundo³. As mudanças identitárias provocadas por essas transformações no catolicismo brasileiro geram também novas identidades diversificadas neste catolicismo. Como ressalta Paula Montero a respeito das noções de identidade, “dentro da mesma definição cabem não somente elementos diversos, mas muitas vezes realidades inteiramente contraditórias; toda definição é histórica e portanto haverá tantos catolicismos quantos momentos históricos que o redefinirem”⁴. O projeto de se construir uma identidade envolve o consentimento de sentido para determinadas ações. Em se tratando de identidade religiosa, a necessidade de sentido é ainda maior uma vez que, parafraseando Carlos Brandão, os interesses dos que procuram a religião são, além da razão prática do bem e do poder, que ela crie e ofereça generosamente o sentimento do sentido que mais do que a necessidade do serviço é o que os atrai⁵. Os

² Cf. VAZ, P. H. C. L. *Cristianismo e Consciência Histórica*, 1961.

³ Cf. BOFF, L. e BOFF, C. *Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*, 1980.

⁴ MONTERO, P. *Considerações a respeito da noção de identidade*, 1987.

⁵ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.07-74

católicos que passam então a participar desse sentimento de identidade que envolve o engajamento histórico e social o procuram pelo sentido que tal identidade expressa em suas vidas.

Partindo das concepções da Teologia da Libertação, que canaliza este novo sentimento de ser cristão, na década de 70, no período pós-Vaticano II, o catolicismo progressista brasileiro se expressa em inúmeras maneiras de engajamento social. Uma delas é através da criação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI – que, tendo raízes neste período de transformações identitárias, surge com o propósito de oferecer aos povos indígenas um cristianismo mais engajado. Através da Teologia da Inculturação, desenvolvida ao longo de sua experiência missionária, o CIMI se pretende ser canal de um novo cristianismo e uma nova forma de missão para os índios.

Diante desse contexto de transformações no universo identitário católico, buscamos promover um estudo da identidade do missionário do CIMI, no sentido em que este se enquadra no pensamento católico de ser cristão responsável pelas transformações na história, e as conseqüências que tal compreensão de si mesmo gera na relação direta com o outro cultural, ou seja, as mediações promovidas com os povos indígenas. Concordando com Pierre Sanchis, a identidade é “o que o sujeito pretende ser aos olhos dos outros e a seus próprios olhos, eventualmente, até o que ele se esforça para se persuadir que ele é”.⁶ Em outras palavras, o que nos propomos apresentar aqui é a formação da identidade do “ser missionário no CIMI” através de uma missão politizada e as possíveis mediações culturais que essa missão tem gerado nas identidades destes sujeitos.

Mais especificamente, dando continuidade aos estudos de Mestrado que culminaram com a dissertação intitulada: “Entre o discurso e a Prática: O Conselho Indigenista Missionário e os desafios da inculturação da fé”, nossa pretensão foi desenvolver uma pesquisa sobre a formação desta identidade, que a princípio nos pareceu essencialmente militante, tomando por base novamente um estudo de caso. Nosso objetivo especificamente foi explicitar o contexto de formação de identidade do missionário membro do CIMI, bem como os contextos individuais e institucionais que envolvem a formação desta identidade. Buscamos analisar no exercício do trabalho missionário as

⁶ SANCHIS, P. *Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso*, 1999. p. 62.

possíveis mediações travadas no cotidiano da experiência de viver e atuar em uma região de fronteira cultural, onde a questão da diferença se torna explícita. Assim, foi possível realizar também uma discussão em torno dos domínios diferenciados de identidade e suas relações.

O termo “estudo de caso” advém da tradição de pesquisa médica, referindo-se a uma análise detalhada de casos específicos e individuais que dêem conta de explicar uma dada patologia em geral. Supõe-se que a partir do estudo específico de um caso seja possível adquirir o conhecimento do todo. Nas ciências sociais, o estudo de caso foi adaptado não para o estudo de um indivíduo, mas de uma organização ou comunidade típicas.⁷ Não é nossa intenção provocar uma generalização resumindo a presença missionária, ou mesmo a atuação do CIMI como um todo na prática e na vivência presenciadas junto aos missionários da Regional Leste. A Regional Leste abrange a área dos estados de Minas Gerais, Espírito Santo, e sul do estado da Bahia. Sua sede está localizada na cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais. Nosso estudo de caso serve para nortear o conhecimento sobre essa identidade, tão pouco explorada até então, buscando compreender tal unidade com seu contexto global.

A escolha desse caso específico se deu pela maior facilidade de acesso devido à proximidade geográfica desta regional, e é dada por ser uma instância de uma classe. No entanto, a Regional Leste possui algumas singularidades em relação a outras regionais. A maior delas é com certeza a quantidade de grupos indígenas que abarca. Enquanto algumas regionais na região amazônica trabalham com uma diversidade de etnias muito grande, o CIMI-LESTE possui em sua área de atuação pouco mais de vinte grupos reconhecidos, estando a atuar diretamente apenas em quatro, como veremos. Outra especificidade desta regional é a situação de contato na qual se encontram os grupos. A maioria perdeu sua língua tradicional e fala fluentemente o português, além de conviver diretamente em contato com a sociedade envolvente, o que, de certa forma, facilita o contato dos missionários.⁸ Essas e outras singularidades, que veremos ao longo do trabalho, colaboram para tornar este estudo de caso particularmente interessante.

⁷ BECKER, H. S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*, 1999. p. 117-133.

⁸ Dos grupos localizados na área de atuação desta regional, somente os Maxakali ainda preservam sua língua tradicional, o que os mantém, de certo modo, mais distantes culturalmente dos missionários.

Tomamos por base metodológica a etnografia, sendo a descrição de práticas, hábitos, crenças, linguagens, significados de um grupo social determinado, pela busca de resultados humanistas e diferenças culturais. Buscamos conhecer a fundo a instituição com a qual nos propusemos trabalhar, mas interessando-nos mais pelos processos do que pelos resultados, com o objetivo de descobrir novas relações e hipóteses.

As técnicas utilizadas em uma etnografia são a observação participante, a realização de entrevistas e a análise de documentos. O pesquisador torna-se o principal instrumento de coleta e análise de dados, possuindo uma interação constante com a situação estudada. Tivemos muita dificuldade para participar das atividades do Regional na pesquisa de campo. Apesar de inúmeras e insistentes tentativas, não obtivemos a mesma abertura outrora alcançada no trabalho de Mestrado por parte da Regional. Isso se deveu ao fato de aquelas pessoas com as quais já havíamos desenvolvido uma certa relação de abertura e disponibilidade terem se retirado do trabalho na instituição. Foi preciso uma reapresentação, agora sem o intermédio de Dom Franco Masserdotti⁹ que, em 2005, ocupava a presidência do CIMI e foi grande responsável pela aceitação do grupo de missionários da nossa presença. Por conta dessa dificuldade, optamos por trabalhar também com os dados colhidos na pesquisa de Mestrado, uma vez que se referiam ao mesmo grupo missionário. No período da pesquisa de campo, participamos de algumas reuniões dos missionários e de encontros de formação, sendo que em 2005 permanecemos por duas semanas na área Maxakali, junto à equipe que trabalhava com esse grupo, para observar de perto a atuação.

No entanto, participar do cotidiano dos missionários e viver inúmeras situações de interação entre as pessoas não significou em nenhum momento que fazíamos parte daquela cultura. Pelo contrário, buscando as significações do outro, foi necessário muito esforço para tentar compreender as lógicas vividas, quase sempre diferentes das nossas. No entanto, sabemos que no estudo etnográfico o pesquisador carrega para o campo sua subjetividade, sendo ela também componente essencial da análise.

⁹ Dom Franco Masserdotti faleceu em setembro de 2006, vítima de um acidente rodoviário em Balsas, no Maranhão, onde atuava como bispo. Durante nossas pesquisas de campo do Mestrado, Dom Franco esteve presente em diversos encontros e reuniões do CIMI Leste e nos auxiliou de forma especial no contato com o grupo de missionários e na aceitação e abertura destes para com as nossas pesquisas.

Nossa abordagem caminhou para uma metodologia que privilegiou as experiências pessoais dos missionários. Consideramos a abordagem biográfica como a melhor estratégia para compreender as maneiras de reconstruir a missão no contexto do CIMI Leste, privilegiando, claro, a interpretação social, mas não deixando de resguardar a especificidade dos nossos atores.

Para Queiroz, a história pessoal é uma “técnica que capta o que sucede na encruzilhada da vida individual com o social”.¹⁰ Através da análise das histórias de vida, é possível perceber justamente o ponto de intersecção das relações entre o que é exterior ao indivíduo e o que ele traz em seu íntimo”.¹¹

Apesar dessa metodologia ser muito útil, ela demanda um longo tempo e vários encontros, além do estabelecimento de uma relação recíproca de confiança, o que nem sempre é possível de se alcançar, sobretudo em uma pesquisa com prazo certo para terminar. Foi necessário, diante dessas dificuldades, nos respaldarmos não somente com o material primário, mas também com a análise dos documentos e com o material de campo já colhido em outras oportunidades, conforme já expusemos.

Nos atentamos, ao longo das análises, para o fato de que a narrativa oral não corresponde necessariamente à experiência de vida em si, mas vem a ser uma reestruturação que a pessoa faz de sua experiência. Obviamente, em se tratando de uma interlocução, o entrevistado acaba privilegiando elementos e aspectos que lhe parecem ter mais sentido, ou que acreditem que possam interessar ao pesquisador. Não obstante, foi possível, durante a realização das entrevistas, direcioná-las aos aspectos que de fato nos interessavam majoritariamente.

É interessante lembrar que, desde nossa primeira visita a uma área indígena¹², ainda sem maiores pretensões de um dia chegar a escrever uma tese de doutorado, ao passar pelas pequenas cidades e vilas do entorno dessa área, nos chamados sertões mineiros, era impossível não remeter a memória ao romance “Grande Sertões: Veredas”, de João Guimarães Rosa. Não seria possível nessa época imaginar as relações que nossa atual pesquisa apresentaria com tal obra literária.

¹⁰ QUEIROZ, M. I. P. *Relatos orais: do indizível ao dizível*, 1988. p.36.

¹¹ QUEIROZ, M. I. P. *Relatos orais: do indizível ao dizível*, 1988. p.40.

¹² A autora esteve na área indígena Maxakali no ano de 2000, acompanhado a equipe do então Setor de Arqueoastronomia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde realizava estágio de iniciação científica.

Guimarães Rosa é famoso por ter colocado a fala do jagunço em primeiro plano em seu romance. Em silêncio, o intelectual ouve e traduz o discurso oral do jagunço para a forma escrita, corrigida em sua pontuação: “O intelectual é o escrivão de ‘idéias instruídas’, que só pode pontuar o texto de Riobaldo, como diz o próprio narrador: ‘Conforme foi. Eu conto; o senhor ponha ponto’”.¹³

Guimarães Rosa reencontra e reconstrói o cenário mítico do sertão sem, contudo, perder de vista um subjetivismo peculiar. Ele não o descreve como uma paisagem ou como local de culturas e costumes pitorescos. Sua narrativa do sertão parece ser resultado de um processo que integra o autor aos sertões, incluindo aí a linguagem utilizada. Suas viagens aos sertões mineiros propiciaram esta integração e um olhar cuidadoso sobre o sertanejo, não como figura esdrúxula e marginalizada, mas como integrado ao resto do mundo.

Assim também, o historiador da arte Aby Warburg, em suas viagens à América no início do século XX, imbuído de um olhar perspicaz, descobriu um vínculo entre a cultura dos índios hopis do Novo México e a civilização do Renascimento. É a partir da experiência de Warburg que Serge Gruzinski desenvolveu sua análise sobre o pensamento mestiço na América. É justamente este pensamento mestiço que norteou nossas análises da atuação dos missionários.

Gruzinski, em seu primeiro capítulo, faz uma crítica direta à Antropologia estruturalista, por ter desprezado a importância dos processos de recomposição permanente, dando um olhar mais atento às totalidades coerentes, estáveis e com contornos tangíveis. Não por acaso, intitula sua obra como “O pensamento Mestiço” em uma contraposição ao “Pensamento Selvagem”.

O historiador caminha suas análises em um mesmo sentido, de observar como os povos ameríndios estão impregnados de diversos elementos europeus e vice-versa. Seu recorte temporal inclui a análise de afrescos e obras de arte da segunda metade do século XVI na América. Gruzinski aponta como o fenômeno da mestiçagem possui um número tão amplo de variáveis que muitas vezes podem fugir à percepção do pesquisador. No pensamento mestiço, as particularidades culturais aparecem, assim como o sertão para Guimarães Rosa, como “o sozinho”, “o que está dentro da gente”, e ao mesmo tempo, “o sertão é do tamanho do mundo”. Sua definição, assim como o conceito de hibridismo de

¹³ SANTIAGO, S. *Vale quanto pesa*, 1982. p. 35.

Homi Bhabha, veio ao encontro do que nos deparamos ao analisar a identidade dos missionários, dispondo-se para nós “ao longo da travessia”.

Ao longo dessa pesquisa, optamos por dividir o trabalho em cinco capítulos, que envolvem a trajetória conceitual escolhida; a formação das identidades dentro do CIMI, incluindo aí um histórico institucional e finalmente os resultados da pesquisa de campo interligados à nossa análise das identidades. No primeiro capítulo, desenvolvemos nossa escolha metodológica a respeito dos conceitos que nos propusemos a trabalhar, que são identidade e mediação.

O segundo e o terceiro capítulo trazem uma análise institucional do CIMI, relatando discursos e experiências da instituição. Optamos por apresentar o CIMI enquanto instituição, preocupando-nos em focar a história de formação do órgão dentro da própria Igreja Católica e de acordo com o contexto histórico em que foi gerado. Nesses capítulos, expusemos o contexto de formação e as tendências que o CIMI tem tomado em relação à evangelização dos povos e dentro de seu contexto mais amplo de Igreja Católica, durante seus quase quarenta anos de existência. O segundo capítulo especificamente traz uma análise do discurso institucional que caracteriza a prática missionária, apresentando as metodologias que essa prática deve possuir. É uma apresentação de como o CIMI busca estampar e divulgar seu posicionamento, suas ações e seus objetivos junto aos povos indígenas para a sociedade em geral. O terceiro capítulo é centrado mais no discurso teológico utilizado pelo CIMI, que traz questões como a inculturação da fé, que seria a tentativa de levar o evangelho às culturas sem interferir em sua essência, e ainda inúmeras discussões sobre as dificuldades enfrentadas ao se tentar unir as particularidades culturais a uma pretensa universalidade da mensagem do Evangelho.

No quarto capítulo, encontram-se os resultados diretos obtidos na pesquisa de campo, na tentativa de se tornar clara a identidade dos sujeitos em questão. Nesse capítulo especificamente são trazidos os relatos dos missionários, a partir dos quais foram feitas algumas análises pertinentes ao seu processo de formação identitária. O quinto capítulo foi reservado para uma análise mais apurada das escolhas identitárias individuais dos missionários, tendo sido utilizado como uma espécie de conclusão do trabalho, uma vez que traz as especificidades deste grupo e as mediações culturais com as quais interagem em

tempo integral. Ao final do trabalho, apresentamos ainda algumas considerações finais que retomam algumas das principais questões tratadas ao longo da tese.

Através da estrutura aqui apresentada, esperamos conseguir partilhar com o leitor os resultados obtidos com a pesquisa, cumprindo os objetivos propostos no projeto e, no decorrer do trabalho, apresentar tanto as discussões quanto o entendimento e ainda as questões pendentes dos desafios que a prática missionária traz ao Conselho Indigenista Missionário, numa relação dialética que busca promover uma integração entre a instituição e os indivíduos que dela participam.

CAPÍTULO 1: IDENTIDADE CRISTÃ E MEDIAÇÕES CULTURAIS

Neste capítulo, procuraremos discutir, de maneira introdutória, um pouco das definições e dos termos com os quais pretendemos lidar no decorrer da pesquisa: identidade e mediações culturais. Citando Lévi-Strauss (1987), o tema da identidade se situa em várias encruzilhadas, pois é o centro de uma teia de interesses que envolve variadas disciplinas, tais como a Filosofia, a Antropologia, a Psicologia e a Psicanálise e as Ciências Sociais como um todo. Não nos caberá aqui discorrer sobre cada uma destas nuances que o termo pode apresentar, mas clarificar o que estamos tratando quando nos dispomos a realizar um estudo sobre a identidade missionária do CIMI e as possíveis mediações culturais promovidas através desta identidade. Já para mediação cultural utilizaremos como direcionamento teórico a própria definição de Paula Montero em recente estudo sobre missionários e índios¹. Não é pretensão aqui esgotar discussões em torno desses termos no sentido de delinear um único conceito ou explicação, mas delimitar um caminho a ser percorrido.

1.1. Em busca de uma identidade cristã

Intitular um subitem desta forma já o torna pretensioso na busca por uma definição do conceito de identidade. No entanto, não é este nosso intuito ao iniciarmos este trabalho já à guisa de uma compreensão mais profunda, ou pelo menos mais esclarecedora do conceito de identidade, mas sim o que nos propomos aqui é tornar clara a idéia que estaremos utilizando ao longo desta pesquisa, não por defini-la enquanto conceito puro, mas principalmente por tangenciar ao menos o caminho conceitual que se pretende seguir. Em outras palavras, não nos cabe aqui adentrar a

¹ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006.

longa e infundável discussão do conceito de identidade na teoria social, mas nos localizar dentro deste amplo contexto.

Ao iniciar uma exposição sobre identidade, deve-se sobretudo cautelar para que não sejam de alguma forma separados seu caráter social de seu caráter individual. A identidade é, em primeira instância, aquilo que caracteriza o sujeito, individualizando-o ao mesmo tempo em que o socializa: o diferencia dos demais, mas o torna um igual. O indivíduo entende sua identidade na medida em que se pensa “um” consigo mesmo, diferente dos outros e ao mesmo tempo pertencente a um grupo que possui um mesmo fator de unicidade. A psicanálise definiria a identidade como uma sensação subjetiva de que “eu sou eu”, o que provocaria a diferenciação com o outro, diferenciação esta “a ser reconhecida não só por mim, mas ainda pelos outros com quem convivo”.² Assim, a identidade não é percebida somente pelo sujeito, mas também pelo grupo, seja como aceite ou como rejeição daquele sujeito enquanto possuidor da mesma identidade.

O processo de socialização é também grande responsável na formação de uma identidade. Numa análise bergeriana, é a introdução do indivíduo na realidade objetiva da sociedade que permite o estabelecimento de uma identidade dentro dos limites de plausibilidade de determinado meio social. Para Berger, o processo dialético é fundamental na formação da sociedade, ela existe antes e depois do indivíduo e este não pode existir independentemente da sociedade. O ser humano é um animal inacabado ao nascer, ele se torna homem somente no meio cultural, seu mundo é modelado pela sua própria atividade. Desta forma, a socialização nunca é completada; é um processo contínuo na existência do indivíduo, e, para se manter um mundo construído, é necessário que este seja subjetivamente plausível. É aí que o indivíduo se apropria da realidade das instituições juntamente com os seus papéis e sua identidade.³ Assim, a socialização está diretamente ligada à formação de uma identidade, seja por meios internos, de auto-identificação, seja por meios externos, por rejeição, o que geraria uma identificação com a não-pertença.

Apesar de variadas discussões a respeito da formação de uma identidade ou da aceitação desta, é a modernidade que emerge com o principal impasse a respeito da identidade, provocado por uma suposta crise nas identidades tradicionais. Esta discussão tem como base as “velhas identidades”, que por muito tempo cumpriram seu papel

² MEZAN, R. *A vingança da esfinge*, 1988. p.255.

³ BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado*, 1985. p.15-41.

estabilizador na sociedade e que, com o advento da modernidade, perderam força e espaço dentro de um mundo mais dinâmico e menos tradicional:

A assim chamada crise de identidade é vista como parte de um processo mais amplo de mudança que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.⁴

Talvez a maneira mais correta, ou pelo menos mais dinâmica de se tratar o assunto seria assumir que as identidades na modernidade foram sendo deslocadas de seu lugar comum, mas não descartadas e lançadas fora de uma estrutura de plausibilidade que não mais corresponde à realidade desta sociedade.

Fato é que o próprio conceito de modernidade já é polêmico e amplamente discutido por também variadas linhas e disciplinas dentro das ciências humanas e sociais. Giddens a definiria como “instituições e modos de comportamento estabelecidos pela primeira vez na Europa depois do feudalismo, mas que no século vinte tornaram-se mundiais em seu impacto”⁵. O conceito de modernidade traz consigo um dinamismo interno próprio que inclui, em primeiro lugar, a separação de tempo e espaço, que é condição para a articulação das relações sociais ao longo de amplos intervalos de espaço-tempo. Além disso, tal dinamismo abarca os mecanismos de desencaixe, que consistem em “fichas simbólicas” e sistemas especializados, que separam a interação das particularidades do lugar e, por fim, a refletividade institucional, que seria o uso regularizado de conhecimento sobre as circunstâncias da vida social como elemento constitutivo de sua organização e transformação.⁶

Desta forma, a auto-identidade se torna problemática na pós-modernidade de uma maneira que contrasta com as relações entre indivíduo e sociedade em contextos mais tradicionais. Enquanto nas sociedades ocidentais tradicionais pré-modernas havia um sistema de convicções mais baseado em crenças e religiões, na modernidade a base é ocupada pela ciência, que desta vez procura ser a explicação para tudo. Ou seja, ocorre uma mudança, um deslocamento das estruturas de plausibilidade nas sociedades ocidentais modernas e pós-modernas. Devido a este deslocamento, também as identidades tradicionais, tidas como base desta sociedade, dão lugar a identidades mais fluidas e ao mesmo tempo mais necessitadas de plausibilidade. Assim, a conceituação

⁴ HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2003. p.07.

⁵ GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*, 2002. p.21.

⁶ GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*, 2002. p.26.

moderna de identidade, entendendo a modernidade enquanto “um processo infinito de rupturas e fragmentações entre o seu próprio interior”⁷ é a causa de um deslocamento da identidade do sujeito social na pós-modernidade.

O processo de modernização se realiza tanto ao nível de estruturação social quanto ao nível cultural, de valores e significações. No nível cultural, a primeira modificação causada pela modernidade é na individualização dos sujeitos, ou seja, na mudança do entendimento das pessoas de si mesmas como indivíduos. Na Idade Média, a individualidade era a maneira do indivíduo dar forma ao coletivo, ou seja, desempenhar seus papéis estabelecidos na sociedade. Na modernidade, o indivíduo passa a enxergar que o princípio de individualização está nele mesmo. Ele não é mais importante por fazer parte de um todo, mas sim por sua individualidade como tal. O interessante é ser único, indivíduo exclusivo e diferente dos outros. Sua identificação dá-se agora através da referência e da distinção que ele tem do outro. A identidade pessoal torna-se um projeto individual e reflexivo: os indivíduos são o que fazem de si próprios.⁸ O próprio sujeito cartesiano, no início da modernidade, já enfatizava o racionalismo do indivíduo e sua consciência individual (“Penso, logo existo”). É a modernidade que traz consigo o individualismo a partir do qual se molda uma nova concepção do sujeito individual e de sua identidade.⁹

Isto posto, a relação entre o que buscamos entender enquanto modernidade e, especificamente, a questão da identidade, vem do fato de que o processo modernizador, por assim dizer, complementou inúmeras contribuições para as construções identitárias modernas e pós-modernas, sejam elas de gênero, de nações, de etnias ou, no nosso caso mais específico, religiosas. A modernidade trouxe consigo questionamentos e posturas que ocasionaram modificações de conduta generalizadas dadas através de um processo de flexibilidade, uma reflexão crítica pessoal radical que questiona os valores tradicionais de acordo com sua validade social. Não que haja uma destruição das tradições e instituições, mas um deslocamento dos valores, que acompanha o deslocamento e a relocalização das identidades.

Também o fenômeno da globalização é apontado como um dos principais responsáveis pelas mudanças estruturais na sociedade, incluindo a mudança de valores e

⁷ HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2003. p.16.

⁸ MUSSCHENGA, A. *Identidade pessoal dentro de uma sociedade individualizada*, 2000. p. 26.

⁹ HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2003. p.24.

o questionamento das tradições: “os habitantes deste mundo social e cultural das sociedades modernas vivemos com uma concepção diferente do tempo e do espaço. As distâncias parecem ter diminuído e tudo acontece mais rápido e nos parece mais próximo”.¹⁰ É a chamada “destraditionalização”, que Giddens apresenta como a submissão das tradições a uma reflexão crítica, moderna, para que sejam reinterpretadas e reutilizadas de acordo com a demanda do pensamento moderno.

O deslocamento da religião como estrutura de plausibilidade também provoca o que muitos poderiam chamar de “crise da religião” ou “desencantamento do mundo”, o paradigma da secularização. No entanto, a modernidade vem significar a perda de sentido de uma religião institucional, mas é ao mesmo tempo a produção de religião como autonomização, uma religiosidade mais individual. Com a superação desse paradigma, há um reavivamento religioso com base em uma sociedade pluralmente religiosa. O pluralismo da sociedade ocidental desestrutura as plausibilidades e individualiza a religiosidade.

Entendendo que há não uma substituição ou descarte da identidade religiosa, mas sim um deslocamento e uma reflexão em torno de sua significação dentro da sociedade moderna e pós-moderna, a identidade cristã também passa por esse processo e procura encontrar seu novo lugar dentro desta nova e ampla dinâmica de identidades. Em seu estudo sobre Cristianismo e Modernidade, José Maria Mardones comenta que a identidade funcionaria como um indicador das contradições da sociedade moderna. O autor acredita que a modernidade fez com que as pessoas perdessem suas referências por insegurança de um possível posicionamento: “a identidade constitui um dos indicadores que revelam os mal estares e contradições da nossa cultura e de nossa sociedade”.¹¹ Para ele, é a identidade religiosa que proporciona orientação ideológica e confere sentido à vida, pois estrutura um modo de ver a realidade e o mundo. Novamente nos remetendo a Berger, onde o *nomos* seria o significado comum da sociedade, a separação do mundo social constitui séria ameaça ao indivíduo, pois este poderia perder seu *nomos*, sua orientação na experiência. Por ser legitimada extra mundo, a religião possui uma eficácia de fazer-se como um dossel contra o terror da *anomia* e contra o caos. Fazendo ainda um contraponto com Geertz, que definiria a religião como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes

¹⁰ GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*, 2002. p.109.

¹¹ MARDONES, J.M. *Adónde va la religión?*, 1996. p. 107.

e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”,¹² é possível destacar a importância das identidades religiosas, ainda que plurais, em uma sociedade pretensamente pós-moderna.

Dentro de uma ampla e infundável discussão a respeito de identidade, crise de identidade, modernidade e ainda pós-modernidade, nos deparamos com a difícil tarefa de tentar delimitar o que estaríamos entendendo por identidade religiosa, mais especificamente, cristã. No entanto, a dificuldade se transforma em uma quase impossibilidade, na medida em que não é possível falarmos de uma identidade cristã imediatamente reconhecível dentro de um conhecido pluralismo não só cultural, mas religioso, causado, entre outros motivos, pelo advento da modernidade e da globalização, que traz consigo inclusive a contrapartida de expressões mais radicais e fundamentalistas. Tanto a perda de segurança e plausibilidade quanto o que Claude Geffré chamaria de “crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso” têm como consequência em primeira instância o ressurgimento e o exacerbado crescimento do fundamentalismo e do fanatismo religiosos.¹³ O fundamentalismo se refletiria como uma forte tentativa de reconstrução de uma identidade pura para se restaurar a coesão frente ao hibridismo e à diversidade.¹⁴ Na mesma linha, Faustino Teixeira defende que as crenças ganham hoje força como um recurso de resistência ao mundo moderno. Quando o “impetuoso vento do pluralismo” ameaça abalar as estruturas de plausibilidade que sustentam um mundo de sentido, a afirmação da identidade torna-se necessidade fundamental ao sujeito inserido no mundo moderno.¹⁵ A própria “crise” da religião e do cristianismo é que nos auxilia na busca por uma identidade, pois ela mesma sugere a emergência de um novo paradigma para a compreensão da teologia e identidade religiosa cristã. Este novo paradigma aflora como o pluralismo religioso, impondo-se no lugar de uma teologia da salvação dos infiéis, que ao mesmo tempo em que procura permanecer fiel à singularidade cristã, reinterpreta as verdades com base nos valores das outras religiões. Claude Geffré chega a pensar em uma possível futura

¹² GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*, 1989. p.104.

¹³ GEFFRÉ, C. *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, 2005. p.311.

¹⁴ HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2003. p. 92.

¹⁵ TEIXEIRA, F. L.C. *O diálogo inter-religioso no tempo da cidadania da identidade*, 2003. p.7.

dupla pertença, no sentido de uma síntese inédita entre a identidade cristã e os valores positivos de uma outra religião.

Ocorre que o catolicismo por si só é um termo polissêmico, não sendo possível defini-lo com um termo unívoco, o que impossibilitaria qualquer tentativa de se falar de uma única identidade católica: “Como falar da diversa maneira de pertencer ao catolicismo se a identidade do catolicismo está por definir-se?”.¹⁶ Concordando com as palavras de Geffré: “a identidade cristã não se define à priori, ela é da ordem do devir”.¹⁷ Um estudo de Carlos Brandão da década de 80¹⁸ pode ilustrar bem esta polissemia do catolicismo, contribuindo sobremaneira para a compreensão do que seria a noção de identidade dentro de um grupo tão amplo e diverso. Este autor critica algumas análises da religião em Ciências Sociais que, buscando produzir grandes explicações sobre o sentido da religião, acabam deixando de lado a análise do que ela significa na experiência prática de seus sujeitos, aqui chamando atenção para o que poderia ser uma saída, o estudo de uma identidade individualizada, experiencial, biográfica.

Citando Geertz, Brandão afirma que a religião obriga uma análise de dupla entrada, uma operação em dois estágios. Seriam necessárias tanto uma análise simbólica, do sistema de significados incorporados enquanto símbolos religiosos, quanto uma análise política, dos relacionamentos do sistema religioso com os outros processos “sócio-estruturais psicológicos”. A idéia de campo religioso é tomada tendo em vista as relações entre os homens através de símbolos religiosos, enfatizando mais os aspectos da dimensão propriamente simbólica, mas buscando não deixar de lado a “razão política”. O objetivo é pensar até que ponto a estrutura e os processos de organização de determinado universo religioso servem para pensar o que acontece no país. O autor recolhe seus dados com base em um censo e uma pesquisa realizada na diocese de Goiás, onde “ser católico” era a norma, a “religião de todo mundo”, e qualquer outra escolha poderia ser vista como exceção. As pessoas de todas as classes e categorias sociais podem ser católicas, no entanto, dependendo da classe a que se pertence e da maneira como simbolicamente a pessoa vive o “ser católico dela”, há modalidades impostas de se viver a experiência pessoal e coletiva de ser católico. Isso

¹⁶ LIBÂNIO, J. B. *Critérios de autenticidade do catolicismo*, 1976. p.54.

¹⁷ GEFFRÉ, C. *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, 2005. p.27.

¹⁸ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.07-74.

aponta não apenas para as diferenças entre estilos sociais do ser religioso, como também para a realização de antagonismos políticos vividos como experiência religiosa e através dela.¹⁹

O estado de Goiás, desde o início de sua colonização, foi entregue à catequese de missionários dominicanos. Somente a chegada de missionários franceses abriria a possibilidade de experiências pastorais e pedagógicas específicas, que para Brandão traziam para as prelazias e dioceses uma retórica e também um tipo de prática que antecede a experiência brasileira das CEBs, que viria mais tarde. Até a década de 70, era reproduzido um sistema de alianças e prestações de serviços que dava continuidade ao poder e legitimidade da Igreja Católica, da elite governamental e dos senhores de terra contra as ameaças de rebeliões de negros, índios e escravos. Brandão observa que, a partir da chegada de Dom Tomás Balduino à região e do ideal de uma igreja progressista, o surgimento de diversas “igrejas do evangelho” passa a alterar o sentido da palavra pastoral, além das intenções de alianças e das ações definidas como pastorais.

Com base nos dados das pesquisas, o autor busca refletir sobre como o interesse religioso de classes e categorias de sujeitos sociais termina por agir no sentido de tornar esta ou aquela religião uma opção evitada, possível ou preferencial. As hipóteses e teorias mais comuns para explicar as relações entre classe social, estilo de vida, mudança cultural e opção religiosa incidem com frequência sobre a maneira como esta ou aquela religião corresponde a ethos, éticas e identidade de classes e etnias. O pentecostalismo parece realizar a definição de Geertz para a religião: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem da existência geral e vestindo essas concepções com tal áurea de atualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”²⁰. Catolicismo popular, candomblé e umbanda parecem ser as religiões que menos exigem de seus fiéis determinadas condutas éticas.

O que Brandão procura ressaltar é que o catolicismo existe no Brasil sobre duas modalidades: “a de uma igreja universal e hierarquizada, cuja vocação a ser de todos sofre ameaças evidentes, dadas às divergências ideológicas; e a de uma

¹⁹ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.15.

²⁰ apud. BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.17.

pluralidade de sistemas locais relativamente autônomos de vivência pessoal, familiar e comunitária da religião (catolicismo popular)”²¹. Ao lado de uma igreja oficial única, que as frentes progressistas procuram abrir ao povo através das comunidades de base, a outra alternativa de experiência da religião dá-se apenas através de sistemas comunitários de trabalho agenciado do catolicismo popular.

No caso das igrejas progressistas este paradoxo pode ser traduzido como um antagonismo entre uma composição política de pessoas e grupo das comunidades populares para com o trabalho pastoral da igreja, versus uma oposição cultural do contexto de vida e de significados propriamente populares diante de tal trabalho: mesmo aceito enquanto “nosso” ele não deixa de ser percebido enquanto invasor.²²

Entre os católicos da Diocese de Goiânia, a filiação religiosa pode ser exclusiva como crença e conduta (eu sou católico e acho que só há salvação para quem é católico); exclusiva como conduta, mas não necessariamente como crença (eu sou católico, mas acho que toda religião que não faz mal é boa e cada um deve seguir de acordo com a sua consciência); ou pluralista de crença e conduta (eu sou católico, mas procuro a religião que for melhor a cada necessidade minha). É o sistema cultural comunitário de experiência católica que melhor caracteriza todas as modalidades do catolicismo popular, sendo possível realizar todas as possibilidades weberianas de existência social da religião na sociedade, e é justamente esta possibilidade internamente ampla de opções de sentido religioso a uma identidade católica que traça a diferença entre ela e as outras religiões no Brasil. “O fator da religião torna-se muito mais importante na atribuição de sentidos que, mais do que serviços, parece ser aquilo que as pessoas buscam entre os agentes do sagrado.”²³ A posição durkheimiana de religião como matriz de sentido leva Brandão a concluir que, no caso de Goiás:

A pretensa universalidade do catolicismo realiza-se como a possibilidade de uma religião, sendo de todos ser capaz de, ela própria, diferenciar-se a ponto de estabelecer, a partir de uma mesma suposta unidade de crenças e cultos, a diversidade e até mesmo a oposição de interesses e identidade de todos e de cada grupo definido de sujeitos católicos. (...) Os interesses dos que procuram a religião são, além da razão prática do bem e do poder, que ela crie e ofereça generosamente o sentimento do sentido que, mais do que a necessidade do serviço, parece ser o que as pessoas buscam na fé que professam e na maneira como insistem em vive-la.²⁴

²¹ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.47.

²² BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992.p.53.

²³ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.54.

²⁴ BRANDÃO, C. R. *Crença e identidade*, 1992. p.72.

Colocando à parte as especificidades do estudo de caso apresentado e tomando-o como um exemplo mais geral, a contribuição que Brandão traz é sobretudo o destaque para o quanto uma identidade católica/cristã (e aqui poderiam ser tomados diversos exemplos e realizados inúmeros estudos de caso ao longo do globo) pode ser fluida e de difícil percepção tanto para os próprios sujeitos que se identificam ou não com ela, quanto ainda mais para o pesquisador.

A antropóloga Paula Montero também traz sua contribuição para pensarmos o conceito de identidade e sua possível aplicação ao catolicismo. Em “Considerações a respeito da noção de identidade”,²⁵ Montero chama atenção para alguns aspectos dessa categoria em consonância com a reflexão no catolicismo. Ela esclarece que “dentro da mesma definição cabem não somente elementos diversos, mas muitas vezes realidades inteiramente contraditórias; toda definição é histórica e portanto haverá tantos catolicismos quantos momentos históricos que o redefinirem”. Montero nos diz que o problema da identidade só pode emergir em situações de crise em que a luta política está presente, ou seja, a formação da identidade ocorre na diferença ou na necessidade de diferenciação, em situação justamente de crise. Para esta definição, a antropóloga pontua três situações em que o debate em torno da identidade de determinado grupo estaria colocado: a) nos casos em que os grupos se encontram em posição de minoria; b) nos casos em que no interior do grupo ocorrem dissidências e; c) nos casos em que algum grupo emergente busca competir por um mesmo espaço social.²⁶ Aqui, os critérios são pertinentes para uma análise da identidade de determinado grupo religioso (no nosso caso, o CIMI e mais especificamente a Regional Leste), a própria posição de minoria, tanto uma minoria dentro da Igreja, tanto no contato com os grupos indígenas, onde novamente o grupo missionário é minoria. Também a busca por ocupar um espaço social dentro dos grupos indígenas, que já é ocupado e que sofre tentativas de ocupação por várias entidades, é um aspecto que merecerá atenção em nossa análise. Montero ressalta ainda o fato de que caberia ao pesquisador indagar quais são esses momentos em que a definição de uma identidade significa a construção de um conceito capaz de refletir a coesão de um grupo.

A identidade religiosa se mostra, antes de tudo, um sentimento de pertença a determinado grupo que estabelece um sentimento de sentido e plausibilidade tal que

²⁵ MONTERO, P. *Considerações a respeito da noção de identidade*, 1987. p. 11-16.

²⁶ MONTERO, P. *Considerações a respeito da noção de identidade*, 1987. p. 12.

atua como fator de coesão deste grupo e de identificação de seus membros. No caso do catolicismo, dentro de uma ampla instituição religiosa, podemos perceber inúmeras e variadas maneiras de se pertencer a este grupo, com diferentes disposições e motivações, ou seja, diferentes sentidos que a religião pode oferecer aos seus fiéis. Estes sentidos podem ser até mesmo opostos e incoerentes entre si, desde que cada um deles possua suas próprias motivações e disposições e que estas os tornem singularmente realistas e plausíveis para aqueles que se identifiquem com eles. Soma-se isso ao fato de que o processo de formação da identidade, tanto através do reconhecimento de similitudes quanto pela oposição, é forjado via imaginário. É através do imaginário que uma coletividade “designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição de papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de ‘bom comportamento’”²⁷

Nosso desafio aqui é compreender como é desenvolvida e formada a identidade religiosa de um missionário membro do CIMI. Contudo, sabemos que, no amplo contexto de identidades dentro do catolicismo e do cristianismo (já que o órgão se denomina ecumênico, havendo inclusive missionários de outras denominações atuando no CIMI), torna-se complicada a busca por uma definição de identidade desses sujeitos. Assim, aqui deparamo-nos com o que seria uma identidade situacional, uma vez que, localizada em região de fronteira, tal identidade poderia ser ainda mais fluida, ora forjada pela instituição que a contém, ora pela influência da formação individual dos membros dessa coletividade.

Portanto, optamos por delinear nossa pesquisa com base no que chamamos de “identidade biográfica”, para que seja possível perceber as identidades presentes neste grupo específico e, finalmente, delimitar o que seria sua identidade de grupo. Obviamente, tais objetivos serão perseguidos sem nos perdermos da força institucional que esses indivíduos carregam, por fazerem parte de um organismo anexo à Igreja do Brasil.

Para uma análise da identidade biográfica, sem perder de vista a âncora que liga esses indivíduos à identidade institucional, até por conta da força identitária que ela traz consigo, estamos buscando promover uma análise relacional da identidade, em relação aos dois universos de sentido vinculados a este conceito nas ciências sociais. O

²⁷ BACZCO, B. *Imaginação social*, 1985. p. 309.

primeiro, denominado por Kaufman por *processo identitário individual* e que poderia ser arriscado, em uma análise “biográfica”, envolve as diversas maneiras pelas quais os indivíduos tentam dar conta de suas trajetórias pessoais (familiares, escolares, profissionais...) por meio de uma biografia que justifica seu posicionamento em diversos momentos. O segundo universo identificado por Kaufman abrange o que ele chama de *quadros sociais da identificação*, e diz respeito às categorias pelas quais se identifica um indivíduo num determinado espaço social. Assim, as categorias de discurso do indivíduo seriam definidas por uma visão totalmente de fora de seu universo identitário. Claude Dubar define esses dois universos enquanto “identidade para si” e “identidade estrutural”.

No entanto, as duas interpretações podem se tornar falhas e mesmo insuficientes para uma análise de identidade de grupo. Considerar a identidade como exclusivamente vinculada a uma "essência individual" pode condicionar e nortear uma biografia vivenciada ou interpretada como destino.²⁸ Neste primeiro caso, anulam-se as forças institucionais que colaboram enfaticamente para a formação dessa identidade individual. Citando Mary Douglas, “os indivíduos em crise não tomam para eles próprios decisões de vida ou morte. Quem deve ser salvo e quem deve morrer é decidido pelas instituições”.²⁹ Por outro lado, desconsiderar a importância e mesmo a existência da identidade individual pode condicionar a análise do acesso e do cumprimento de papéis sociais deste indivíduo. Para Dubar, “as categorias sociais, interiorizadas no decorrer do ciclo de vida (níveis escolares, categorias profissionais, posições culturais...), constituem o material a partir do qual os indivíduos inventam para si identidades singulares, para unificar suas existências e tentar fazer valer sua pretensão em um ou outro campo da prática social.

Consideramos que analisar as identidades como processo e não como algo solidificado a priori não implica em secundarizar as trajetórias individuais. Mesmo ao contrário, uma análise dos aspectos subjetivos e individuais que determinam a identidade não deve desvalorizar as determinações sociais objetivas nas quais o indivíduo está inserido. “A pessoa não existe de fato fora de seus quadros sociais”.³⁰ Isto posto, pretendemos localizar nossa análise entre um ponto extremamente subjetivo

²⁸ DUBAR, C. *Trajelórias sociais e formas identitárias*, 1998.

²⁹ DOUGLAS, M. *Como Pensam as instituições*, 1986. p. 17.

³⁰ DUBAR, C. *Trajelórias sociais e formas identitárias*, 1998.

e o outro objetivo, procurando enfatizar e integrar a identidade biográfica e suas relações na formação de uma identidade institucional.

Os materiais biográficos e a história individual podem ser utilizados como dados importantes e suscetíveis de interferir nos processos sociais mais estruturantes, organizando o discurso biográfico e conferindo a este um significado social:

Trata-se, por fim, da organização pessoal de categorias e procedimentos interpretativos, que manifestam a interiorização de um ou mais "universos de crença" dizendo respeito à estrutura social em geral e aos mais diversos campos da prática social (familiar, escolar, profissional, relacional) em particular.

Numa sociedade individualizada, a auto-identificação é influenciada por determinados valores de individualidade, quais sejam: da dignidade do indivíduo, este intrínseco ao sujeito; da autodeterminação; de responsabilidade pessoal; da autenticidade; da unicidade; e, por fim, da privacidade.³¹ Para Mary Douglas, o sentimento de semelhança entre indivíduos não é uma qualidade que possa ser reconhecida nas próprias coisas, mas é conferido nos elementos em um esquema coerente. São as instituições que conferem a esses indivíduos o sentimento de pertença, pois os conjuntos de coisas similares encontram-se muito bem estabelecidos em uma cultura particular e, assim, a identificação torna-se evidente por si mesma. A identidade é forjada junto com o sentimento individual de pertença: “As analogias socialmente baseadas atribuem itens díspares às classes e enchem-nas de conteúdos morais e políticos (...) até os atos de simples classificação e de recordação são institucionalizados”.³²

Dentro dessa institucionalização da escolha pessoal, a identidade se torna uma busca do indivíduo por sua auto-definição, por seu “sentido próprio”. Esta busca está caracterizada por uma identificação com outras pessoas, grupos específicos, sejam religiosos, ideológicos, ou qualquer outro que se torne para o indivíduo em questão, especial. As disposições e motivações apresentadas por esse grupo ao indivíduo o tornam especial, pois ele ali encontra seu sentimento de sentido e sua realidade plausível, uma vez que essas qualidades são conferidas nos próprios elementos de pertença.

³¹ MUSSCHENGA, A. *Identidade pessoal dentro de uma sociedade individualizada*, 2000. p.27.

³² DOUGLAS, M. *Como Pensam as instituições*, 1986. p. 90.

Uma análise que proponha levar em consideração a identidade biográfica e a história pessoal de cada membro de um determinado grupo, religioso ou não, torna possível compreender o que os levou a participar e a se identificar com tal grupo, dentro dos limites institucionalizados dessa escolha. Isso ocorre uma vez que aquelas determinadas motivações e disposições se tornaram faturalmente reais e plausíveis àquele sujeito.

No caso de nosso estudo, utilizaremos a identidade biográfica de cada um dos missionários, contando com aqueles fatores que são importantes para delinear qual poderia ser a identidade do grupo como um todo. Além disso, veremos que fatores determinariam a coesão que une cada um dos membros do CIMI, ainda que eles possam possuir diferentes posições sociais, posições eclesiais, pertencças denominacionais e qual o sentimento de sentido que os torna um grupo religioso e político dentro do catolicismo. A partir da análise de sua identidade biográfica, procuraremos entender sua identidade de grupo e sua identidade missionária.

1.2. Missão, Missionários e Mediação Cultural

A teologia da missão já passou por diversas modificações teóricas, teológicas e estruturais ao longo da história do cristianismo. Com base nessas inúmeras mudanças de posicionamento e adaptações a novas teorias antropológicas, teológicas, filosóficas, quais sejam, a missão e, sobretudo, o missionário merece especificamente nossa atenção por ter se tornado, durante tanto tempo de contato, figura fundamental para entendermos hoje as relações culturais entre “ocidente” e indígenas. Utilizaremos este espaço para desenvolver uma breve síntese do desenvolvimento desta teologia da missão entre os povos indígenas, sobretudo no meio católico.

Ao se aventurarem nas explicações sobre a dimensão multicultural do cristianismo, é comum aos autores tratarem antes da questão de sua realidade cultural, buscando localizar a encarnação de Jesus enquanto evento iniciador da inculturação do evangelho na Palestina e posteriormente sua disseminação pelo ocidente³³. Fundamento da teologia da encarnação, a inculturação é tomada como a experiência de Jesus no mundo, ou seja, como uma experiência de socialização ou “enculturação”. De acordo

³³ AZEVEDO, M.C. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, 2001. p. 18.

com esta análise, a figura de Jesus possui ao mesmo tempo uma formação cultural localizada e uma originalidade religiosa irreduzível – “a semente” – elemento indispensável na missão.³⁴

Além de conhecer uma origem entendida teologicamente como inculturada, o cristianismo, e mais especificamente o catolicismo, passou também por um processo de formação histórico-sincrético que ajudou a fortalecer este seu aspecto na convivência com outras culturas. Tendo sido iniciado no Oriente, atravessou a Idade Média assimilando a maneira européia ocidental onde pôde se definir e construir uma identidade marcante. Para muitos teólogos, esta identidade modelada preponderantemente pela cultura européia marca o cristianismo que, principalmente a partir do século XIII, foi passado a outros povos através da evangelização e configura hoje a experiência monocultural (mesmo que pretensiosamente) do cristianismo tal qual conhecemos³⁵. Como consequência direta deste processo, inúmeros povos perderam parte de suas próprias raízes culturais e religiosas por causa de uma simultânea justaposição do cristianismo na evangelização.

Cientes desta realidade cultural em que se expressa primeiramente o cristianismo, e, ainda, da experiência monocultural em que este se desenvolve, e da complexidade que envolve a evangelização de diferentes culturas, torna-se justo aos teólogos cristãos buscar relocalar, ou relocalizar o paradigma da evangelização, que a partir das novas aberturas teológicas se encontrará numa posição conflituosa entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio. Para se entender esta vocação para o anúncio, é necessário perceber que o chamado para a missão que marca o cristianismo não é tomado enquanto invenção humana ou eclesial, mas como revelação divina, de instância sagrada, o que a torna – a missão – obrigatória a todo seguidor. A tarefa evangelizadora constitui “vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade” (Evangelii Nuntiandi 14). Seu paradigma é cristológico e é a partir da experiência da missão de Jesus que todos os cristãos devem ser levados a proclamar seus ensinamentos e sua exclusividade enquanto salvador e redentor. Partindo da experiência de Jesus, entende-se que ele associou os cristãos na sua missão salvadora e redentora, constituindo seus seguidores enquanto construtores de um mundo novo, embasado no

³⁴ KONINGS, J. *Inculturação da fé no Novo Testamento*, 2001. p. 14.

³⁵ AZEVEDO, M.C. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, 2001. p. 21.

amor e na justiça do chamado “Reino de Deus”³⁶. Diante deste desafio de integrar e até mesmo identificar missão com evangelização, a Teologia da Encarnação irá relacionar o anúncio e construção do Reino de Deus a um projeto de justiça aos povos no mundo.

Teologicamente entende-se que o verdadeiro agente da missão é o próprio Deus, e que a ação humana na tarefa evangelizadora seria mais uma ação paralela aos desígnios divinos³⁷. Deste pressuposto partem outros tantos que buscarão explicar a tarefa missionária atual da igreja. Há um consenso pós-conciliar de que as “sementes do verbo” encontram-se presentes nas áreas missionadas antes mesmo de um primeiro contato com o cristianismo. Ainda que não se conceba a salvação fora da figura de Jesus, há uma abertura à aceitação de “elementos salvíficos” em diferentes tradições religiosas. Mesmo não sendo uma tendência hegemônica, esta visão se abre para a superação de um eclesiocentrismo unilateral que caracterizava a perspectiva anterior de implantação de igrejas cristãs, buscando trazer mais luzes à figura histórica de Jesus e, sobretudo, à utopia do Reino de Deus.

Há um reconhecimento de “porções de verdade” nas diferentes tradições religiosas. A partir destas porções é possível articular um diálogo com o diferente. A noção anterior de evangelização, identificada unicamente com o anúncio ou a proclamação do evangelho, passa por um processo de amplitude, incluindo em seu projeto a promoção humana, a luta pela justiça social, a inculturação e o diálogo inter-religioso³⁸.

O diálogo é então considerado não como um meio para se chegar a determinado objetivo – a evangelização –, mas como possuidor em si próprio de valor enquanto ação evangelizadora. A teologia cristã das religiões tem acentuado que o diálogo não pode ser concebido em função de uma conversão à religião particular do interlocutor. O diálogo implica, na verdade, que os interlocutores em questão sejam mutuamente provocados, enriquecidos, transformados, sem que necessariamente mudem de religião. O diálogo tende em realidade para uma experiência de abertura a uma verdade mais profunda que ultrapassa todas as tradições e experiências religiosas³⁹.

³⁶ AZEVEDO, M.C. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, 2001. p. 35.

³⁷ MÜLLER, K. *Teologia da Missão*, 1995. p. 111.

³⁸ TEIXEIRA, F. L. C. *Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio*, 2003.

³⁹ TEIXEIRA, F. L. C. *Entre o desafio do diálogo e a vocação do anúncio*, 2003.

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

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

“Por demais é trabalhar com estes que são tão bestiais que não lhes entra no coração cousa de Deus, estão tão encarniçados em tratar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto às pedras”⁴⁰. Assim o Padre Manuel da Nóbrega, um dos primeiros jesuítas a trabalhar na conversão dos indígenas ao cristianismo, falou através do personagem Gonçalo Álvares em seu “Diálogo da Conversão do Gentio” sobre as dificuldades encontradas no trabalho missionário nas aldeias desde seu início. Essa dificuldade maior, que Eduardo Viveiros de Castro chamou de “inconstância da alma selvagem”⁴¹, esteve presente desde as primeiras tentativas de catequese e de conversão dos grupos indígenas brasileiros. Também o Padre Antônio Vieira escrevia:

Há nações, e estas são as do Brasil, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura do jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram.⁴²

⁴⁰ NÓBREGA, P.M. *Diálogo da Conversão do Gentio*, s/d. p.102.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O mármore e a murta*, 2002. p. 181-283.

⁴² apud. VIVEIROS DE CASTRO, E. *O mármore e a murta*, 2002. p. 183.

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

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

Por conta dessas dificuldades, a missão sempre buscou aprimorar-se nas formas de anunciar o Evangelho, formulando para tanto teologias que pudessem auxiliar o ensinamento da Palavra de Deus. Os diversos grupos indígenas brasileiros experimentaram diversas formas de catequização, que algumas vezes buscavam verdadeiramente convencer-lhes da fé cristã e outras muitas vezes aplicar-lhes a “guerra justa” e tomar-lhes seu território com a justificativa de terem se mostrado “incapazes para abraçar a fé”.

No entanto, qualquer que fosse o grupo missionário, havia um consenso geral de que o Brasil, e também toda a América, deveria ser incorporado à cultura européia, cristã por excelência. Como ressaltou o teólogo Leonardo Boff, “a conquista e a colonização constituem um ato em si de grandíssima violência, pois implica que uma

nação se submeta a outra perdendo seu caráter de sujeito histórico”⁴³. Tendo em vista este ato de violência, tornou-se comum ouvir e ler a lamentação maia a respeito da colonização: “Entristeçamo-nos porque chegaram (...) Entre nós se introduziu a tristeza, entre nós se introduziu o cristianismo”⁴⁴. Mesmo as tentativas de uma evangelização menos violenta e mais distante dos interesses do Estado não puderam libertar os indígenas da opressão e do medo da colonização cristã, que se perpetuou enquanto “cruz e espada”.

Para remediar situações extremas, teólogos-juristas buscavam conciliar as exigências políticas e as contingências econômicas da Colônia às doutrinas da fé e às práticas missionárias.⁴⁵ Recorriam a duas distintas tradições teológicas: a “teologia das sentenças”, que se caracterizava por possuir um olhar de decadência sobre a natureza humana e uma visão teocrática do poder papal e eclesial; e uma posição mais aproximada dos pressupostos tomistas do século XIII⁴⁶.

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

Com a reflexão teológica de Tomás de Aquino, inspirada por Aristóteles, é iniciada uma maior diferenciação entre o natural e o sobrenatural, entre a razão e a fé. Para Tomás de Aquino, o natural está ligado à essência dos seres e, portanto, não há possibilidade de ser modificado ou mesmo corrompido. Assim, a natureza humana permanece a mesma de sua criação apesar do pecado original, não havendo diferenças essenciais entre os que são cristãos e os chamados povos “naturais”.

Segundo Paulo Suess, a teologia tomista foi responsável por preparar um campo teológico que possibilitaria mais tarde a defesa da racionalidade e da liberdade dos indígenas a despeito da escravidão dos negros⁴⁷. Ao mesmo tempo esta teologia

⁴³ BOFF, L. *América Latina: da conquista à nova evangelização*, 1992. p.21.

⁴⁴ LEÓN-PORTILLA, M. *A conquista da América Latina vista pelos índios*, 1985. p.61.

⁴⁵ SUESS, P. *Liberdade e Servidão*, 1988. p. 21-44.

⁴⁶ SUESS, P. *Liberdade e Servidão*, 1988. p. 32.

⁴⁷ SUESS, P. *Liberdade e Servidão*, 1988. p. 35.

também reforçava a prática da guerra justa, uma vez que esta já se concretizava enquanto verdade e necessidade em casos de “último recurso da suprema autoridade”.

Mesmo as denominadas reduções que, pelo menos em teoria, buscavam uma forma pacífica de catequese dos indígenas, se mostraram na prática um ato de grande violência, uma vez que retiravam os indígenas das aldeias tradicionais, locais por eles escolhidos, e os limitavam em pequenas aldeias-vilarejos a fim de lhes ensinar o comportamento europeu: sua economia, sua religião e sua cultura. A tarefa de conversão dos indígenas estava estritamente ligada à submissão ao poder da metrópole e somente assim poderia ser concebida. Os missionários, embora tenham buscado defender inicialmente os direitos de liberdade indígena, pouco a pouco foram tomando para si a idéia de conquista espiritual. Como ressaltou Jorge Paleari: “Quando o cristianismo se associou ao movimento da conquista, a perspectiva foi de englobar no ‘cristianismo ocidental’ aquela que devia ser a novidade exterior”.⁴⁸ A idéia de conquista gerava uma atuação missionária que priorizava uma via somente, não havendo interesse ou mesmo a percepção dos valores culturais indígenas.

Mesmo estando essas práticas muitas vezes ligadas à concepção de missão e conquista das ordens e organizações religiosas, havendo assim, alguma diferenciação entre elas⁴⁹, em uma visão geral o que sobressai aos olhos do examinador é a idéia de evangelização enquanto dominação, conquista e sobreposição de culturas. É inegável que a cristianização do continente americano tenha sido como um todo traumática à grande maioria dos povos indígenas contactados na colonização. Por outro lado, a reação dos indígenas frente a esta cristianização sim apresentou-se em diferentes formas de resistência ou assimilação.

Nem todos os povos resistiram aos conquistadores, tendo muitos deles aceitado a nova dominação, havendo entre eles até mesmo os que aderiram ao projeto de colonização. Aos que se rendiam restava o subjugo ao processo que deveria levar à conversão: o descimento, a redução e a servidão⁵⁰.

Ao serem encaminhados para as reduções, os indígenas passavam pelo “descimento”, que significava transferí-los de seu local tradicional de moradia às aldeias

⁴⁸ PALEARI, J. *Identidade e Alteridade*, 1986. p.38.

⁴⁹ Poderíamos citar o trabalho jesuíta junto aos indígenas do sudeste, principalmente na província de São Paulo, em contraposição ao dos missionários capuchinhos no sul junto aos povos Guarani.

⁵⁰ AZZI, R. *Método Missionário e prática de conversão na colonização*, 1988. p. 93.

improvisadas pelos missionários onde lhes seria ensinada a cultura européia. Para convencer os indígenas a se mudarem para o aldeamento sem ter que usar a força, os missionários procuravam muitas vezes aliciá-los por meio de promessas de bem-estar material, como comida, machados e roupas. Muitos fugiam dos missionários antes mesmo de serem contactados e adentravam ainda mais as florestas, o que fazia legitimar contra eles a guerra justa. Os que aceitavam as propostas acabavam se frustrando com o não cumprimento delas e muitas vezes buscavam a fuga como alternativa ao aldeamento, também sendo submetidos à força militar do colonizador. Para os que não tentavam ou não conseguiam fugir restava a redução, tanto à fé cristã quanto ao serviço do Rei.⁵¹

As reduções eram, na prática, independentemente da intenção dos missionários, uma maneira de colocar os indígenas a serviço do projeto colonizador e sob a dominação deste. Havia até mesmo a argumentação, por parte de alguns missionários, de que valia a pena aos indígenas passarem por aquela experiência de exploração e servidão em troca de um bem eterno, que seria salvação de suas almas⁵². Mesmo que houvesse a intenção de alguns missionários em promover dentro da redução um espaço de liberdade tutelada para o indígena, a atividade missionária permaneceu vinculada aos interesses metropolitanos. E foi exatamente esta vinculação que, ao mesmo tempo em que garantiu a duração e a sustentabilidade da missão, tirou-lhe a autonomia própria que poderia ter gerado métodos de evangelização mais próximos da realidade indígena e menos dominadores.

O processo de conversão causou um enorme desenraizamento cultural dos povos indígenas que permaneceram nas reduções, tendo provocado uma violenta desvalorização das culturas. A maneira que os indígenas encontraram para manter viva sua cultura era sua inconstância na fé. Afirmar-se católico em um momento para pouco depois negar-se parece ter sido uma estratégia de sobrevivência cultural bastante eficaz, embora não possamos dizer o mesmo da sobrevivência física.

O que se pretende dizer é que, tendo o desenvolver da história do Brasil gerado um massacre sem precedentes, dizimado boa parte da população indígena, é lúcido afirmar que a forma com que o indígena foi tratado no período da colonização reflete nos dias atuais o preconceito presente na mentalidade da população nacional. Ora

⁵¹ AZZI, R. *Método Missionário e prática de conversão na colonização*, 1988. p. 90.

⁵² AZZI, R. *Método Missionário e prática de conversão na colonização*, 1988. p. 93.

tratado como bom selvagem, ora como preguiçoso e bravo, as tentativas de cristianização de povos indígenas até hoje muitas vezes ainda são falhas devido à falta de conhecimento do universo do outro.

Ao longo dos séculos, na história da missão no novo continente, continuavam as tentativas de cristianização e integração dos indígenas à sociedade. Não só as igrejas, mas também a política indigenista primava por uma “civilidade” para os indígenas. Até muito pouco tempo as leis em vigor no Brasil que diziam respeito aos povos indígenas se baseavam na Constituição Federal de 1988 e no “Estatuto do Índio” (Lei nº 6.001), aprovado em 19 de dezembro de 1973.⁵³ Enquanto a Constituição de 88 reconhece aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, determinando à União Federal o dever de demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, o Estatuto do Índio apresentava uma posição marcadamente integracionista.⁵⁴ Os avanços em busca de uma política indigenista de acordo com os anseios dos povos são muito recentes. Somente em abril de 2004 foi promulgada no Brasil a Convenção nº 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho – através do Decreto nº 5.051. Discutido no Congresso Nacional desde 1991, o texto da Convenção havia sido aprovado em 2002 e dependia do Decreto de Promulgação do Poder Executivo.⁵⁵ Esta Convenção representa um grande e importante avanço para as populações indígenas, pois substitui a perspectiva integracionista da Convenção nº107, até então em vigor no Brasil, e adota uma perspectiva bem mais de acordo com a diversidade cultural de nosso país, valorizando o respeito ao pluralismo e às diferenças étnicas e culturais.

Até hoje missões fundamentalistas continuam mantendo práticas missionárias incondizentes que essa diversidade cultural. Há de se reconhecer que o CIMI, junto com alguns outros movimentos religiosos foi pioneiro, já há 40 anos em uma metodologia de missão que ao menos em teoria buscasse reconhecer e respeitar as diferenças. Afora isso, a missão foi, em sua essência, integracionista. Independente da forma como os missionários e colonizadores agiam, com maior ou menor violência, maior ou menor envolvimento, ao longo de quase 500 anos, fosse “Las Casas” ou fosse “Sepúlveda”, o

⁵³ CIMI. *Finalmente é promulgada a Convenção nº169 da OIT*, 2004.

⁵⁴ CIMI. *Finalmente é promulgada a Convenção nº169 da OIT*, 2004.

⁵⁵ CIMI. *Finalmente é promulgada a Convenção nº169 da OIT*, 2004.

objetivo permanecia sempre o mesmo: agregar a América Latina e o Brasil aos costumes políticos e culturais europeus, incluindo aí a fé cristã.

Além dos relatos históricos e de suas conseqüências de que temos notícia, atualmente as práticas missionárias continuam provocando discussões e novas problematizações, sobretudo por parte de antropólogos. Estudos recentes organizados por Robin Wright e Aparecida Villaça sobre a atuação missionária cristã e seus diversos reflexos em grupos amazônicos e os trabalhos de antropólogos como Paula Montero e Marcos Pereira Rufino, embora nem sempre primem pela mesma linha analítica, são hoje os mais expressivos trabalhos críticos sobre a ação missionária atual⁵⁶.

A obra “Transformando os Deuses” buscou, através de estudos sobre a experiência de diversas organizações missionárias em meio a comunidades indígenas na região amazônica, focalizar as maneiras com que os povos têm incorporado, transformado ou mesmo rejeitado as diferentes formas do cristianismo, ou seja, como as religiões têm moldado o cristianismo à sua cosmogonia e cosmologia próprias. Utilizando o conceito de “campos inter-religiosos de identidade”, que ultrapassaria a idéia simplista e muitas vezes controversa de sincretismo religioso⁵⁷, os autores buscaram perceber a complexidade desta troca, indo além das aparentes conversões. Estes estudos se mostram muito úteis em uma pesquisa sobre o trabalho missionário, uma vez que buscaram esclarecer melhor as redes de conflitos e inter-relações entre missionários e indígenas, demonstrando o quão ampla e complexa é a atuação missionária e quais as conseqüências que pode trazer à tona. São igualmente importantes na medida em que buscam reconhecer os meios pelos quais a atuação missionária tem se apropriado das instituições religiosas indígenas para buscar dar “razão à sua fé”. Segundo Wright, para um verdadeiro diálogo inter-religioso seria necessário acabar com a dicotomia maniqueísta missionária de “quem salva/quem destrói”⁵⁸. O que implicaria em revisões profundas não somente na atuação missionária fundamentalista, colocada em prática pelas denominadas “missões de fé” – Missões Novas Tribos (MNTB), Instituto Lingüístico de Verão (SIL), Asas de Socorro, entre

⁵⁶ WRIGHT, R. *Transformando os Deuses* (vols I e II); MONTERO, P. *Entre o Mito e a História*; VILAÇA, A. e WRIGHT, R. *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* e MONTERO, P. *Deus na aldeia: índios, missionários e mediação cultural*.

⁵⁷ Para um maior aprofundamento das discussões a respeito do conceito de sincretismo religioso ver: SANCHIS, P. *Pra não dizer que não falei de sincretismo*, 1994. Texto bastante esclarecedor e com certeza um marco na discussão do conceito de sincretismo para o campo religioso brasileiro.

⁵⁸ WRIGHT, R. *Transformando os Deuses*, 1999. p.11.

outras – mas também pelos grupos que buscam uma abertura maior no trabalho missionário, incluindo aí o CIMI.

A questão que se coloca frente a essa dicotomia é o status da diversidade cultural indígena, que não sendo reconhecido pelas missões fundamentalistas, corre o risco de ter reconhecimento de outras instituições, mas não ser levado a sério. Cabe ressaltar que aqui denominamos missões fundamentalistas aquelas que buscam catequizar os indígenas tal como se fazia na época da colonização, impondo-lhes o evangelho e junto com ele todos os valores culturais cristãos e ocidentais e sobrepondo-os aos valores tradicionais indígenas.

Estudos sobre este tema levam-nos até mesmo a refletir sobre até que ponto o povo evangelizado não estaria estrategicamente utilizando o cristianismo para reafirmar sua religião, moldando os novos ensinamentos para satisfazer suas necessidades espirituais específicas. As experiências de conversão em meio aos Wari, da família lingüística txapakura, situados no oeste de Rondônia, seriam um dos exemplos. Na década de 70, todos os habitantes de determinada aldeia, sob atuação missionária da MNTB⁵⁹, se afirmavam crentes, tendo aparentemente perdido o interesse por costumes tradicionais do grupo, como o casamento poligâmico, as brigas com bordunas e a prática do canibalismo funerário e guerreiro⁶⁰. No entanto, em cerca de dez anos, sem qualquer explicação, o grupo abandonou o cristianismo, tendo retomado algumas práticas religiosas tradicionais. Somente tendo estudado profundamente as relações culturais do grupo, a autora do trabalho pôde compreender melhor esta movimentação, que a princípio poderia se enquadrar na categoria “inconstância da alma selvagem”⁶¹, mas que traz em si explicações sobre a lógica e a visão de mundo do grupo, que o missionário não conseguiu alcançar. As relações de parentesco entre os Wari se davam em torno de dois grupos: os consangüíneos e os afins. A afinidade era vista como o local do mal, ou a causa dos males, enquanto a consangüinidade era tida como o ideal wari. Tendo entrado em contato com a sociedade envolvente, o grupo passou por modificações socioeconômicas radicais, incluindo o advento de epidemias e fome. Inserir-se na nova comunidade parecia ser uma solução para a revitalização do grupo,

⁵⁹ Missão Novas Tribos do Brasil é uma versão brasileira da NTB (New Tribes Mission), missão fundamentalista norte-americana.

⁶⁰ VILAÇA, A. *Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari*, 1999.

⁶¹ Tal como era concebida pelos primeiros missionários cristãos.

ainda mais sendo a proposta desta nova comunidade condizente com o ideal do grupo, ou seja a consangüinidade e a fraternidade. O cristianismo foi tomado pelos Wari como a possibilidade de se livrar da afinidade e de seus males.

A adesão ao cristianismo consolidou-se enquanto um passo ao modelo ideal de grupo e ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência frente ao contato. O abandono das antigas práticas, no entanto, nada tiveram a ver com a proposta cristã, mas com a antiga forma de ver o mundo da comunidade, pois o canibalismo era praticado somente entre parentes afins, assim como as brigas com bordunas⁶². Tão logo alguns problemas gerados pelo contato foram sendo resolvidos pela intervenção da FUNAI e de outros órgãos, o grupo foi retomando suas antigas práticas, mesmo que remodificadas. Assim, a adesão dos Wari ao cristianismo se configurou não como simples adoção de novos ritos e valores, mas sim como a descoberta, na prática cristã, de valores próprios de sua cultura e um momento de crise na comunidade.

Também o processo de “cristianização” dos Xavante da Colônia Indígena de São Marcos, grupo Jê localizado no estado do Mato Grosso, assume especificidades que convêm explicitar, pois além de dizer respeito à atuação católica – salesiana – de cerca de cinquenta anos na região, já rendeu discussões envolvendo antropólogos, CIMI e membros da comunidade. A antropóloga Cláudia Menezes, em tese de doutorado defendida pela USP⁶³, realizou um estudo sobre os índios da reserva São Marcos, que nos anos 50 encontravam-se em grave situação de conflitos, fome e doenças, foram abrigados por padres salesianos e na década de 80 contavam com uma população demograficamente saudável e crescente. Entretanto, de acordo com sua análise, esses índios, nessa época, encontravam-se em processo contínuo de desestruturação social e cultural. Os salesianos estariam implementando estratégias de controle sobre os espaços institucionais indígenas de saúde e educação, através da adoção de práticas sociais que possibilitariam o ajuste das instituições nativas, a fim de tornar os Xavante capazes de conviver com a “civilização”⁶⁴.

A autora avalia a prática missionária enquanto prejudicial ao modo tradicional de vida do grupo, pois compromete questões básicas da identidade cultural. A arquitetura da missão, por exemplo, mudou a noção de espacialidade das antigas aldeias

⁶² VILAÇA, A. *Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari*, 1999. p. 146-147.

⁶³ MENEZES, C. *Missionários e índios em Mato Grosso*, 1984.

⁶⁴ MENEZES, C. *Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante*, 1999. p.311.

xavante e a contagem ocidental interferiu na noção de tempo, tendo sido introduzido entre eles o uso do relógio. A noção de identidade também foi comprometida pela prática do batismo, que impede ao xavante mudar seu nome no decorrer da vida, como era costume. Além disso a autora cita também o uso do dinheiro, que introduziu a noção de propriedade privada; a adoção de normas sobre a sexualidade, impedindo o livre relacionamento; e até mesmo a iniciação dos jovens na sociedade, que também passou por modificações através da prática missionária.

Esta avaliação foi apresentada por Pedro Ribeiro de Oliveira na “Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI”, e posteriormente publicada em um livro com o título *Inculturação e Libertação*. O artigo de Pedro de Oliveira trata do lugar social do missionário e trouxe as questões apontadas por Cláudia Menezes como um exercício de auto-avaliação e reflexão sobre o trabalho missionário. Ao final da publicação, no entanto, há um esclarecimento elaborado pela Missão Salesiana de Mato Grosso, justificando que não houve modificações profundas na estrutura cultural xavante, posto que a maioria das questões levantadas pela autora já faziam parte da dinâmica do grupo (uso do dinheiro, controle do tempo, relacionamento sexual restrito, etc)⁶⁵. O interessante é que segundo esta nota de esclarecimento, os próprios Xavante ao lerem um exemplar do artigo de Pedro Oliveira não reconheceram ali os aspectos de sua cultura e exigiram eles mesmos uma retificação. A própria antropóloga reconhece o fato de os Xavante insistirem pela permanência dos salesianos e serem contra qualquer tentativa de modificação de seu trabalho. Na análise de Menezes a aceitação do trabalho missionário por parte dos indígenas é vista como um “constrangimento que não podem evitar”.⁶⁶ A missão estaria estabelecendo conscientemente uma relação clientelista com os indígenas, onde o consentimento da presença e mesmo da adesão às práticas cristãs é assegurado pela conveniência do assistencialismo e da prosperidade sócio-econômica.

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

⁶⁵ CNBB, CIMI, BRANDÃO, C. R. et al. *Inculturação e Libertação*, 1986. p. 227-235.

⁶⁶ MENEZES, C. *Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante*, 1999. p.336.

continente, torna-se pretensiosa qualquer definição que se assuma como metodologia prática de evangelização dos povos.

As pesquisas realizadas sobre o trabalho missionário podem então auxiliar no reconhecimento não somente de como se manifestar diante do diferente, mas também de como ele, o diferente, se manifesta diante do “outro de si mesmo”, no caso, as reações dos indígenas frente aos missionários ou mesmo frente a antropólogos e agentes dos órgãos federais responsáveis. A princípio, uma teologia da missão entre povos indígenas baseada na teologia da libertação, que busque por conhecer estas manifestações, poderia estar de acordo com a promoção de um diálogo equilibrado, na medida em que seus objetivos se pautariam em como os indígenas mesmos poderiam oferecer soluções para os problemas imediatos enfrentados pela comunidade. No entanto, mesmo uma teologia que se dedique a esta reflexão pode se tornar incapaz de perceber as intenções religiosas que levariam o grupo a determinadas articulações. Isso sem contar o fato de que os indígenas, ao se depararem com as mudanças promovidas principalmente no meio missionário católico, se mostraram muito mais perplexos frente à brusca mudança no discurso do que convencidos pela novidade⁶⁷.

Estudos sobre este tema levam-nos a refletir sobre até que ponto o povo evangelizado não estaria estrategicamente utilizando o cristianismo para reafirmar sua religião, moldando os novos ensinamentos para satisfazer suas necessidades espirituais específicas.

Por outro lado, sabe-se que o reconhecimento da alteridade fomentou a necessidade de se desenvolver uma concepção antropológica de cultura que pudesse dar conta da questão fundamental colocada à Igreja com relação à universalidade da fé e às particularidades dos múltiplos grupos étnicos no mundo. Neste contexto, as questões indígenas começam a tomar corpo nos assuntos da Igreja, tornando-se fundamentais em toda sua extensão. Com pouco tempo de criação, o CIMI já dispunha de grande força enquanto mediador oficial das causas indígenas junto à igreja católica. Na busca dessa mediação, novas práticas e conceitos foram propostos, fazendo-se sentir na modificação tradicional do conceito de missiologia católico. Os preceitos cristãos passam a fazer parte da cosmologia indígena, mas sob a ótica da vivência destes grupos.

⁶⁷ WRIGHT, R. *Transformando os Deuses*, 1999. p. 14.

A proposta atual da missão dentro do CIMI é articular o universo religioso indígena com o envolvente.⁶⁸ Ao perceberem que as religiões indígenas são demasiadamente diferentes das ocidentais, os missionários buscaram justificar o habitus ocidental nos mesmos moldes da cosmovisão indígena, para então tentar um diálogo. Grosso modo, os teólogos da inculturação e assim diversos missionários que atuam em áreas indígenas acreditam que reconhecer nas culturas os valores cristãos já é suficiente para sua salvação. São essas bruscas mudanças que ocorreram e ainda ocorrem na história da missão entre os povos indígenas que tornam a relação entre missionários e índios sempre dignas de respeitáveis estudos e análises.

Em outra linha, promovendo uma discussão que envolve vários estudos de diferentes visões a respeito da relação entre missionários e índios, Paula Montero ressalta que tal objeto supõe a interconexão de sistemas simbólico-religiosos distintos, preferindo utilizar, para o problema da atividade missionária, o termo interpenetração das civilizações, de modo que seja possível enfrentar a questão com o grau de generalidade que ela exige.

O que ela chama de problema seriam as relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos ao longo de anos de colonização e mesmo hoje, período que denominamos pós-colonial. Por trás deste problema de relações muitas vezes conflituosas, outras vezes ambíguas, há uma questão antropológica absolutamente contemporânea: as redefinições da alteridade cultural.

Para entender como é formada a questão da alteridade nestas complexas relações ideológico-políticas, Montero opta por tomar como referência o missionário cristão, considerado um ator privilegiado por ter sido historicamente formado no trato das diferenças culturais.

Se consideramos a missão um trabalho contínuo de construção e reconstrução de códigos comunicativos, a perspectiva privilegia a análise das práticas simbólicas, ou práticas de representação da alteridade, de modo a compreender como elas selecionam e operam os códigos capazes de produzir as traduções intelectualmente compreensíveis e afetivamente aceitáveis entre os vários níveis de diversidade entre nós e o outro.⁶⁹

A prática do simbólico, tão bem localizada na figura do missionário, geralmente resulta na produção de configurações culturais com base nas representações, não cabendo mais em um estudo deste tipo reter somente o problema da clássica

⁶⁸ Sobre origens, diretrizes e posicionamentos do CIMI discutiremos melhor no próximo capítulo.

⁶⁹ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 51.

oposição entre realidade e representação. Mesmo que as configurações culturais que resultam em séculos de relação entre índios e missionários devam ser consideradas em sua dimensão antropológica-cultural, não se pode negar que é na produção de significações gerada por essa relação que encontra-se sua autenticidade.

Montero cita os trabalhos de Jean e John Comaroff (1991) como fundamentais para a compreensão de uma prática missionária como projeto de produção simbólica e/ou cultural. Esses autores desenvolveram uma análise da atividade missionária como uma luta pela posse dos signos e significações envolvidos na situação de transculturalidade entre índios e missionários, focalizando os motivos, intenções e formas de imaginação e significação destes. Assim, o estudo propõe uma análise do encontro cultural, agora centrado na agência missionária, cuja prática não é concebida como reflexo monolítico das estruturas coloniais. Torna-se necessário desenvolver uma antropologia histórica que compreenda como o espírito de uma época formula o quadro categorial dentro do qual se desenvolvem as relações do encontro.

A análise que ressalta as relações entre índios e missionários através das configurações resultantes de duas relações culturais e históricas supera o antigo impasse de se comparar o antes e o depois do contato, ou tentar separar o que é legítimo ou não entre os índios, o que é imposto ou não pelos missionários. Assim, colocando-se o missionário no centro das atenções, a perspectiva muda para uma busca do que poderia haver de mediação cultural provocada de ambos os lados e quais as interações resultantes deste contato.

Montero sugere que sob a influência de Lévi-Strauss e sua releitura via Sahlins, a etnologia brasileira possa recolocar o problema do contato em novos termos: “a cultura deixa de ser uma variável secundária, subsidiária das relações econômicas e políticas inerentes aos processos de assimilação e ganha um estatuto próprio para conduzir os processos interétnicos.”⁷⁰

Nosso estudo está pautado justamente na idéia de que também as identidades são fluidas, questionadoras, e jamais apresentam respostas prontas. Para tanto utilizamos também o teórico Homi Bhabha, para quem as minorias, em contextos coloniais, mantêm em aberto uma “soma que não fecha”, uma sobra não prevista pela colonização. É nesse espaço intersticial, outrora denominado de “entre-lugar” por

⁷⁰ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 43.

Silvano Santiago, que ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença.⁷¹ Para Bhabha:

em termos de representação do colonizado, qualquer imagem – seja ela feita pelo colonizado ou pelo colonizador – é híbrida, isto é, conterà traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação.⁷²

Bhabha propõe a existência de um diálogo que não pertence a mim ou ao outro, um terceiro espaço, um hiato onde podem ocorrer diversas e incontáveis representações de si e dos outros. A partir dessa leitura, é possível pensar um novo olhar sobre a questão da identidade de um determinado grupo. No nosso caso específico, um grupo localizado justamente neste espaço intersticial, entre os indígenas e a sociedade colonial, como veremos adiante.

Enfocando o ponto de vista na figura do missionário, a problemática do contato pode ser reconstruída em novos termos, pois o ponto de vista da mediação nos permite pensar as relações entre o particular e o geral sem que o conceito de cultura perca sua potência analítica: “colocar o missionário no centro da análise da mediação cultural suscita questões específicas quanto ao problema da significação que não se esgotam na relação estrutura/evento”⁷³. Se uma das características que os distinguem de outros agentes do mundo branco é o fato de que “eles vêm pra ficar”, sua atuação consolida relações e significações ao mesmo tempo menos pontuais e mais estáveis que vão se depositando e decantando ao longo do processo de interação.⁷⁴ Colocando como foco a identidade deste missionário, habitante de um terceiro lugar, e a construção deste “ethos” de um específico grupo missionário, é possível compreender as mediações culturais que permeiam a relação entre índios e missionários através de um dos lados, mas sem deixar que a análise se empobreça com isso, visto que sua atuação também consolida significações igualmente legítimas. “Não se pode compreender a atividade missionária sem supor que ela realiza um contínuo esforço de agenciamento das diferenças que redundam na ampliação da capacidade de generalização simbólica e institucional das culturas implicadas nessa relação.”⁷⁵ Uma proposta antropológica que coloca o missionário no centro das atenções pode ser muito útil, na medida em que este

⁷¹ BHABHA, H. K. *O local da cultura*, 1998. p. 198-238.

⁷² SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 117.

⁷³ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 54.

⁷⁴ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 54.

⁷⁵ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 52.

é um ator privilegiado nas relações de mediação cultural entre missão e índios, sendo formado dentro dos conflitos culturais que este contato promove:

A produção das alteridades indígenas por parte dos missionários não pode ser tomada como pura ferramenta de dominação, mas como produções culturais que fazem sentido e dão sentido à experiência e às práticas culturais.(...) Este posicionamento inclui uma dimensão política dos processos de significação, já que tratará do conjunto de motivação e interesses dos agentes.⁷⁶

À medida em que compreendemos a necessidade de um estudo com base nas mediações entre índios e missionários, promovidas ao longo da história de contato, torna-se possível e claro pensar uma análise da ação missionária como parte de um processo de indigenização e “anexação das sociedades indígenas” à ordem das relações globais. É a missão uma das principais responsáveis pela “indigenização da sociedade”, pois estimula a ressignificação da tradição.⁷⁷

Partindo então das relações de interculturalidade, focadas com o ponto de vista em um dos agentes, no caso o missionário, é possível constituir uma abordagem que apresente como objeto de estudo não apenas a reconstituição do modo de vida indígena, mas, sobretudo, as matrizes desta interculturalidade. Este tipo de abordagem supõe não mais observar o encontro de duas culturas e as influências de uma sobre a outra, mas compreender como e porque são acessados determinados símbolos por parte de um dos agentes. Uma abordagem como esta é capaz de enfrentar o problema da alteridade em um contexto globalizado, onde as relações entre as culturas encontram-se estancadas de modo a não permitir um olhar mais curioso.

⁷⁶ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 40.

⁷⁷ MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p. 47.

CAPÍTULO 2: A FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE MILITANTE NO CIMI

Com as mudanças ocorridas no desenrolar de um projeto histórico de engajamento cristão ainda na primeira metade do século XX, o ideal do “ser cristão” e as razões que envolvem essa opção passaram a apontar para uma maior responsabilidade social do cristão e, ainda mais, para a identificação deste homem engajado na história enquanto cristão. Neste capítulo, pretendemos desenvolver antes de tudo uma breve apresentação do CIMI enquanto instituição e seu contexto formativo dentro de uma linha militante do catolicismo, para explicar a formação desta identidade dentro do CIMI e, além disso, levantar a discussão a respeito da identidade cristã em relação à missão. Lembramos que a análise que propusemos sugere um estudo que vincule as experiências pessoais à vivência institucional. Aqui, procuraremos expor mais uma visão da instituição sobre a formação de sua identidade. Para uma análise clara da formação e particularidades do CIMI, torna-se necessário que trilhemos um caminho lógico e cronológico no entendimento de sua estrutura, formação e funcionamento. Iniciaremos com uma contextualização histórica da formação do órgão, analisando o momento no qual ele surge e as necessidades sociais, culturais, teológicas e eclesiológicas que permeiam esse momento. Também buscaremos expor a estrutura que o CIMI possui atualmente e como se dá seu funcionamento e sua atuação junto aos grupos indígenas com os quais trabalha. Desenvolvendo esses pontos, delimitaremos concomitantemente os direcionamentos, metas e objetivos mais relevantes que o órgão possui atualmente e que construiu durante sua história e as metodologias que utiliza para tentar alcançá-los.

Para tanto, subdividiremos o capítulo em duas partes buscando, na primeira, esclarecer o processo histórico do surgimento de um catolicismo “engajado” e junto com ele a formação do CIMI, e, na segunda, especificar o funcionamento e o direcionamento da Regional Leste, que é aqui nosso interesse, dentro desta identidade

cristã militante. Para atingirmos tal objetivo, tomaremos como base nossa vivência junto ao órgão e os relatos colhidos com os missionários.

2.1. O CIMI e a formação de uma identidade missionária

Mesmo antes de se falar sobre o histórico de formação do Conselho Indigenista Missionário, faz-se necessária uma análise do contexto de sua criação, tanto no âmbito do cenário nacional - e até mesmo internacional - como, principalmente, da situação da Igreja Católica no Brasil e das diretrizes que a estavam conduzindo. Recuamos um pouco nossa análise histórica da década de 70, quando da criação do órgão, pois sabemos que o estreitamento das relações entre a Santa Sé e a América Latina não teve início com o papa João XXIII, apesar de terem se multiplicado consideravelmente nesta época.¹ Ainda na década de 50, a fundação da CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (em 1952) e do CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano (em 1955) já apontavam para uma abertura da Santa Sé às igrejas locais, visando uma maior aproximação. O historiador José Oscar Beozzo nos aponta que a revolução cubana foi um ponto crucial para esta aproximação, uma vez que gerou diretamente uma preocupação sem precedentes da Santa Sé para com a América Latina, num esforço urgente, quando foi solicitado pela primeira vez o apoio dos países da América do Norte e da Europa para um olhar mais cuidadoso para a Igreja da América Latina.² Mais tarde, o pontífice João XXIII demonstraria efetiva preocupação com a organização pastoral das igrejas do continente, para que pudessem ser enfrentados os novos desafios e as novas situações, sugerindo que seria necessário um trabalho em consonância com a realidade de cada diocese³.

Juntamente com a aproximação e o incentivo da Santa Sé, a Igreja do Brasil sofria internamente profundas transformações que iriam culminar na necessidade de novas abordagens pastorais. O modelo de neocristandade que parecia vigorar desde o início do século, defendendo até então com eficácia os interesses da Igreja, enfrentava

¹ BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil*, 1996. p. 18.

² BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil*, 1996. p. 24-25.

³ BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil*, 1996. p. 38.

nesta época uma forte crise, que iria culminar em modificações nas práticas pastorais. Como bem analisou Mainwaring, o sucesso do modelo de neocristandade “dependia de sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso”.⁴ Porém, o crescimento acelerado do espiritismo e dos cultos afro-brasileiros, ainda na década de 50, demonstrava que a Igreja já não conseguia atingir o povo. Da conscientização dessa distância entre Igreja e massas, por parte de alguns clérigos, surgiram o esforço, a preocupação e sobretudo a necessidade de novas abordagens pastorais, o que culminou na transformação da relação entre a instituição e os pobres. Também por causa de sua relação com o Estado, a Igreja não viu outra saída a não ser modificar-se internamente para que fosse possível manter um bom relacionamento com os governos democráticos e “manter-se em dia com as mudanças na política nacional”.⁵ Claro que não se pode esquecer da importância dos movimentos populares e até mesmo da expansão do comunismo para estas modificações, uma vez que ajudaram sobremaneira a formar uma consciência dos problemas do país, modificando diretamente nas pessoas a forma de se enxergar a sociedade.

Mainwaring ressalta que, em meados da década de 50, havia três principais grupos dentro da Igreja no Brasil, cada qual com sua visão específica das mudanças sociais.⁶ O primeiro grupo, que ele denominou de tradicionalistas, apoiava a continuação da Igreja no combate à secularização e o fortalecimento de sua presença na sociedade. Um segundo grupo, dos modernizadores conservadores, já almejava alguma mudança da Igreja para que esta pudesse cumprir sua missão mais eficazmente, apresentando alguma preocupação com trabalhos sociais. Por fim, havia um grupo de reformistas, que embora compartilhasse das preocupações do segundo grupo, possuía uma tendência mais progressista no trato com as questões sociais. Tendo em vista esse quadro ao final da década de 50, quando João XXIII assume o pontificado, é possível compreender melhor as modificações pelas quais passaram a Igreja Romana e também as Igrejas na América Latina. O Concílio Vaticano II, considerado um dos mais importantes eventos da história do catolicismo romano, incorporou e legitimou algumas

⁴ MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*, 1989. p.53-54.

⁵ MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*, 1989. p. 55.

⁶ MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*, 1989. p. 56-57.

mudanças que provinham da base progressista. Utilizando as palavras de Teixeira, “o Vaticano II foi a coroação de uma série de movimentos que já trabalhavam a Igreja ao longo do século XX.”⁷ Claro que durante o Concílio era evidente a existência de pelo menos duas posições, distintas e antagônicas, dividindo o episcopado: uns comprometidos com a tradição e o magistério e outros mais preocupados com os novos desafios que advinham da prática pastoral. Não nos cabe aqui discutir ou avaliar essas posições, mas situar claramente as influências que levaram à criação do CIMI como pertencentes a este segundo grupo, e aos resultados do Concílio.

Para a socióloga Ângela Randolpho Paiva, as mudanças em alguns setores do catolicismo brasileiro representaram uma verdadeira transformação na maneira desses cristãos pensarem sua própria identidade, uma vez que a valorização do ser cristão passou a se dar em termos práticos, através da vida prática e de seu engajamento na história: “o ideal histórico concreto traduz a consciência do cristão sobre o momento histórico e uma reflexão sobre a realidade”.⁸ De acordo com Benedito Prezia, a Igreja em geral ganhava um novo impulso a partir da criação da Ação Católica no pontificado de Pio XI, mas sobretudo com a implantação de movimentos da Ação Católica Especializada (Jac, Jec, Jic, Joc e Juc), que surgiram no Brasil nos anos 1950 como uma redescoberta da militância do jovem cristão.⁹

Até o ano de 1964, os movimentos populares já dispunham de grande força no Brasil, crescendo também a reação contra eles. Dentro da própria Igreja se via o fortalecimento de dois extremos: uma direita tradicionalista, temente às ameaças comunistas, e uma esquerda já comprometida com as causas sociais. Essa direita contribuiu para a queda do então presidente João Goulart, temido por seu envolvimento com países comunistas e por sua proposta de reformas de base. Como ressaltou Beozzo, o golpe de 1964 e a tomada do poder por integrantes da direita impediu definitivamente a ascensão das classes e movimentos populares, propondo-se a realizar, o próprio governo, as reformas de base pelas quais o povo ansiava.¹⁰ No entanto, a política adotada para a implementação dessas reformas foi a modernização e a industrialização, ambas promovidas de maneira desordenada, afetando sobretudo as populações rurais,

⁷ TEIXEIRA, F. L. C. *A gênese das CEBs no Brasil*, 1988. p. 203.

⁸ PAIVA, A. R. *Católico, Protestante, Cidadão*, 2003. p. 176.

⁹ PREZIA, B. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003. p. 30.

¹⁰ BEOZZO, J. O. *A Igreja do Brasil*, 1996. p. 57.

incluindo aí as comunidades indígenas. Também a violenta desarticulação dos movimentos populares causada pela repressão do período contribuiu para a canalização de forças desses movimentos através da Igreja, que se tornou o único meio legítimo de uma participação mais direta do povo. A política de modernização do campo e ao mesmo tempo as tentativas de desarticulação através da repressão agravaram a preocupação das populações rurais, havendo um significativo aumento dos conflitos por terra, levando também a Igreja a um maior compromisso com as camadas rurais. Neste contexto, há uma retomada do pensamento de João XXIII na *Mater et Magistra* - encíclica que trata a questão social à luz da doutrina cristã - por estar voltada para os problemas rurais, criando uma orientação própria para a Igreja do Brasil.

Mais diretamente, na área de atuação entre os índios, havia sido criada, em 1969, a OPAN – Operação Anchieta – no sul do país, uma organização de missionários jesuítas que preparava voluntários para atuar entre os povos indígenas e que, embora no início de suas atividades tivesse uma atuação bastante assistencialista e colonialista, com o tempo foi optando por um trabalho de “promoção integral” dos povos.¹¹ Afora essa organização, todo o período anterior à formação do CIMI é marcado por tentativas de integração e ocidentalização dos povos indígenas, caracterizadas pela missão “em massa” e práticas como os grandes batizados nas aldeias e o internato das crianças indígenas, salvo algumas raras exceções, como a atuação das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld no estado do Mato Grosso.

Essas irmãs, que desde 1952 atuam junto ao povo Tapirapé, próximo ao Rio Araguaia, seguem o exemplo do Irmão Charles de Foucauld, que no início do século XX foi fazer missão com povos muçulmanos no deserto da Argélia. Seu objetivo não era anunciar, mas conviver com eles e acolher a diferença de sua cultura e de sua religião. Assim, as irmãs também foram até o povo Tapirapé, pois souberam, através de missionários dominicanos, que aquele povo estava em extinção, ameaçado por doenças e conflitos com o povo vizinho Kayapó e pela diminuição drástica do número de mulheres por conta desses mesmos fatores. Os próprios índios, que já se encontravam com uma auto-estima muito baixa devido às suas condições e à rapidez com que a população diminuía, deram abrigo às irmãs e as aceitaram em seu convívio cotidiano,

¹¹ SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p. 05.

partilhando sua forma de vida, seus costumes e sua cultura. Aos poucos, as irmãs foram incorporadas à tribo e serviram de mediadoras para convencer mulheres de outras etnias a se casarem com homens Tapirapé e assim garantir a sobrevivência desse povo. Também auxiliaram no tratamento de enfermidades e numa assistência melhor à saúde daqueles índios, possibilitando que o povo se reerguesse e levantasse sua auto-estima.¹²

No entanto, exemplos como esse são raríssimos antes da formação do CIMI. Foi em um contexto de mudanças, repressão, luta e maior mobilização popular que o pequeno grupo de missionários, que depois seria conhecido como “Conselho”, se reuniu em Brasília com o objetivo de canalizar os esforços pela causa indígena, tendo já como prioridade a defesa da terra e dos territórios indígenas como defesa de sua sobrevivência física e cultural. Tomando as palavras do teólogo Paulo Suess, a criação oficial do CIMI se deu “naquele ano de 1972”, quando se reuniram em Brasília, no dia 23 de abril, 25 missionários convocados por Dom Ivo Lorscheiter, então secretário geral da CNBB, para discutir o projeto de Lei no.2328 a respeito do Estatuto do Índio.¹³

Em abril de 1972, a CNBB convocou alguns missionários e bispos para o Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, na sede do Instituto Anthropos, em Brasília. Particularmente, D. Ivo Lorscheiter, então secretário-geral da CNBB, estava preocupado com a tramitação do projeto de Lei nº 2.328, desde 1970 na Câmara dos Deputados, que dispunha sobre o Estatuto do Índio. Na CNBB, pensou-se, com o encontro, criar uma assessoria ligada às bases missionárias. Havia ainda outras preocupações: as denúncias feitas na Declaração de Barbados I (1971), a insatisfação dos missionários com a pastoral não-específica junto aos povos indígenas, as denúncias sobre matanças de índios. Nesse Terceiro Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, de abril de 1972, concretizou-se a proposta de uma coordenação e assessoria nacional da atividade missionária junto aos índios, na forma de um Conselho Indigenista Missionário, integrado por missionários e bispos. Este Conselho estaria oficiosamente ligado à CNBB.¹⁴

O nascimento do CIMI ocorreu justamente dez anos após o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) e quatro anos após a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968). Esses dois eventos, mesmo não tendo tematizado diretamente a questão étnica, muito colaboraram a respeito da promoção da cultura, da liberdade religiosa e do diálogo com outras religiões. A criação do CIMI esteve em absoluta conformidade com o “espírito conciliar”, trazido pelos

¹² IRMÃZINHAS DE JESUS. *O Renascer do povo Tapirapé*, 2002.

¹³ SUESS, P. *CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração*, 2002.

¹⁴ SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p. 05.

bispos brasileiros.¹⁵ Ao longo do tempo, e a partir das novidades do Concílio, foram surgindo questionamentos a respeito da necessidade do diálogo também com as religiões indígenas e de sua libertação do colonialismo ocidental. Assim, dava-se início oficialmente a uma pastoral indigenista caracterizada pela busca de uma hegemonia na atividade missionária junto aos povos. Entre suas principais prioridades estavam: promover a pastoral missionária, incluindo a formação teológica e antropológica dos missionários, além de promover seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, incluindo a Funai – Fundação Nacional do Índio e a integração dos missionários entre si.¹⁶

Segundo os relatos de Paulo Suess, no início de sua formação, o CIMI ainda apresentava uma estrutura vertical e clerical, e sua preocupação com uma prática pastoral comprometida era ainda insipiente. Em seus primeiros momentos, o CIMI contava com a participação dos padres Adalberto Holanda Pereira e Thomaz de Aquino Lisboa (jesuítas) e Casimiro Beksta (salesiano) e da irmã Sílvia Wewering, da congregação das Servas do Espírito Santo, além de D. Tomás Balduino Ortiz (dominicano). Os padres Ângelo Jaime Venturelli (salesiano) e José Vicente César (verbita) foram respectivamente eleitos presidente e secretário. Com o tempo, o órgão foi assumindo mais claramente sua identidade, inclusive em contraponto com os órgãos do governo, que buscavam uma política integracionista com as culturas indígenas, no intuito de banir as diferenças. Gradativamente, o CIMI foi se posicionando contrariamente à política do Estado e assumindo cada vez mais sua identidade progressista, em consonância com outros movimentos e pastorais, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Como declaram até hoje os missionários, os desafios da causa indígena estão entrelaçados política, econômica e culturalmente e por esse motivo o trabalho do CIMI deve assumir, antes de tudo, um posicionamento político claro frente às intenções do governo de integrar o índio, dispensando a demarcação de terras e outros encargos. Para Rufino, a Conferência Episcopal de Medellín foi responsável por trazer essa redução sociológica da análise do indígena enquanto econômica e política, enfatizando não a cultura, mas

¹⁵ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 244.

¹⁶ SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p. 05-06.

interligando diversos grupos sociais em um único denominador comum: o do excluído.¹⁷

Tendo criado uma consciência política sempre ligada às causas políticas e econômicas dos indígenas, o CIMI, no decorrer de toda a sua história assumiu um caráter militante que prevalece em seus documentos, relatórios, encontros e assembleias, ligando a prática do diálogo antes à reestruturação das comunidades e à necessidade de protagonismo dos indígenas. Desde o início, havia uma preocupação em atuar politicamente em auxílio aos indígenas, como demonstram os primeiros documentos do órgão: “Este Conselho funcionará em Brasília, como representante das missões em assuntos jurídicos e relacionamento com a FUNAI e outros órgãos governamentais, religiosos ou científicos e velará pela formação de novos missionários e pela preservação do patrimônio cultural indígena”.¹⁸

Também o envolvimento do órgão com os povos indígenas foi se dando aos poucos, na medida em que o Conselho ia clarificando sua posição contra um assistencialismo paternalista, primando mais pelo que seria chamado posteriormente de “protagonismo indígena”. Para tanto, foram realizadas as primeiras assembleias de líderes indígenas, contando com a participação de algumas etnias. A partir de 1974, foram designadas equipes volantes de missionários com o objetivo de realizar levantamentos sobre a realidade indígena no Brasil.¹⁹ Somente mais tarde a estrutura do órgão se consolidaria com equipes regionais atuando em cada área. Aos poucos, foi possível aos missionários perceber que a questão indígena no Brasil está profundamente ligada às questões da luta pela terra, que seria então assumida como objetivo central para a sobrevivência dos índios. Já na Primeira Assembleia Geral do CIMI, em 1975, foi assumido o compromisso de apoiar, em todos os níveis, o direito dos povos indígenas sobre a terra.²⁰ Talvez um divisor de águas para o CIMI tenha sido a publicação do documento “O índio: aquele que deve morrer”, de dezembro de 1973, onde é possível perceber claramente o posicionamento do Conselho radicalmente contra o Estatuto do Índio elaborado pelo governo e as decisões por ele tomadas a respeito dos

¹⁷ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 246.

¹⁸ PREZIA, B. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003. p. 227.

¹⁹ SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p. 08.

²⁰ CIMI. *Documento Final da I Assembleia Geral do CIMI*, 1972. p. 229-233.

direitos indígenas, do futuro dos povos indígenas do Brasil e da presença missionária junto aos grupos:

Nada faremos em colaboração com aqueles que visam “atrair”, “pacificar” e “acalmar” os índios para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos exploradores de minérios ou outras riquezas (...) o objetivo do nosso trabalho não será “civilizar” os índios (...) qualquer tipo de intervenção que vise ensinar-lhes costumes e padrões da nossa cultura será ou dominação direta ou caridade farisaica. (...) Chegou o momento de anunciar, na esperança, que, aquele que deveria morrer é aquele que deve viver.²¹

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

Benedito Prezias, filósofo, lingüista, missionário e assessor do CIMI, propõe uma divisão da história da missão no Brasil em quatro fases, incluindo o CIMI nas duas últimas fases. Sua divisão se inicia em 1939, tomando como ponto de partida a ascensão de Pio XII ao pontificado, uma vez que considera todo o período anterior a este como “missão colonizadora”. Assim, as fases seriam: a tradicionalista (1939-1965), que vai até o final do Concílio Vaticano II, marcada pela conversão e integração; a de transição (1965-1971), que envolve um período de questionamento da missão tradicional; a da missão inculturada (1972-1987), que, a partir da criação do CIMI segue uma linha de

²¹ BISSPOS E MISSIONÁRIOS DA AMAZÔNIA. *Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer*, 1973.

denúncia e inculturação; e, por fim, a do diálogo inter-religioso (a partir de 1987), marcada pelo amadurecimento do movimento indígena e direcionamento da Andri (Articulação Nacional do Diálogo Inter-religioso e da Inculturação). O CIMI participaria, nesta fase, de dois destes momentos, direcionando-se da inculturação para a prática do diálogo inter-religioso com as populações indígenas.²²

Marcos Rufino já entende a atuação e posicionamento do CIMI em dois grandes momentos. O primeiro, com grande influência de Medellín, é caracterizado por uma forma de ação pastoral voltada mais para a “humanização das estruturas sociais”, em uma oposição ao modo como se realiza a inserção da América Latina no sistema capitalista global. Essa visão parte de um diagnóstico que reúne diversos segmentos sociais em “uma situação comum de espoliação e sofrimento gerados pelo modelo econômico vigente e pelos arranjos políticos que lhe sustentavam”.²³ Tal redução oferece os subsídios necessários para a criação da categoria “índio hipergenérico”, que mencionaremos mais adiante. Nesse momento pós-Medellin, o modelo de trabalho que os missionários irão assumir resume-se, para Rufino, em uma palavra-chave: “encarnação”, que significaria que o missionário deve afirmar seu compromisso com o mundo e com a história, tomando uma posição crítica da estrutura social no Brasil.²⁴ Um segundo momento do CIMI teria tido início em meados da década de 80, quando parece ter havido uma mudança no vocabulário do missionário. Percebemos que tanto Prezias como Rufino percebem essa modificação, contudo, enquanto para o primeiro a missão passa de uma etapa marcada pela “inculturação” para uma visão mais aberta, culminando no diálogo inter-religioso, para o segundo a perspectiva muda de uma missão “encarnacionista” para uma missão “inculturativa”. Para Rufino, a palavra de ordem do missionário a partir de meados de 80 passa a ser “inculturação”. Isso porque a “Igreja dos oprimidos” não operava sob o código da cultura e da alteridade, ao contrário, buscava unir em uma só categoria diversos grupos sociais em um mesmo contexto de exploração e martírio. Assim, as mudanças que ocorrem nesse meio referem-se justamente ao problema da cultura: “se a noção de encarnação possuía a capacidade operacional de traduzir duplamente a ação política nos termos de uma cosmovisão cristã e reinterpretar os Evangelhos a partir de um projeto político libertador

²² PREZIA, B. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003. p. 78-83.

²³ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 247.

²⁴ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 249.

e revolucionário, ela passava ao largo de uma problemática que persegue aqueles situados nas regiões em que a alteridade é manifesta: a cultura.”²⁵

Na teoria da Inculturação²⁶, o missionário é chamado a se encarnar na aldeia pela libertação dos indígenas, ou seja, é necessário que ele conviva em todos os aspectos com a sociedade à qual pretende levar o Evangelho e realizá-lo através do testemunho. A Teologia da Encarnação empresta da Teologia da Libertação também o chamado a assumir as dores do próximo para si, para que se busque uma libertação ampla e universal para todos, em um caminhar junto. É necessário ao missionário viver a realidade do povo, ser solidário em todos os aspectos, tanto na luta pela terra e pela autonomia quanto no sofrimento, na fome ou até mesmo na morte. Mas a encarnação deve estar voltada para uma ação missionária inculturada, envolvendo ao mesmo tempo o testemunho de solidariedade e a “proclamação silenciosa”.

As linhas de ação do CIMI surgiram de reflexões e práticas missionárias, estando envolvidas na questão indígena não só de todo o Brasil, mas também da América Latina. Intimamente ligada à defesa das terras, encontra-se a luta pela autodeterminação indígena, que levará ao protagonismo em sua história. É compromisso do CIMI “reconhecer que os indígenas, como pessoa e como povo, são e devem ser aceitos como adultos, com voz e responsabilidade, sem tutela nem paternalismo, capazes de construir sua própria história”.²⁷

O ecumenismo é também apontado como uma das linhas de ação, não somente como uma estratégia de alianças, mas como uma necessidade, já que, no decorrer da história da colonização, também as Igrejas foram responsáveis por divisões entre os povos indígenas, causando seu enfraquecimento. As diferentes abordagens mesmo entre as igrejas cristãs refletem dentro das aldeias o antagonismo entre evangélicos e católicos, ou entre diferentes agências missionárias católicas. Essa confusão é visível nas indagações dos próprios indígenas: na XXI Assembleia Regional do CIMI-LESTE, ocorrida entre os dias 08 e 11 de março de 2004, em Mário Campos, Minas Gerais,

²⁵ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 253.

²⁶ A teoria da inculturação, para o CIMI, sugere que a todo trabalho evangelizador é necessária a encarnação (inculturação) do missionário, a exemplo da evangelização primeira da figura de Cristo, que se encarnou para promover a libertação do povo. Com influências da Teologia da Libertação, a Teologia da Encarnação é o termo que define hoje entre os teólogos a necessidade da inculturação da fé na ação evangelizadora. No próximo capítulo explicitaremos alguns desenrolamentos desta Teologia.

²⁷ CIMI. *Documento Final da I Assembleia Geral do CIMI*, 1972.

quando o assunto era a mística missionária, um cacique Guarani, da aldeia Guarani do Espírito Santo, colocou sua dúvida para a assembléia reunida: “qual a diferença de cristianismo para cristianismo? Os guarani têm a mesma crença em todos os lugares e aprenderam sem a Bíblia, já os cristãos têm a mesma Bíblia e cada um vê a religião de uma forma diferente. Por quê?”.²⁸ Questões como essa certamente preocupam os membros do CIMI que, enquanto órgão da Igreja, vem buscando em sua formação uma hegemonia pastoral. Desta forma, o ecumenismo não é colocado como uma opção, mas como parte integrante da fé do missionário, principalmente porque é necessário pensar também no diálogo e no ecumenismo com as próprias comunidades indígenas, além das outras igrejas. Dentro desta lógica, a encarnação é tomada, em sua totalidade, enquanto prática do diálogo com a religião e a cultura indígena:

Nenhuma experiência – tampouco nenhuma omissão – pode ser generalizada. O CIMI como um todo nunca abriu mão de uma ‘evangelização explícita’; coloca-a, porém, num contexto de inculturação e solidariedade do missionário, de autodeterminação do índio e do diálogo religioso e cultural entre religiões e culturas diferentes.²⁹

Além dos compromissos assumidos pelo CIMI para com as comunidades indígenas, há ainda que se destacar sua proposta de atuação também junto à sociedade envolvente. Há uma conscientização dos missionários de que não basta somente o trabalho nas aldeias. O êxito do “Projeto do Reino”³⁰ que eles buscam implantar depende também da mobilização da sociedade nacional. Tal preocupação se reflete nas avaliações apresentadas pelas equipes na XXI Assembléia Regional do CIMI-LESTE, onde há sempre determinados pontos a serem expostos enquanto eixos mobilizadores: movimento indígena, saúde, educação, auto-sustentação e sociedade envolvente. Para tanto, são realizadas campanhas nas escolas e entre a população das cidades próximas, com o objetivo de sensibilizá-las para a causa indígena, que é uma causa que envolve a todos e que são necessários seu apoio e reconhecimento. Há, até mesmo em alguns casos, a utilização de emissoras de rádio para um contato mais próximo com a comunidade.

²⁸ Vide Anexo 04.

²⁹ Cf. SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p.19.

³⁰ A idéia de “Reino de Deus” remete aos escritos bíblicos, mais precisamente aos Evangelhos, onde o termo é freqüentemente usado para designar o tema central da missão de Jesus. Já o termo “Projeto do Reino” quer definir a idéia de luta por um mundo espiritualmente pleno através da justiça social.

Segundo Dom Franco Masserdotti, ex-presidente do CIMI, em reflexão na XXI Assembléia Regional,³¹ o missionário do órgão deve ter seis características principais para bem trabalhar. A primeira delas é a vocação para a missão, que lhe é dada pela força do batismo; em segundo lugar viria o respeito pela cultura do povo, por suas tradições e sua história. Junto ao respeito, vem a solidariedade com as lutas do povo, pois a missão exige uma indignação ética e o compromisso com a mudança. Há também a dimensão comunitária, pois é imprescindível ao missionário que saiba aceitar a vivência em comunidade e em amizade com os outros. Por fim, devem ser também características de um missionário do CIMI, que ele dê testemunho sobre o que prega, sabendo fazer um ensaio em sua vida pessoal da sociedade que almeja e que partilhe de uma mística militante, para que não haja riscos de cair em um ativismo exagerado. O tema da assembléia foi exatamente a mística, colocada enquanto “alimento” para o missionário, sendo possível perceber uma forte preocupação do órgão em evitar atitudes de ativismo extremo.

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

Nas reflexões dirigidas por D. Franco na XXI Assembléia Regional, ficou clara a preocupação com a mística e com o diálogo inter-religioso e a inculturação da fé, e foi ressaltado a cada momento que simplesmente respeitar a religião do outro não é

³¹ Vide Anexo 04

dialogar. É necessário respeitar e estar disposto a inculturar-se e a conhecer mais profundamente a religiosidade do povo com o qual se trabalha para que seja possível o estabelecimento de um diálogo.

Tendo em vista este perfil necessário ao missionário, o CIMI segue algumas observações para ingresso de novos membros para as equipes, buscando sempre pessoas que tenham um perfil adequado à sua proposta. O Conselho está organizado em 11 regionais, presentes em todos os estados, e conta com um Secretariado Nacional em Brasília.³² Sua Diretoria é composta pelos Coordenadores eleitos pelas Assembléias Regionais e pela Presidência eleita pela Assembléia Geral. O órgão conta hoje com mais de 400 missionários, leigos e religiosos, constituindo 112 equipes, que convivem com povos indígenas de todo o país. A instância máxima do CIMI é a Assembléia Geral, realizada de dois em dois anos. Através do Secretariado Nacional e dos Regionais, o Conselho oferece aos missionários, aos índios e às suas organizações apoio e assessoria nas áreas jurídica, teológica, antropológica, de comunicação, formação, educação, saúde e documentação, além de editar mensalmente o *Porantim*, jornal especializado na questão indígena. São Membros do CIMI, pelo estatuto da entidade, os bispos em cujas Dioceses ou Prelazias se situam comunidades indígenas; os superiores locais e regionais dos missionários que trabalham nas comunidades indígenas; as pessoas que trabalham de modo estável, ativa e diretamente na pastoral indigenista; e o membro da Comissão Episcopal (CEP) responsável pela Linha Missionária da CNBB.³³ No entanto, há uma mudança no estatuto atual que define como membro do CIMI não qualquer missionário que trabalhe com a pastoral indigenista, mas especificamente os que se articulam em torno das orientações comuns e participam da vida do órgão. Quando há interesse de alguma pessoa de ingressar no órgão enquanto missionário (ou seja, membro)³⁴, as

³² As Regionais do CIMI são: Regional Norte I (estados de Amazonas e Roraima); Regional Norte II (estados do Pará e Amapá); Regional Maranhão (estado do Maranhão); Regional Mato Grosso (estado do Mato Grosso); Regional Amazônia Ocidental (estado do Acre); Regional Rondônia (estado de Rondônia); Regional Goiás/Tocantins (estados de Goiás e Tocantins); Regional Nordeste (estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí); Regional Mato Grosso do Sul (estado do Mato Grosso do Sul); Regional Sul (estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro); e Regional Leste (estados de Minas Gerais, Espírito Santo e extremo sul do estado da Bahia);

³³ Cf. ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI. *Formação Básica: Cadernos do CIMI*, 2000.

³⁴ Durante as entrevistas realizadas com os membros, no entanto, foi possível perceber que em todos os casos o convite para ingresso no CIMI partiu do órgão, demonstrando ainda mais sua preocupação em

orientações básicas para o processo de admissão (após um primeiro contato com o interessado através de entrevistas, trocas de correspondências, visita à família) são: “ser maior de 18 anos; ter completado o Ensino Médio; ter experiência anterior com pastorais e/ou com movimento popular; ter visão crítica da realidade; ter disponibilidade para se articular no CIMI e para o trabalho direto com os povos indígenas; ter disposição para o trabalho em equipe; ter capacidade de elaboração e demonstrar compromisso concreto com a causa indígena”.³⁵ De uma forma mais geral, os responsáveis pela admissão de novos membros nos regionais se preocupam sobretudo com a origem do interessado, o espaço e o ambiente onde se deu sua formação religiosa e acadêmica. É também observado o nível de eclesialidade, suas concepções e a leitura que faz da conjuntura política social do país, além dos interesses pela causa indígena e os motivos que o levaram a procurar o CIMI.³⁶ Além disso, há atualmente uma preocupação nacional com a questão da formação mística, tanto com os missionários que já são membros há mais tempo, quanto com os que estão ingressando agora. Sobretudo durante a presidência de Dom Franco Masserdotti, de 1999 a 2006, a espiritualidade missionária foi um tema recorrente nos seminários e assembléias do CIMI, em todo o âmbito nacional. Para ele, o processo de renovação eclesial contribuiu para a queda da espiritualidade tradicional, provocando grandes reflexos na vida das congregações, movimentos e organismos missionários. Diante desse questionamento, Dom Franco sugeria a redescoberta de uma espiritualidade que, aprofundando os grandes temas da vida cristã, pudesse atualizá-los, conforme as exigências atuais da missão.³⁷

Também o CIMI, enquanto órgão, desde sua criação, mas principalmente a partir de 1974, preocupou-se com a formação completa dos missionários e foi a partir dessa preocupação que surgiu a idéia da criação de regionais³⁸ para que o trabalho de formação se desse continuamente através desses centros regionais e não mais esporadicamente através do nacional. Assim também o ingresso dos missionários

obter agentes que já tenham uma participação efetiva nas causas sociais e mesmo uma atuação política em sua região. Desenvolveremos melhor esse ponto nos capítulos 4.

³⁵ ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI. *Formação Básica: Cadernos do CIMI*, 2000.

³⁶ Informações fornecidas pela Coordenação do Regional Leste, via correio eletrônico, em 26/03/2004.

³⁷ MASSERDOTTI, F. *A Missão a serviço do Reino*, 1996. p. 18.

³⁸ PREZIA, B. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003. p. 67.

passou a ser mais regionalizado. Tendo ingressado na pastoral indigenista, o missionário deve passar por um processo de formação que engloba cursos básicos e observação antropológica do grupo no qual irá atuar. Os cursos procuram analisar a realidade no contexto nacional e internacional, orientados por teólogos, antropólogos, historiadores, lingüistas, entre outros profissionais. Há também cursos e encontros tanto nos campos específicos quanto com enfoque interdisciplinar. Os missionários são remunerados pelo órgão e, passado o período de experiência e adaptação (denominado de estágio), podem ser convidados a permanecer ou não no CIMI. A formação do missionário tem como princípios básicos a opção e compromisso com a causa indígena, o respeito à diversidade cultural e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, o diálogo intercultural, a construção coletiva dos conhecimentos e das experiências e o protagonismo dos povos indígenas.³⁹

Especificamente a Formação Básica, entendida como um processo indispensável a todos os missionários, tem como objetivo principal o engajamento de novos missionários de acordo com os princípios e diretrizes do órgão. Durante o estágio, o missionário é acompanhado pelos membros mais antigos, que devem observar seu relacionamento e integração com a equipe, o entrosamento com as comunidade indígenas e com as diversas organizações indígenas, a capacidade de escuta e respeito, o esforço pessoal e a maturidade política, entre outros pontos que estejam em afinidade com a proposta política e missionária do CIMI. O Curso de Formação Básica é oferecido a todos os novos membros do CIMI e é dividido em duas etapas, com conteúdos programáticos e módulos aplicativos que objetivam oferecer subsídios básicos necessários para a compreensão da realidade indígena. O curso é realizado nacionalmente e conta com um núcleo fixo de assessores das diversas áreas envolvidas na formação de um membro do CIMI.

Entre as razões pessoais de ingresso, e principalmente de persistência no CIMI, se destaca de maneira majoritária a “utopia do Reino”, pois os missionários acreditam que a causa indígena é a possibilidade de se enxergar um mundo diferente do ocidental, baseado no convívio pacífico com a natureza, na vida em comunidade e na divisão dos

³⁹ Cf. ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI. *Formação Básica: Cadernos do CIMI*, 2000.

bens. Talvez por causa dessa utopia impulsionadora, os missionários do CIMI trazem, segundo Paulo Suess, uma experiência de luta contínua, perseguição e resistência:

Herança que imprimiu à pastoral indigenista no Brasil o seu caráter profético. O profeta é a memória e a intuição histórica do seu povo. De longe ele enxerga as coisas que “hão de ser” e as introduz no aqui e agora como tarefas históricas e como metas possíveis (...) A caminhada do CIMI está marcada pelo sangue dos seus mártires.⁴⁰

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

2.2. A militância na identidade do CIMI

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

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

⁴⁰ SUESS, P. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*, 1989. p.38.

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

Um povo tribal é extremamente vulnerável a partir de seu território. A questão da terra é o nó para o qual convergem todas as questões de vida dos povos indígenas. A boa notícia da salvação, que extrapola a questão da terra, não responde às más notícias. (...) A terra dos índios é concebida como espaço, tridimensional, chão cultural, referência básica dos seus valores, lugares dos seus mitos, campos da sua história. A terra é a mãe, onde nasceram e repousam seus antepassados. Terra e Religião são a pedra angular e a amarração de todas as questões parciais da sua vida. Na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado religioso e, por causa disso, a defesa da terra faz parte da própria evangelização.⁴¹

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

Na proposta do CIMI, a evangelização deve ser feita através da tradução, discernimento e síntese do Evangelho para uma determinada cultura. A vivência com outra cultura e a experimentação do diferente não pode ser somente uma forma de melhor adaptar o método de catequese. Paulo Suess nomeia como adaptação as tentativas de inculturação que procuram assegurar uma “substância estrutural do cristianismo” e que não se lançam a encontrar no projeto histórico-cultural dos outros o “projeto do Reino”, pois não podem ser consideradas nova evangelização, uma vez que mais se assemelham a uma nova roupagem concedida às antigas práticas⁴². No diálogo entre evangelho e cultura, os dois estariam se encontrando a meio caminho, sendo uma prática considerada pelo autor como aculturativa, e não inculturativa, como se

⁴¹ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p. 76-77.

⁴² SUESS, P. *A disputa pela inculturação*, 1995. p. 301.

pretenderia afirmar. Nas palavras do teólogo: “este será sempre um processo assimétrico, portanto, incompatível com a proposta de fraternidade do próprio Evangelho”.⁴³

A evangelização, para ser considerada realmente nova para a teologia assumida pelo CIMI, deve reconhecer legitimidade nas práticas culturais e religiosas do outro. O decreto *Ad Gentes* do Vaticano II, que trata da atividade Missionária da Igreja, declara: “Como Cristo, que por sua encarnação se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas as sociedades para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus.” (AG 10)⁴⁴ E o que significa então, oferecer o mistério da salvação e a vida aos povos indígenas? O chamado “anúncio do Reino” nas aldeias deve se fazer, antes de tudo, enquanto luta pela sobrevivência da cultura, pela defesa do humano, dos direitos indígenas, das terras, das socializações e enquanto incentivo à solidariedade. Tal exercício não é puramente um meio para o diálogo, mas a estruturação deste na prática.

A questão da terra, como citado, aparece sempre prioritária ao missionário do CIMI, que acredita que sua encarnação na aldeia, através da inculturação, poderá ajudar os indígenas em suas lutas, já que é seu dever abraçar essas lutas. O missionário deve atuar enquanto presença e escuta em meio à aldeia, num profundo respeito diante do povo. É seu dever modificar o “seu lugar”, pois deverá assumir de forma totalizante o universo do outro, não se anulando, mas somando junto ao povo. “Sua sorte dependerá da sorte dos povos indígenas. Para o missionário não existe sorte paralela”.⁴⁵ Seu testemunho de “vida em abundância” é uma ação política, socioeconômica, religiosa e cultural, envolvendo todas as esferas não só da sociedade indígena, mas de toda a sociedade envolvente.

A partir de um olhar mais direto para a realidade indígena, a atividade missionária do CIMI caminha necessariamente buscando tornar-se, ao mesmo tempo, cada vez mais particular e universal. A preocupação central do CIMI, no entanto, não se encontra no meio científico das ciências sociais, mas se liga mais à prática militante e aos meios operativos. Esse olhar sobre a realidade fez o CIMI identificar, através de sua pastoral indigenista, forças pró-índio e forças anti-indígenas no Brasil e na América

⁴³ SUESS, P. *O Paradigma da inculturação: em defesa dos povos indígenas*, 1994. p. 33

⁴⁴ VIER, F. *Compêndio do Vaticano II*, 2000 p. 363.

⁴⁵ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p. 77.

Latina. A *inculturação* para *libertação* proporcionou que se ligasse a questão indígena a determinadas causas e, em decorrência disso, desde sua formação o CIMI primou por alianças e parcerias com outros setores da sociedade, procurando construir uma rede de solidariedade internacional.⁴⁶ Para Paulo Suess, sua proposta de evangelização o colocou também a par da questão da subjetividade, forçando o missionário a refletir sobre a existência ou não da relação sujeito/objeto na evangelização: “O ‘amor maior’ desmonta a assimetria social e a hegemonia da palavra. No diálogo da caminhada e na ruptura com o *kaikai*⁴⁷ sistêmico está a possibilidade do bom encontro entre Teologia Índia e Teologia Cristã.”⁴⁸ Assim, também está dentro das propostas do CIMI apontar à sociedade envolvente saídas para a sua lógica de competição e de individualismo, através do caminho alternativo da solidariedade e da partilha.

Essa ideologização do universo indígena enquanto espaço de solidariedade, partilha e fraternidade, sempre presente no discurso de Suess, pode levar o missionário a uma perspectiva que, além de romantizar a visão do outro, proporciona um falso olhar sobre o outro, como o seria em um “jogo de espelhos”⁴⁹, onde um enxerga no outro nada mais que seu próprio eu refletido. Indo além, assume-se uma posição de negação da própria “sociedade cristã ocidental”, gerando uma conotação negativa do próprio eu e uma valorização exacerbada do eu refletido no espelho do outro. Em tal visão, já praticada nos primeiros contatos do europeu com os povos americanos e sempre em confronto com a Antropologia, que se preza a um conhecimento do outro em suas particularidades e diferenças, é possível perceber que o trabalho missionário tende a acompanhar as dificuldades iniciais de conhecimento do outro e se arrisca nesse enfrentamento. Ora este outro é visto como aberração, ora como perfeição, ora como necessitado do conhecimento da verdadeira religião, ora como exemplo de vida para a própria religião cristã. Essa visão pendular e carregada de juízo de valores afasta demasiado a possibilidade de um encontro e conhecimento do outro em sua alteridade. No entanto, retomaremos essa discussão mais à frente.

⁴⁶ SUESS, P. *CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração*, 2002.

⁴⁷ Denominação para a “origem do mal” na língua do povo Mapuche.

⁴⁸ SUESS, P. *Sociedades Indígenas: 500 anos frente a custos e benefícios da presença missionária*, 2003.

⁴⁹ A expressão “jogo de espelhos” é utilizada por Sylvania Caiuby Novaes em uma análise antropológica de identidades entre indígenas e missionários. Cf. NOVAES, S. C. *Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros*, 1993.

Ainda de acordo com Paulo Suess, para que seja possível a comunicação entre as duas culturas diferentes é necessário que sejam utilizados os mesmos sinais de comunicação e por isso o missionário tem que ser no mínimo bilíngüe, para que possa traduzir a mensagem de determinada cultura. “A inculturação é uma exigência da comunicabilidade da mensagem, da palavra, do Verbo.”⁵⁰ Mas o missionário não pode ser somente um tradutor. Para promover a inculturação, deve envolver-se de sua cultura e de sua mensagem para estar pronto a envolver-se também na cultura do outro e assim transmitir sua mensagem e estar também preparado para receber a do outro. “Na prática ele faz uma síntese e uma seleção cultural a partir de sua experiência histórica, que moldou sua identidade. Chamamos a isso processo de inculturação”⁵¹. A inculturação deve ser radical e por opção, uma renúncia de seu mundo para adentrar profundamente no mundo do outro, um despojamento do material e da lógica de sua cultura. Mas seu objetivo final não é que o missionário se transforme em um índio, mas que seja possível, através de sua atuação, a implantação de uma Igreja Indígena, que não está nem acima das culturas, pois seria desencarnada, nem ligada a uma só cultura, pois se transformaria em etnocêntrica. A partir dessa concepção de missão inculturada e de suas dificuldades práticas, o diálogo inter-religioso passa também a fazer parte da proposta evangelizadora do CIMI. Como divide Benedito Preziosi em sua retrospectiva de 30 anos do CIMI⁵², a partir de 1987, o Conselho entraria em uma fase de diálogo inter-religioso, deixando para trás a fase da missão inculturada, que estaria ligada mais à Linha 2 – Dimensão Missionária, da CNBB, linha em que o CIMI se insere dentro da Conferência e se aproximando mais da Dimensão Ecumênica e Diálogo Inter-religioso. Assim, a tentativa passa a ser mais de um diálogo sem intromissão, ou seja, sem o perigo das interpretações de segunda mão e suas decorrentes tentativas de assimilação cultural. A inculturação passa a ser uma proposta calcada no diálogo inter-religioso e por isso não admite que um lado tente se impor ao outro nem que o outro se subjuguem. O referencial que se propõe não é mais a ritualização da fé, ou a interpretação de explicações mitológicas, atenuando o abismo que separa o universal do particular.

⁵⁰ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p. 80.

⁵¹ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p. 80.

⁵² Cf. PREZIOSI, B. *Caminhando na Luta e na Esperança*, 2003. p. 77.

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

Viver significa resistir contra a morte. As culturas são sempre culturas de resistência. E onde a missão se alia a esta resistência, exige abrir mão do aconchegante incesto eclesial, da menoridade auto-imposta e da regressão prazerosa em benefício da exogamia, do caminho pelo deserto, da intervenção nos conflitos dos pobres, da presença nos confins do mundo, do cantar adulto em terra estranha. E quanto mais exogâmica a missão se torna, mais ela cria consciência de suas amarras endogâmicas, sistêmicas, incestuosas. No interior da igreja, o ideal da exogamia missionária radical, Freud diria, o *Eros*, de uma ou outra maneira, fica sempre a meio caminho, por causa do *Tanatos*. Eis o mal-estar na missão: a culpa pela incoerência pode-se transformar em apologia da mediocridade. O *shalom*, estacionado a meio caminho, pode-se tornar barbárie. A missão salvífica pode-se colocar a serviço da repressão.⁵³

A Declaração de Barbados⁵⁴, elaborada pela comunidade antropológica sul-americana em janeiro de 1971, alertava, seis anos após o Vaticano II, para a prática missionária até então vigente, caracterizando-a enquanto “essencialmente discriminatória” e possuidora de “uma relação hostil com as culturas indígenas que classifica como pagãs e heréticas”. Os antropólogos reclamavam mudanças que hoje são a proposta principal no meio pastoral, como o protagonismo dos povos indígenas e sua autodeterminação. Respondendo à Declaração, o Encontro Ecumênico de Assunção, realizado em março de 1972, comprometeu-se a abrir espaço para o diálogo e para a participação dos próprios índios na pastoral missionária, buscando uma modificação

⁵³ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2002.

⁵⁴ O texto da Declaração do Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul encontra-se em: SUESS, P. *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*, 1980. p.19-26.

radical das práticas pastorais em vista de uma “libertação integralmente humana e profundamente cristã”⁵⁵.

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

Foi neste contexto, no contexto da construção da Transamazônica no governo do general Garrastazu Médici e no contexto das denúncias de Barbados que o CIMI iniciou seu trabalho com a ‘opção pelos povos indígenas’, propondo a ruptura com o modelo desenvolvimentista em marcha e assumindo uma pastoral específica, integral e amplamente articulada. Uma solução justa da questão das terras dos povos indígenas exigiria mudanças profundas do modelo econômico e sócio-político vigente, com seus pilares de acumulação, autoritarismo e hegemonia política do economicamente mais forte.⁵⁶

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

E quando um bispo zeloso afirma: “Eu amo os índios e odeio o CIMI”, nós nos perguntamos: Por quê nossa prática missionária é tão incompreendida e tão polêmica? Por quê este mal-estar recíproco? Não se está, muitas vezes, acusando o carteiro pelo conteúdo da carta? Não falou o Concílio que “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho”?(...) Não seriam também os povos autóctones parceiros privilegiados de um diálogo religioso? Não interessa também a eles a liberdade religiosa, a libertação de todas as formas de colonialismo, o respeito a sua cultura e, afinal, a sua autodeterminação no campo político e religioso?⁵⁷

A missão, na compreensão do CIMI, ultrapassa os limites da aldeia ou da sociedade nacional e se propõe a missionar também junto à comunidade eclesial. Ao mudar a prática do encontro com o outro, é necessário que se mudem também as fundamentações dessas práticas antes no interior da Igreja. A ideologia que norteia hoje a presença missionária é muitas vezes incompreendida dentro da própria Igreja e da

⁵⁵ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2002.

⁵⁶ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2002.

⁵⁷ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2002.

sociedade, por haver sido enraizada a mentalidade da cristandade, na qual a evangelização estava ligada à idéia de conversão à fé cristã e à Igreja. Tal mudança de postura ainda causa incompreensão muitas vezes também entre os próprios povos indígenas, acostumados já a lidarem com uma missão proselitista e imposta, tanto historicamente como ainda atualmente por parte de outros órgãos missionários. Como coloca Paula Montero, a Igreja vive hoje entre duas vertentes da ação evangelizadora: a primeira através do sentimento de culpa, assumindo o erro histórico da Igreja na cumplicidade com a colonização, provando seu desconhecimento do outro através da violência praticada, hoje assumida enquanto violência contra Deus; a segunda através da justificação desta violência, levando em conta que o mais importante seria a evangelização do continente americano, postura que revela um desconhecimento atual do outro.⁵⁸

O CIMI busca se encontrar exatamente entre dois diferentes rumos: a histórica missão sem diálogo e o inovador diálogo sem missão. Sua idéia é promover os dois: diálogo e missão em uma só ação, na tentativa de tornar indissolúveis conceitos outrora antagônicos. Para isso, busca operar uma atividade missionária que leve em conta a religiosidade e não a religião do outro, tornando a missão menos cristocêntrica e mais teocêntrica.

A idéia da evangelização integral baseada na libertação dos povos é que se a religião dos povos indígenas é um instrumento de defesa para sua sobrevivência cultural e física, a missão não deve enfraquecer esta resistência através de “conversões apressadas”. A inculturação é um caminho alternativo necessário para trazer o cristianismo mais perto das culturas, trazer uma versão teórica religiosa para mais perto de religiões vividas na prática.

Para Suess, como para o CIMI, o testemunho da presença nas aldeias também é “evangelização explícita” porque, aos olhos do missionário, testemunhar se torna muitas vezes um trabalho bem mais árduo do que simplesmente falar. Os povos indígenas codificaram seus projetos de vida através de suas culturas. Os missionários buscam viver, através da inculturação nesses projetos, o mistério da encarnação. O diálogo torna-se o objetivo da missão e não uma primeira fase que precede a evangelização ou

⁵⁸ MONTERO, P. *A universalidade da missão e a particularidade das culturas*, 1996. p. 128.

mesmo a conversão. O método do diálogo é participar da vida na comunidade, tentando recuperar suas tradições, afirmando sua auto-estima para somente depois da reestruturação da sociedade se anunciar o evangelho através da promoção do diálogo. A inserção da mensagem cristã nas aldeias está ligada à libertação, e não à revelação. O CIMI tem se proposto a não negar a diversidade, mas convencer a igreja de que a pluralidade cultural não deve ser vista como contradição, mas como expressões da fé.

É possível então perceber algumas inovações práticas que caracterizam o trabalho do missionário do CIMI, disposto a empreender um novo tipo de evangelização, tais como uma reformulação no conceito de cultura, agora muito mais carregado de relativismos e pluralismo; o caráter dialógico na missão, uma pedagogia também mais dialógica, buscando eliminar-se as categorias evangelizador/evangelizado, além de uma crescente mobilização externa às aldeias e a inclusão da causa indígena nas demais causas sociais. As principais bandeiras levantadas pelo CIMI assumem estas inovações e se propõem a serem questões fundamentais para os povos indígenas através de pontos cruciais como a luta pela terra, a promoção da cultura (e da religião) autóctone, o apoio ao movimento indígena e a formação de alianças com outras entidades e causas sociais.

Rufino utiliza o termo “índio hipergenérico”, para designar esta visão que promove uma redução sociológica do indígena aos seus aspectos econômicos e políticos em relação à sociedade envolvente. Essa visão parte de um diagnóstico que reúne todas as coletividades em uma mesma situação de exploração e sofrimento frente ao modelo político-econômico envolvente. Assim, a figura do índio genérico, que seria a eliminação dos aspectos culturais próprios dos diversos grupos indígenas existentes, é substituída por uma ainda mais densa, que “condensa na imagem já dilapidada do índio genérico o sentido de identidade e pertencimento a várias outras coletividades, unidas entre si pelas injustiças que sofrem”.⁵⁹

Sendo uma tentativa da Igreja de se redimir pelos erros cometidos na evangelização na América em seus 500 anos de ação colonizadora, a inculturação torna-se, ao mesmo tempo, uma busca por novas formas de se fazer presença, através do discurso da alteridade. Como ressalta Rufino, a luta pela causa indígena através do CIMI possui uma dimensão global, passando pela idéia de que somente juntos os

⁵⁹ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 247.

setores marginalizados alcançarão a redenção, e que a ameaça aos povos indígenas é também resultado da estrutura política-social-econômica que assola todos os outros setores.⁶⁰

Essa preocupação em unir-se fica muito clara nos manifestos e eventos promovidos pelo CIMI e até mesmo na formação do próprio missionário; há sempre a preocupação em participar dos movimentos das outras causas, assim como em abrir espaço para que outros setores possam também se manifestar junto ao CIMI. Assim, a pluralidade cultural não é vista mais como contradição, mas como diferentes contribuições para a expressão de luta social e de igreja. No entanto, ao pensar em uma articulação conjunta de diversos setores, a adoção de um código comum pode acabar negando a diversidade proposta. O protagonismo indígena, que é o que se busca na defesa de seus direitos, acaba entrando em contradição em relação à maneira como ele próprio é buscado, que são as alianças com os outros setores, e mesmo com as diferentes etnias.⁶¹ Ao mesmo tempo em que essa relação se apresenta enquanto negação, é também uma necessidade, já que as lideranças têm que ser capazes de articular os movimentos internos juntamente com os externos. Por isso, o CIMI enfrenta ainda outra questão que é a da formação de lideranças dentro das próprias aldeias. Mesmo se propondo a não intervir, os missionários acabam estreitando suas relações mais com determinados grupos dentro de uma sociedade indígena, e este estreitamento nem sempre é bem visto pelo restante do grupo. Assim, podem formar-se lideranças paralelas à liderança tradicional, influenciadas pelo missionário, que acabam se distanciando do povo e liderando somente um determinado grupo, o que gera o desconhecimento dos problemas efetivos da determinada sociedade e conseqüente perda da representatividade deste líder. Geralmente, isso pode ocorrer com mais facilidade do que se imagina, já que normalmente os líderes que apóiam o CIMI e participam de suas articulações são mais jovens enquanto que tradicionalmente a liderança dentro da maioria das sociedades indígenas é concedida aos membros mais idosos do grupo.

Com algumas contradições e muitos questionamentos, o CIMI, com sua proposta, vem empreendendo o esforço de fazer penetrar o evangelho nas culturas através de seu crescimento segundo seus valores próprios, mas sem deixar que o

⁶⁰ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 162.

⁶¹ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 168.

evangelho não seja levado às culturas, mas também sem permitir a imposição de valores cristãos aos costumes indígenas. Sendo assim, por caminhos de dificuldades e conflitos, o que se busca é ao mesmo tempo uma ruptura e uma identificação entre evangelho e cultura, promovendo não um encontro dos dois a meio caminho, mas uma aproximação, ao mesmo tempo que radical, cautelosa para o início de um diálogo entre religiões, em última instância e principalmente entre culturas diferentes e historicamente antagônicas. Afirmamos aqui tais culturas como antagônicas por serem: uma individual, outra coletiva, uma pretensiosamente pós-moderna e outra tradicional, uma historicamente proselitista com uma religiosidade auto-identificada enquanto universal e outra com expressões religiosas bastante particulares e localizadas dentro de sua própria cultura. É este o palco e o pano de fundo onde se encena a nova proposta de presença missionária junto aos povos indígenas na qual se baseia o Conselho Indigenista Missionário.

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

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

Tendo por base a evangelização integral e a cultura global, surge o conceito de solidariedade universal, que, como vimos, compreende a inter-relação de ajuda de diferentes atores, com diferentes causas, mas em busca de um bem comum. Assim, as manifestações promovidas pelo CIMI contam sempre com a participação de outros grupos e outros setores sociais, tais como os negros, as mulheres, os trabalhadores sem-terra, enfim, aqueles que possuem alguma interface de interesse com a causa indígena, seja a exclusão, o preconceito, a falta de recursos ou a negligência dos órgãos competentes. No caso de um missionário inculturado em uma cultura indígena, este deve conviver diariamente com seus problemas, com suas lutas, com suas dores e sofrimentos e, principalmente, com sua cultura. Isto é, o missionário inculturado deve vivenciar a partilha dos bens, o coletivismo, encaixar-se nas relações de parentesco, conhecer os símbolos e significados daquele grupo.

No entanto, sabemos, por meio de relatos antropológicos, a dificuldade de se aprofundar desta maneira em determinada cultura. A chamada “observação participante”, talvez passaria perto da mesma intenção que a prática do missionário inculturado. Mas a proposta de inserção inculturativa chega a causar a impressão de que somente a convivência com o grupo, o conhecimento da língua e a fé cristã (do missionário) na encarnação para evangelização são necessários para que o sujeito missionário esteja inserido na cultura do outro. Sabemos, no entanto, que são necessários anos de convívio direto dentro da aldeia, morando da mesma forma, vivendo da mesma forma e se relacionando da mesma forma que os nativos. E, ainda assim, como afirmaria Geertz⁶², teremos uma interpretação daquela cultura de segunda ou terceira mão, até por conta do elemento irreduzível que deve conter o missionário. A interpretação de primeira mão só é possível ao nativo, que vive profunda e intensamente sua cultura como única: “a observação participante se transforma na fonte mais poderosa de má fé quando leva o antropólogo a bloquear da sua visão a natureza muito especial, culturalmente enquadrada, do seu próprio papel e imaginar-se algo mais do que um interessado temporário”.⁶³

Rufino desenvolve um debate interessante entre a teologia da inculturação e a teologia da libertação. Não nos cabe aqui discutir a fundo nenhuma dessas linhas, mas

⁶² GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*, 1989. p. 22.

⁶³ GEERTZ, C. *A interpretação das Culturas*, 1989. p. 30.

remete ao nosso foco de interesse contrapor essas duas teorias que parecem tão próximas e que, no trabalho pastoral do CIMI, encontram-se como complementares. Enquanto a Teologia da Libertação se posicionou em campos claros e de fácil identificação, demarcando claramente seus atributos, seus interesses e seus campos de atuação, até mesmo geográficos, a inculturação, ao contrário, está presente em discursos muitas vezes antagônicos, utilizada amplamente na Igreja, tanto no Vaticano, pelas mais altas estâncias hierárquicas, quanto em diversas frentes de ação pastoral, e nem sempre com os mesmos sentidos. A inculturação parece ser um interesse de toda a Igreja e, até mesmo, extra-eclesial: todos querem tomá-la para si, definir-lhe o sentido. No caso específico do CIMI, o discurso da inculturação é desmontado e depois reconstruído em uma “teologia de situação”, onde os missionários parecem conseguir o que pareceria para alguns impossível: imbutí-la e alinhá-la à Teologia da Libertação e à experiência das CEBs no Brasil sem que seja possível perceber qualquer contradição.⁶⁴ Para o atual presidente do CIMI, Dom Erwin Krautler⁶⁵, por exemplo, “o problema da inculturação não é de ordem teológica. É de ordem prática e conjuntural. Está na hora de crescer entre nós a consciência de que todos continuamos prisioneiros da cultura dominante.”⁶⁶. Há, através do discurso da cultura e da alteridade, um resgate claro e específico do tema da libertação.

Rufino propõe uma categorização que diferenciaria a “inculturação de fronteira”, que se ocuparia das situações-limite no encontro entre Evangelho e cultura, e a “inculturação de cotidiano”, assim reinterpretada e adotada pela pastoral indigenista, vinculada à velha pauta da libertação.⁶⁷

O que se pode perceber claramente ao longo do trabalho missionário do CIMI, a despeito de categorias como encarnação, inculturação ou libertação, é uma forte resistência a qualquer tentativa de introdução de um novo paradigma evangelizador, mesmo que seja através de “traduções”, evitando-se o risco de recair na contraditória relação entre a assim apregoada universalidade do evangelho e particularidade das culturas. Apesar de tomar proporções mundiais e interpretações diversas, o tema da

⁶⁴ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 257-258.

⁶⁵ Dom Erwin Krautler foi presidente do CIMI de 1983 a 1991. Mais tarde, em 2006, assumiu interinamente a presidência do em virtude do falecimento de Dom Franco Masserdotti, até então no cargo. No ano de 2007 foi eleito para mais um quadriênio na presidência do órgão.

⁶⁶ apud RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 272.

⁶⁷ RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p. 273.

inculturação parece ser, na prática da pastoral indigenista, uma resposta à questão da alteridade, que procura tratá-la sem interferir. É uma valorização dos aspectos, cultos e símbolos religiosos do outro. Na prática, volta a ser encarnação.

Em entrevistas realizadas junto à equipe Maxakali do CIMI-Leste (responsável pelo grupo Maxakali, do nordeste de Minas Gerais) em trabalho de mestrado, foi possível perceber que a prática da inculturação, embora proclamada em todos os eventos, textos e materiais informativos do CIMI, é vista pelos missionários e apresentada nas entrevistas simplesmente como uma não intervenção na religiosidade do povo, não sendo tomada enquanto entrega de vida à missão, vivência das dores do povo ou convivência direta na aldeia através da partilha dos bens, do sofrimento e da vida.

Mesmo tendo em seu discurso como destaque a questão do protagonismo dos povos indígenas, na prática o que parece acontecer é uma assimilação daquilo que seria chamado de causa indígena para a causa pessoal de cada um. Não que este não seja o caminho proposto pelo próprio CIMI, já que sempre é colocado que para ocorrer a inculturação é necessário que o missionário dispa-se de seus objetivos próprios e abrace a causa do outro enquanto igualmente sua. A questão que aqui se levanta é: há, por parte dos missionários, um conhecimento do que seria a causa indígena? Ou não poderíamos melhor dizer: causas indígenas? E ainda, não seria este indígena, cuja causa se pretende assumir, o “índio hipergenérico”?

É de conhecimento geral que a questão da terra é um ícone na luta dos povos indígenas, visto que é matéria primordial para sua sobrevivência física. Entretanto, não é por haver essa interseção entre as diversas culturas indígenas, até mesmo devido à sua história comum de contato com a colonização, que todos os grupos indígenas tenham os mesmos objetivos a atingirem em relação às suas terras. Muito menos que estes objetivos sejam os mesmos das outras camadas sociais desprivilegiadas e dominadas pelo sistema vigente.

Fica claro que o missionário, através de seus ideais, se sente capacitado para lidar com a cultura do diferente e também por causa de seus ideais de luta social, política, igualdade entre os povos, compreende o indígena enquanto agente desta luta, ainda que este esteja passivo aos acontecimentos ou que esteja visando outros interesses,

que não os mesmos dos missionários. Volta a acontecer o “jogo de espelhos”: o missionário abraça de tal maneira a causa do outro, ou aquilo que ele compreende ser a causa do outro, que acaba fechando os olhos para o que realmente possa ser o outro e enxergando nele aquilo que se configura sua causa particular, seja ela justiça, igualdade, ou simplesmente a luta social.

Através das entrevistas, que serão mais bem trabalhadas no capítulo 4, é possível perceber que os motivos que levaram os integrantes da Regional Leste do CIMI a trabalharem como missionários foram, desde o início, a inquietação diante da situação atual de injustiça social em que se encontra o mundo e em particular o nosso país. No entanto, este objetivo de missão parece já ter sido estabelecido pelos próprios missionários muito antes de ingressarem no CIMI ou em outras agências, e ainda muito antes de conhecerem e terem contato com os povos indígenas com os quais trabalham.

Aqui nos deparamos com algumas questões que serão melhor desenvolvidas ao longo do trabalho: é possível pensar que talvez a maneira como são discutidos os problemas e aspirações indígenas possa ser responsável por gerar um distanciamento cultural entre missionário e índio? Levanta-se tal questão porque o missionário parece querer resolver o problema do índio através de sua própria explicação de mundo, de dominação e de estrutura social. Por mais que se busque o protagonismo e a defesa das lutas próprias dos povos já antes disso, parece haver um consenso geral entre os missionários que entram no CIMI de que a solução para essa luta é a extinção do sistema capitalista neoliberal para a então eliminação das diferenças históricas entre dominadores e dominados. No entanto, essas diferenças, como dito, são históricas. Não é nosso intuito no momento discutir se é possível ou não eliminar essas diferenças, mas sim expor que, através dessa leitura da nossa sociedade, que parece ser realizada já antes da entrada do missionário no CIMI, ele tem se distanciado do universo cultural indígena, buscando, em seu próprio universo, maneiras para alcançar seus ideais.

Talvez a postura do missionário frente ao desafio da inculturação para o implemento da nova prática evangelizadora se encaixe na categoria de “jogo de espelhos”, onde ele coloca o indígena em uma redoma de espelhos e, ao procurar nele seus valores culturais e buscar colocar em prática a solidariedade, o amor e o espírito de fraternidade através daquela cultura, enxerga a si mesmo e aos seus ideais de evangelho.

A visão do outro, dentro dessa redoma, torna-se visão de si mesmo, e a busca pela vivência na cultura do outro torna-se vivência de sua própria cultura, através do outro. Desta maneira, poderia ser possível explicar porque o missionário, mesmo sem conhecer profundamente a cultura com a qual está lidando ou ao menos falar a língua nativa, como era o caso da Equipe Maxakali em 2005, se considera próximo ao grupo e totalmente aceito, pois o outro que ele vê vem a ser ele mesmo.

Novamente entra em questão a maneira de o CIMI lidar com os temas referentes aos povos indígenas. Ao mesmo tempo em que prega as particularidades dos povos e o respeito às suas diferenças, procura colocar todas as culturas em prol de uma só causa. Onde está a alteridade nesse caso e onde ficam o protagonismo e o respeito às diferenças? Claro que algumas reivindicações destes segmentos passam pela mesma questão: a dominação e a desigualdade, mas não por isso as diferenças têm que ser eliminadas na busca do bem comum. Apresenta-nos neste momento uma questão mais profunda sobre a crise missionária que perpassa as escolhas que o próprio missionário faz e as dificuldades de ultrapassar barreiras culturais historicamente fortalecidas.

No estudo de Melvina Araújo sobre a aplicação da teologia da inculturação na prática missionária⁶⁸, ela apresenta que, entre os missionários que trabalham junto aos Macuxi de Roraima, a preocupação freqüente é a de não interferir na “cultura dos índios”, mas as ações práticas que envolvem a Teologia da Encarnação naquela região se voltam não para a “cultura”, mas para as condições físicas e materiais de subsistência dos indígenas. Ou seja, a questão que parece estar mais interna à crise missionária é o “lançar-se ao outro”. É possível interpretar que falta ao missionário, antes de enfrentar o dilema universal/particular ou o dilema anúncio/presença, enfrentar o desafio do convívio com as diferenças? Entenda-se diferenças tanto entre ele e o grupo com o qual vai trabalhar quanto as diferenças entre um grupo indígena e outro⁶⁹ e, ainda mais, entre diferentes grupos sociais. As diferenças mais claras aos olhos, tais como a língua ou a

⁶⁸ ARAÚJO, M. A. M. *Isso é da cultura deles?*, 2001. p. 71-84.

⁶⁹ Um exemplo interessante sobre o que seria a categoria do “índio hiper-genérico”: Em 2004, devido ao número insuficiente de missionários na Regional Leste, a Equipe Pataxó, que lidava com o povo Pataxó no estado de MG, foi dissolvida para a formação da Equipe Volante, como foi chamada, que lidaria com todos os grupos de Minas que não possuíam ainda uma equipe do CIMI exclusiva. Optou-se por deixar de lado as particularidades de determinado grupo para envolver outros tantos em uma só metodologia missionária. Aí vemos estampado o reflexo do interesse maior na causa indígena como um todo universal e o interesse bem menor nas particularidades de cada cultura.

religião, são perfeitamente aceitas pelos missionários, que afirmam respeitá-las acima de tudo. No entanto, as particularidades culturais mais específicas é que podem estar sendo perdidas por esses missionários, até por conta da falta de um contato direto nas aldeias, como, por exemplo, o conhecimento das relações de reciprocidade dos conflitos internos e dos reais interesses dos indígenas.

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

- E nesse período eu participava aqui dos movimentos sociais, né, quer dizer, na verdade não existia o movimento, existiam rumores, não havia assim movimentos específicos, organizações específicas e também na verdade a participação da gente maior era na igreja. Na comunidade eclesial, né?⁷⁰
- No espaço da Pastoral da Juventude, é, várias questões sociais da região eram, eram discutidas, eram debatidas, né? E dentre estas questões, um, uma questão que ta colocada pra gente aqui é essa, é essa presença Maxakali aqui, né? É... e também a minha presença nas CEBs, né? Eu tenho um trabalho de comunidade, né?⁷¹
- Mas desde que eu comecei a participar do grupo jovem, um pouco levada meio à força, mas depois eu fui me convencendo daquilo, né? Eu fui achando que tinha um jeito, deveria ter um jeito da gente servir mais.⁷²

O sentimento de missão, ou o entendimento da missão desses missionários se assemelha ao conceito de Suess, que a entende em um sentido universal, global e totalizante, não se restringindo somente à alma, mas ao ser humano como um todo religioso, social, cultural e político que ele é.

A evangelização inclui a participação nas lutas dos povos e na promoção de sua integridade humana, mas passa também pelo convívio e pela integração do missionário junto ao povo. O objetivo da inculturação é a evangelização. Mesmo

⁷⁰ Entrevista n^o12 (vide Anexo 03)

⁷¹ Entrevista n^o11 (vide Anexo 03)

⁷² Entrevista n^o10 (vide Anexo 03)

havendo uma nova abordagem e a consciência de que o caminho da imposição e da violência são inapropriados, o propósito de apresentar aos indígenas o cristianismo, ou ao menos de viver este cristianismo em sua presença não deixa de existir, ou senão não seria mais necessária a missão.

A posição do missionário que se preocupa com o respeito à cultura, mas que age visando menos a “cultura” e mais a materialidade e as condições políticas que são externas àquela cultura, mesmo que gerem conseqüências diretas ao povo, está diretamente ligada à sua formação em uma religiosidade, baseada na Teologia da Libertação, que traz consigo as lutas das camadas mais pobres por direitos e justiça.

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

Contando com uma formação que parte desses grupos participantes das novas afinidades e do novo sentido do cristianismo, o missionário que ingressa no CIMI, antes mesmo de estar frente a frente com a crise missionária e de se sentir pressionado entre a necessidade do anúncio e a culpa pela imposição, traz consigo este novo conceito de ser católico. Neste conceito, ele entende que seu trabalho, de pertencimento ao mundo e de engajamento histórico, deve ser realizado junto com os indígenas, tomando os direcionamentos das lutas de classes e da solidariedade comunitária, que acredita ser a expressão real do amor cristão. Assim, toda a teoria da inculturação, que pretende ser

evangelho na vida de outra cultura, respeitando as diferenças e valorizando aquilo que seja a cultura do outro, parece estar envolvida com ideais próprios do missionário e nessa mistura pode ficar difícil perceber o que é realmente a necessidade do outro ou o que é dado como necessidade dele próprio diante de sua história de opressão (o jogo de espelhos). A valorização da missão em um sentido mais político tende a passar por cima da necessidade específica de cada cultura e as engloba todas em um mesmo local histórico – a saber, ocidental – onde elas estão oprimidas e necessitam ser valorizadas através de conquistas materiais, tais como suas terras ou seus direitos constitucionais.

Nesse jogo de espelhos, o missionário parece acreditar que, além de defensor, é uma espécie de guardião da causa indígena e que esta “causa” só pode ser alcançada se estiver em conformidade com a causa que o CIMI assume enquanto indígena. Eles sabem quais são essas causas, as defendem e as guardam incólumes da influência de seu entorno, mesmo que este entorno possa ser a ação dos próprios índios, porventura não identificados com a causa. Assim acontece quando lideranças tradicionais não são convidadas a participar das atividades e eventos organizados e assessorados pelo CIMI, por conta da melhor desenvoltura dos mais jovens e mesmo identificação com essa “causa” nessas ocasiões. Mais adiante, desenvolveremos melhor esta discussão.

Mesmo que não haja a intenção de intervir e a preocupação maior seja a de respeitar a cultura, há, ainda que inconscientemente, uma imposição do pensamento político do CIMI: “Hoje, a gente orgulha de ver lideranças discutindo problemas da comunidade. Algo que você não via antes né? Lá, reunir pra discutir a comunidade, isso não existia”⁷³. O fato de os indígenas estarem tratando determinadas questões da maneira como o CIMI propõe que eles tratem é visto como uma resposta do processo de inculturação. E não é essa semente lançada pelos missionários uma contribuição alienígena para o grupo? A necessidade de estar discutindo as questões políticas nacionais que envolvem os índios é sugerida pelo CIMI. O próprio missionário coloca que antes do trabalho do CIMI não havia esse tipo de discussão, de forma institucionalizada, onde as lideranças se reúnem e decidem se querem ou não lutar pela terra ou se querem ou não que seja replantada a mata, ou se a escola do governo é boa ou ruim, entre os Maxakali. Não cabe aqui discutir se são prejudiciais ou não essas

⁷³ Entrevista n^o12 (vide Anexo 03). Esse mesmo trecho da entrevista será retomado mais a frente para análise.

mudanças políticas que são levadas pelos missionários aos indígenas. No entanto, ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a inculturação é, em sua essência, o respeito pelos direitos indígenas e pela sua cultura, as tentativas de colocar em prática essa proposta podem esbarrar nos conceitos próprios dos missionários. A partir desta concepção própria de evangelho, ou desta identificação particular de “ser cristão” se reflete a militância na identidade do CIMI.

CAPÍTULO 3: O CIMI ENTRE A PRESENÇA E O ANÚNCIO

No final do capítulo anterior, especificamos os direcionamentos e questionamentos levantados pela atuação do CIMI e seus reflexos sobre a identidade institucional, sobretudo no contexto específico do Regional Leste, e as fissuras e contradições da questão que serão retomadas na pesquisa e análise que virão adiante num lugar concreto, o dos missionários do Regional Leste. Nosso objetivo neste capítulo que ora apresentamos é detalhar as linhas gerais de ação e as abordagens teóricas que norteiam o trabalho dessa instituição ao longo dos anos, para que possamos identificar melhor as bandeiras e motivações fundamentais que movem a ação social dos agentes. Essas motivações fazem parte da construção de um discurso sobre si e de uma auto-imagem que será definitiva na conceituação de uma identidade específica. Os missionários, ao se identificarem com o CIMI e se disporem a ser portadores dessas bandeiras, “realizam a significação de signos e alegorias que povoam documentos e alocações de emissores os mais variados, mas cuja origem comum estava nos novos ares produzidos por mudanças amplas e profundas na relação da Igreja com o mundo”¹

Através de uma exposição e análise criteriosa das teias de significados que envolvem nossos atores nas relações institucionais e com as comunidades indígenas, apresentamos primeiro um apanhado teológico das novas práticas missionárias, e num segundo momento reconhecemos, a partir do discurso, seus signos e significações nas práticas concretas de atuação do CIMI.

¹ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.175.

3.1. O mal estar entre a presença e o anúncio

A questão do Evangelho entre as culturas indígenas, como estamos tratando, se configura como um desafio para a reflexão teológica atual, já que permanece ainda um dilema entre o universal e o particular, mas ao mesmo tempo uma meta religiosa, pois, a partir e de acordo com a inculturação, o cristianismo depende de um contexto cultural para poder se expressar. O assessor teológico do CIMI e grande nome da missiologia brasileira, Paulo Suess, apropriou o “mal-estar” de Sigmund Freud para explicar as incompreensões e as relações controversas e a reação de desentendimento frente à nova proposta de evangelização e suas conseqüências práticas. O pensamento desse teólogo sobre a missão é fundamental para o entendimento do discurso e das linhas de ação do CIMI. Em um segundo momento da história do CIMI, como ressalta Rufino², a inculturação torna-se palavra de ordem, a maior expressão teórica do Conselho, uma vez que corresponde ao objetivo da fé cristã como uma fé encarnada e ainda busca superar o impasse do Evangelho entre as culturas que até esse momento passava ileso à prática missionária. Para uma melhor compreensão do que seria a inculturação dentro de sua teologia do CIMI, seguiremos o caminho teórico percorrido por Suess, que vai da cultura ao Evangelho, para entender como deveriam ocorrer estes encontros, entre o particular e o universal, entre a militância e a espiritualidade, entre o anúncio e a presença.

Para o próprio Suess a necessidade de se superar o “mal-estar” que a nova evangelização traz consigo se impõe à atualidade, na busca por tornar a evangelização mais mística sem perder sua característica militante. No pensamento de Suess, mito e teologia possuem funções sociais e linguagens semelhantes. A diferença se faz no âmbito histórico de cada grupo que as vivencia. Assim, sociedades indígenas, consideradas igualitárias, que não acumulam e nem excluem, exigem legitimações – teologias – diferentes de sociedades acumulativas, como a ocidental capitalista. É certo que os valores do tempo e do espaço são muito diferentes nessas sociedades. Em uma aldeia indígena, a função prioritária do tempo não é o trabalho, como ocorre em nossa sociedade, mas o lazer e a festa. Para os teóricos da inculturação, somente uma teologia que entenda a si mesma como instância crítica no interior da sociedade dominante

² RUFINO, M. P. *O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação*, 2006. p.244.

permite uma certa proximidade com a mitologia, ou seja, a legitimação, das religiões indígenas.³ Neste ponto, é possível perceber grande proximidade teórica da Teologia da Libertação com a inculturação da fé: “Essa teologia profética na sociedade estruturalmente desigual propõe rupturas sistêmicas que apontam para a utopia de sociedades igualitárias”.⁴ Uma teologia crítica torna-se para o autor instrumento para análise de um objeto que se encontra a longa distância. Mesmo considerando a verdade como única, ela pode compreender que o falar e a interpretação da verdade são fragmentados e tendem a se complementar. Desta forma, é o conflito de interpretações da verdade que deve, com a intermediação do “amor maior”, gerar o “bom encontro” entre teologia índia e teologia cristã. O Evangelho e as culturas são para o CIMI como projetos de vida, ambos transmitindo propostas e experiências de vida diferentes, mas, ao mesmo tempo, complementares.⁵

Para que seja possível entender a relação que Paulo Suess propõe entre cultura e evangelização, é necessário expor de antemão a conceituação e o sentido que os termos cultura e evangelização ganham na análise do teólogo. Suess opta por utilizar um conceito integral de cultura, uma vez que suas delimitações têm como pressuposto ligar o particular (cultura) ao universal (Evangelho).⁶ Nesse conceito integral está envolvido tudo o que os homens fazem de si e de seu mundo, além de seu pensamento e fala, ou seja, a cultura é tomada como fruto de um projeto humano.

A partir dessa delimitação conceitual, a primeira e mais clara contraposição que se apresenta é entre cultura e natureza, delimitando a atividade cultural enquanto histórica e social e inerente à condição humana. Assim, sua concepção se aproxima da Antropologia Cultural, pois tal conceito teria surgido para diferenciar o específico do homem em relação à natureza e assim reconhecer as diferenças entre grupos humanos. A cultura não é, contudo, um somatório das especificidades de cada povo, mas o diferencial entre eles, existindo “somente no plural das múltiplas experiências de diferentes povos”.⁷

Suess entende que as culturas não podem ser avaliadas e valoradas a partir de variáveis culturais isoladas ou por parâmetros de outros povos, inexistindo uma relação

³ SUESS, P. *Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males*, 2002.

⁴ SUESS, P. *Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males*, 2003.

⁵ SUESS, P. *O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança*, 1993. p. 304.

⁶ SUESS, P. *Inculturação: Desafios - caminhos - metas*, 1989. p. 84.

⁷ SUESS, P. *Cultura e religião*, 1989. p. 783.

legítima que contenha autoridade normativa, onde uma cultura poderia se apresentar como modelo para as demais. A normatividade encontra seu lugar legítimo nas respectivas culturas, e não nas relações inter-culturais. Dessa forma, o autor define o etnocentrismo como presença ilegítima da questão normativa, que a seu ver necessita ser relativizada. Ao mesmo tempo, propõe relativizar também o próprio relativismo cultural, que a princípio defende que cada cultura só pode ser avaliada de acordo com os padrões desta própria cultura e que necessita ser revisto, uma vez que neutralizaria a “solidariedade intercultural” que, a seu ver, é a única força capaz de superar o dilema da dominação cultural.⁸

Essa solidariedade intercultural é para Suess uma necessidade para a sobrevivência da humanidade, já que propõe superar o etnocentrismo e a hostilidade e caminhar na construção de lutas por causas comuns a diferentes grupos culturais. Daí surge a intenção do CIMI de agrupar diferentes causas sociais e culturais em uma só luta, como vimos. Essas alianças desvelam ainda uma dicotomia entre provedor e receptor do conhecimento, uma vez que se subentende que a pastoral indigenista teria a obrigação de mostrar aos índios que a aliança com outros setores da sociedade seria fundamental para esta luta.⁹

Na análise de Suess, apenas um conceito mais amplo de cultura poderia ter aplicação para o problema teológico da inculturação, visto que somente um conceito integral poderia servir de base para uma “evangelização integral”. Por isso, a escolha pela cultura integral como:

Todo processo social de produção de sentido/significado (...) da produção material, da conduta social e da criação intelectual e espiritual dos grupos humanos e sua interpretação da realidade; que se expressa através de símbolos, sinais e práticas ordenadas numa gramática com suas regras e lógicas específicas, que é o significado elaborado e transmitido histórica e coletivamente, livre e tutelado.¹⁰

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

⁸ SUESS, P. *Inculturação: Desafios - caminhos - metas*, 1989. p. 85.

⁹ Retomaremos esta discussão adiante. Por ora interessa-nos somente expor a relação da “solidariedade universal” com a prática do CIMI.

¹⁰ SUESS, P. *Inculturação: Desafios - caminhos - metas*, 1989. p. 88-89.

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

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

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

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

5 - as culturas, como experiências milenares, funcionam como filtros às propostas de inovação, podendo reagir pela clandestinidade, pela resistência e pela reelaboração histórica.¹¹

Segundo a leitura de Josimar Azevedo, a cultura para Paulo Suess é a “marca registrada” de cada povo: codifica sua experiência histórica vivida e indica as novas propostas, próprias de cada povo, de construção do futuro. Sendo a oportunidade de expressar os desejos de seu projeto de vida, a cultura, no discurso teológico, vem a ser o encontro entre o plano de criação e o plano de redenção. Paulo Suess, na busca por delimitar antropologicamente o conceito de cultura, não pode escapar de fazê-lo com base também em preceitos teológicos, uma vez que seu objetivo final é atingir uma nova proposta de evangelização. A elaboração desse conceito de cultura visa um possível entrelaçamento deste com a idéia de evangelização integral, com horizonte universal e plural, para que seja possível tratar a inculturação, sua proposta maior.

Suess se preocupa também em percorrer a teia de conceitos que gira em torno dos termos missão e evangelização. Foi do Antigo Testamento que o linguajar cristão tomou emprestado o termo “evangelizar” com o sentido de “anunciar a salvação”. A própria teologia da encarnação é um discurso que já aparece no século I onde se afirma a natureza divina de Jesus, identificando-o com os conceitos judaicos que delimitam a palavra criacional de Deus. Essa teologia era, antes de ser retomada enquanto teologia libertacionária, simplesmente a afirmação da divindade de Jesus, da qual decorrem as outras teologias cristológicas. Já o termo “missão” surge a partir do século XVI (ligado aos jesuítas e ao regime do padroado), com o objetivo de designar “o envio dos

¹¹ AZEVEDO, J. S. *Culturas e Evangelização em Paulo Suess*, 1994. p.76.

colaboradores de Deus para a conversão e salvação de parte da humanidade que vive perdida nas trevas”.¹²

Por conta de sua conceituação original, o termo ganhou um efeito etnocêntrico, ligado à intolerância e à imposição, e no período pós-conciliar foi comumente substituído no meio teológico pelo termo evangelização, numa tentativa de pôr fim à ideologia da missão. Para Suess, isso não ajuda a diferenciar o campo prático da evangelização, por ser somente uma modificação semântica, mas, pelo contrário, acaba por “tornar a práxis missionária uma práxis colonial, sem oferecer a mínima garantia de uma práxis alternativa da nova evangelização”.¹³

No entender de Suess, não se trata, portanto, de uma ruptura teológica ou pastoral entre missão e evangelização ou da mudança de um paradigma para o outro, mas sim da ampliação e mais ainda da radicalização da idéia proposta por ambos os termos.

Para o teólogo do CIMI a missão está na raiz da Igreja e faz parte de sua identidade: “pelo envio do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, Deus ‘iniciou a difusão do Evangelho entre as nações, através da igreja da Nova Aliança, que fala todas as línguas, compreende e abraça na caridade todos os idiomas e assim supera a dispersão de Babel’(AG 4)”.¹⁴ Nesse discurso, a função do Concílio Vaticano II foi dar um novo impulso à missão ao ampliar-lhe o horizonte, expressando não só o caráter transformador da missão, que pressupõe a salvação integral do homem além das fronteiras do religioso, como também seu horizonte global, implicado por sua cultura integral. A salvação não se limita à alma, mas atinge todo o homem e se destina a toda a humanidade. É esta a característica principal de uma prática missionária baseada na evangelização integral.

São as conclusões de Puebla, contudo, que representam para Suess um importante impulso na reflexão da prática missionária, pois passa-se a considerar a missão como uma convocação geral para a responsabilidade máxima da Igreja: a evangelização de todos e sobretudo dos pobres. Utilizando a categoria “pobre”, sempre presente nos documentos de Puebla, Suess elege o “outro” como realidade também inclusa nesta categoria. É necessário que, para o tratamento do pobre/outro, opte-se pela

¹² AZEVEDO, J. S. *Culturas e Evangelização em Paulo Suess*, 1994. p.82.

¹³ SUESS, P. *Nevoeiro no cenário da missão*, 1994. p. 121-122.

¹⁴ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.24.

articulação da questão social com a questão cultural, sendo esta uma das tarefas prioritárias para a reflexão acerca da missão da Igreja. Fato é que em Puebla ainda não há uma preocupação com as fronteiras culturais. A cultura e o outro, efetivamente, tinham sido mais bem tratados em Medellín e mais tarde foram retomados em Santo Domingo. Mas para dar continuidade ao seu pensamento missiológico em conformidade com o desenvolver do tema na Igreja, Suess une as duas categorias em uma só.

Desta forma, a nova evangelização na América Latina deve assumir a esperança em uma Igreja que caminhe junto com os pobres e os outros e deve, mais ainda, contribuir para a formação de uma igreja nova, com identidade própria, comprometida com a identidade de cada povo, tendo como desafios a miséria social e a diversidade e complexidade cultural dos pobres/outras.

No discurso teológico, a relação entre Evangelho e culturas não é somente uma necessidade do Evangelho, mas também das culturas, entendendo-se que ambos transmitem experiências e propostas de vida complementares. Tal como as culturas, o Evangelho contém a proposta de um projeto global de vida plena, e os dois devem apontar para a construção de uma sociedade justa e solidária.

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

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

O Evangelho está para as culturas como a energia elétrica para as lâmpadas. A energia elétrica em si é invisível. Ela só pode ser vista através de uma lâmpada ou aparelho elétrico. Também a “energia evangélica”, em si, é invisível. Ela se torna perceptível e comunicável somente através de “aparelhos culturais”. Estes aparelhos ou mediações podem ser de natureza material (construção de uma igreja), social (trabalho, festa, organização política) e ideológica (filosofia, religião, produção literária e simbólica).(...) A condição da luz não é somente a potência elétrica, mas também a existência de tensão e resistência entre dois pólos diferentes. No processo evangelizador acontece um intercâmbio recíproco de energia entre Evangelho e culturas. A troca de energia exige a diferença e proximidade de dois pólos, em nosso caso, a diferença específica frente às culturas e, ao mesmo tempo, a proximidade entre ambos. Na identificação de dois pólos, um desaparece e a luz se apaga. Na identificação do Evangelho com as culturas, não haveria mais Evangelho para iluminar o mundo. O mundo se tornaria cultura. Na

identificação do missionário com o outro ou com o próximo, não haveria mais outros ou próximos. O missionário perderia sua identidade. O amor ao próximo e a solidariedade se tornariam amor a si mesmo. A proposta do Evangelho nas culturas exige uma presença solidária, amável, diferenciada e crítica. Nesta presença e neste segmento radical, o missionário não perde a sua identidade; pelo contrário, encontra-a ao encontrar-se a si mesmo, restaurado na transparência e integridade do projeto de Deus, que transfigura sua vida.¹⁵

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

A fome do pobre e a agressão ao outro ameaçam a vida de povos, civilizações e indivíduos. A pobreza como resultante da assimetria estrutural no plano sócio-econômico, é uma patologia social a ser combatida. Já a alteridade representa uma riqueza a ser definida, uma arma de resistência contra as forças reducionistas da racionalidade tecnocrática e neocolonial de sistemas e instituições. A igualdade participativa e a solidariedade universal visam, ao mesmo tempo, a superação da assimetria sócio-econômica, que gera pobreza, miséria, e ao reconhecimento da alteridade do índio, do negro, do cigano, da mulher e de tantos outros.¹⁶

Sua perspectiva frente às relações entre cristãos e não-cristãos o leva a discutir questões ainda mais profundas, afirmando que: “a Igreja Católica tem, em Jesus Cristo, o essencial da verdade. Ela não possui todo o Cristo, ela não dispõe de toda a verdade.”¹⁷ Assim como as culturas, o Evangelho também contém a proposta de um projeto global de vida, um projeto de vida plena. A comunicação do Evangelho às culturas deve consistir então no reconhecimento da gratuidade do Evangelho, que por isso precisa legitimar-se mostrando sua relevância sócio-cultural; no respeito mútuo da diferença das duas ordens envolvidas (teológica – Evangelho e antropológica – culturas); e na descoberta de sua afinidade e complementaridade.

¹⁵ SUESS, P. *O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança*, 1993. p. 314-315.

¹⁶ SUESS, P. *Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas*, 1992. p. 364.

¹⁷ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.30.

Além da articulação das dimensões sociais e culturais na evangelização do pobre/outro, o diálogo aparece no discurso teológico como ferramenta primordial no trabalho missionário. É o principal pressuposto da missão e vem desde as origens da Igreja. Para isso, o evento de Pentecostes é tomado como exemplo, através do decreto *Ad Gentes*, para a prática de uma igreja que “abraça, na caridade, todas as línguas”. É necessário que diálogo e missão estejam extremamente dependentes entre si para a prática da nova evangelização. Daí o trocadilho do teólogo que acabou se transformando em uma máxima entre os missionários: “Missão sem diálogo induz à submissão. Diálogo sem missão é suspeito de omissão”.¹⁸

O diálogo surge como resposta a uma crise missionária, encarada pelo autor como um sinal dos tempos para que houvesse mudanças significativas nas relações entre Evangelho e culturas. Essa crise foi decorrente da percepção por parte da Igreja de que a “era da cristandade” havia acabado e o número de não-cristãos da população mundial surpreendia papas e demais membros do clero:

Qualquer atitude - de não ter feito o suficiente para a incorporação do outro ou de ter feito por meios de poder e violência - causa sentimentos de culpa. Assim o cristianismo se torna bode expiatório e causador de culpa por tudo: pelo excesso de zelo missionário cujos vestígios se encontram ainda na ‘guerra santa’ e na ‘intolerância religiosa’ e pelo relaxamento do zelo missionário supostamente presente nos paradigmas da ‘evangelização implícita’, do ‘diálogo inter-religioso’ e na fórmula que considera todo ser humano um ‘cristão anônimo’.¹⁹

A crise missionária se mostrou estrutural, devido à missão não ter formado, em 500 anos, sequer uma igreja autóctone com teologia e estrutura diferenciadas; e material, por causar confusão entre métodos e metas da atividade missionária. Ao mesmo tempo ela conduz a uma crise ‘do missionário’, uma vez que este passa a não saber nem mesmo o porque do seu sacrifício.²⁰

Nesse caminho alternativo proposto por Suess, o missionário do CIMI não deve levar a culpa sobre si dos erros cometidos no passado, mas também não deve utilizá-lo como justificativa para que estes não sejam assumidos – imaginando que a missão violenta tenha sido boa para os indígenas, já que lhes mostrou o caminho do cristianismo – ou assim estariam sendo defendidas antigas práticas e anulando-se a importância das novas, além de se estar voltando ao sacrificalismo, que é também causa direta do mal-estar. Também para explicar a necessidade e as formas de como

¹⁸ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.19.

¹⁹ SUESS, P. *Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males*, 2003.

²⁰ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p. 21.

superar as dificuldades geradas pelo mal-estar, Suess retorna com a categoria pobres/outros:

No campo teológico-pastoral emergiu – primeiramente contra uma certa resistência dos clássicos da teologia da libertação, depois já com mais tolerância - a categoria do outro e da alteridade que tem como base material e espiritual, não a carência social, como a pobreza, mas a riqueza cultural dos sujeitos históricos, sempre ameaçada, mas também base de sua resistência histórica²¹.

No discurso de Suess, o CIMI aparece como provocador da crise missionária, já que vem apresentar uma nova proposta de evangelização, mas, ao mesmo tempo, uma tentativa de superação. Isso porque, na década de 70, na criação do órgão, havia uma ideologia vigente de que a causa indígena estava com os dias contados. O esforço pela integração na sociedade nacional e pela conversão dos indígenas evitaria a demarcação das terras e dispensaria a inculturação:

A integração, na chamada comunidade nacional, tornou-se a nova modalidade do etnocídio. O povo Nambikuara foi vítima exemplar dessa política. A Funai, com seu presidente general Bandeira de Melo, retirou os índios de seu território que então seria atravessado pela BR-364. Retirados os índios, a Funai emitiu certidões negativas - atestados de que na região do vale do Guaporé não havia mais índios - e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) chamava, através de incentivos fiscais, as firmas colonizadoras. Mas os Nambikuara voltaram para seu habitat. Entre 1968 e 1979, o vale do Guaporé foi distribuído entre 22 firmas agropecuárias. No Natal de 1971, equipes da FAB e da Funai tiveram de resgatar de helicóptero os índios dispersos pelo vale. Os que escaparam da fome, tiveram sarampo. Na epidemia, morreu toda a população Nambikuara menor de 15 anos.²²

Para Suess, ainda hoje existem ações colonialistas que atrapalham o bom funcionamento da missão do CIMI. Mas, paradoxalmente, a reação no cenário nacional que o CIMI provocou desde seu surgimento, juntamente com o surgimento de outros movimentos, continua auxiliando e fortalecendo as lutas indígenas: “Quando depois da Missa dos 500 anos, dia 26 de abril 2000, o bispo local pediu desculpas ao secretário do Estado do papa, o cardeal Ângelo Sodano, pelas palavras do Pataxó Matalawê, pediu desculpas pela realidade brasileira e pela consciência indígena.”²³ Suess se referiu ao episódio ocorrido nas comemorações oficiais dos 500 anos de descobrimento do Brasil. Após violenta repressão contra os povos indígenas, por conta de seus protestos contra as

²¹ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2003.

²² CARELLI, V. C. e SEVERIANO, M. S. *Mão branca contra o povo cinza*, 1980. p. 12.

²³ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2003.

comemorações dos 500 anos em Porto Seguro sem uma visão crítica da história de massacre dos índios, dias antes da missa do dia 26 de abril, em Coroa Vermelha, o jovem Matalawê Pataxó, então com 24 anos, conseguiu furar o esquema e subiu no ambo, tomando a palavra. Na missa, celebrada ao ar livre por Ângelo Sodano, secretário de Estado do Vaticano, e cerca de 300 bispos brasileiros,²⁴ Matalawê discursou: “Hoje é um dia que poderia ser um dia de alegria para todos nós. (...) Com o nosso sangue comemoram mais uma vez o descobrimento. (...) 500 anos de sofrimento, de massacre, de exclusão, de preconceito, de exploração, de extermínio. (...) Com tudo isso não vão impedir a nossa resistência. (...) Estamos de luto. Até quando?” Após ser aplaudido por alguns, veio o pedido de desculpas do bispo local de Eunápolis ao cardeal pelas palavras de Matalawê.

Para o CIMI, é necessário fortalecer os instrumentos que os indígenas desenvolveram ao longo dos anos para sua resistência e defesa cultural, sendo a religião dos povos indígenas um destes instrumentos. Suess acredita que a inculturação e suas nuances, tais como a Teologia Índia ou as tentativas da Igreja autóctone, têm sido uma busca por trazer mais próximos os indígenas ao cristianismo, seguindo a proposta do Concílio Vaticano II:

Com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, para que reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles se encontram (NA 2)

A crise missionária foi revelada pelo Concílio Vaticano II, porque este tratou das liberdades religiosas, das religiões não-cristãs e da atividade missionária. Baseado, sobretudo, na constituição dogmática *Lumen Gentium*, Suess defende que, mesmo tendo sido “assegurada” a salvação para os não-cristãos – “aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero (...) podem conseguir a salvação”(LG 16) – a tarefa da missão não perde sua razão ou emergência, principalmente porque a missão não se restringe ao campo religioso. Ela parte do religioso, mas se direciona para a libertação integral do homem:

Não se trata mais de simplesmente estender a Igreja e a fé. Trata-se de estender, a partir da fé e com a fé, a caridade e a esperança com todas as suas implicações terrestres. A missão que se dedica ao surgimento do “homem

²⁴ Os bispos presidentes, ex-presidentes e vice-presidentes do CIMI não participaram da celebração, num gesto de solidariedade aos índios humilhados nos dias anteriores.

novos”, do homem integral, do homem não mutilado pela miséria e opressão, mostra também a imagem do verdadeiro Deus.²⁵

Diante da crise e das soluções que o Concílio aponta, Suess propõe dois caminhos para que não se repitam os erros do passado: a inculturação radical e a teologia das religiões não-cristãs. Para ele, a fé como virtude teologal mostra-se inofensiva às culturas, uma vez que não se identifica com nenhuma delas. Porém, ela não se encontra em um “vácuo cultural”, mas necessita ser culturalmente codificada, transmitida e vivida. Assim, historicamente, o cristianismo está ligado às culturas judaica, grega e romana, tendo incorporado sua linguagem e conceitos para elaborar sistematicamente sua fé. Ao serem reelaborados seus conceitos religiosos e seu sistema teológico em outras culturas, esta Igreja Católica, ligada em suas origens a determinadas culturas, perderia sua identidade religiosa, que é cultural, mas não sua identidade evangélica, assegurada na fé em Jesus Cristo. A teologia das religiões não-cristãs, no entender de Suess, também deve ser radical e mostrar que estas religiões são caminhos legítimos de salvação para os homens: “não caminhos de salvação individual, apesar de sua religião, mas de salvação coletiva, através de sua religião”.²⁶ A vontade de Deus para salvar os homens ocorre antes e sem necessitar do anúncio explícito do Evangelho, mas não dispensa a presença da Igreja como “sinal de uma libertação verdadeira e abrangente”.

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

Da descolonização desta Igreja depende a coerência do nosso discurso e das nossas práticas evangélicas diante da conquista e suas vítimas. A libertação da memória cativa e da voz reprimida dos conquistados é um primeiro passo para a construção desta Igreja pós-colonial, que tenta ler e expressar a fé na multiplicidade das histórias e na diversidade de culturas articuladas (...). A alternativa da ‘torre de confusão’ não é a ‘pirâmide autoritária’, mas a mesa eucarística, onde o pão (de trigo, de milho, de arroz) e a palavra são repartidos numa ação de graça universal, num eclipse polifônico e num discurso livre entre os povos, línguas e nações.²⁷

Mas um diálogo inter-religioso entre cristianismo e religiões indígenas exigiria transformações estruturais nas igrejas, pois na origem está o conflito entre povos

²⁵ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.25.

²⁶ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.29.

²⁷ SUESS, P. *A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas*, 1991. p. 95.

indígenas e sociedade envolvente. Suess acredita que o diálogo inter-religioso só é possível entre sociedades sócio e culturalmente simétricas, e que a Teologia Índia deve ser um discurso profético do interior de nossa sociedade desigual, para denunciar os conflitos sociais e propor rupturas a este sistema, além de uma alternativa social igualitária.²⁸ Acima de toda ação está a “presença solidária” do missionário frente às dificuldades vivenciadas pelos indígenas.

Diante do pensamento de Paulo Suess e do discurso teológico do CIMI, é possível compreender o que é para o Conselho a evangelização através da inculturação. O termo que compreende evangelização integral é para Suess uma evangelização que entenda a própria teologia e o próprio contexto evangelizador enquanto ferramentas críticas para a sociedade. O conceito que formula de solidariedade intercultural vem retratar sua utopia por uma humanidade que caminhe unida em busca da paz, sobretudo através da redução dos conflitos religiosos e culturais, já que propõe superar o etnocentrismo. E é também da solidariedade universal que nasce a idéia da aliança entre diferentes setores da sociedade em prol de um bem comum.

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

A inculturação é, no discurso de Suess, um complemento dessa relação de integralidade e globalidade da cultura e do Evangelho e da necessidade mútua gerada por esses encontros. O conceito de mal-estar é forjado por Suess para buscar explicar o que acontece quando essas duas instâncias não se encontram, ou seja, há uma cultura sem Evangelho ou o Evangelho sem cultura. No próximo item, entenderemos melhor como essa teologia da missão influenciou e influencia as linhas de ação missionária e como o discurso teológico se molda ao discurso missionário.

²⁸ SUESS, P. *Romper o mal estar na missão*, 2003.

3.2. O estar entre a presença e o anúncio

Como vimos, o CIMI surge em um cenário político bastante conflituoso em vários setores da sociedade na condição de representante oficial da Igreja Católica para o tratamento da questão indígena. Essa condição trouxe consigo a responsabilidade de formular um diagnóstico sobre a realidade indígena e ainda sobre a relação desta com a Igreja em si. Similarmente às demais linhas de ação social da Igreja nesse período, o CIMI opta pela metodologia do “ver, julgar e agir”. “Essa metodologia nasceu como um *modus operandi* dos grupos especializados da Ação Católica, tornando-se um símbolo da dinâmica organizacional de diversos movimentos católicos posteriores a ela”.²⁹

O “ver, julgar e agir”, como o próprio nome já sugere, apresenta ao cristão três momentos distintos e complementares para a sua atuação no mundo.³⁰ O primeiro, “ver”, é uma proposta para que se veja a realidade à sua volta com um olhar sensível e crítico, promovendo um estranhamento de seu próprio mundo. “O cristão leigo é a personagem autorizada a falar sobre o seu meio com o conhecimento de causa de quem o vive”.³¹ No caso do CIMI, o missionário é convidado a observar com cautela e espírito crítico as aldeias e espaços sociais ocupados pelos indígenas, e ainda a conjuntura envolvente, que seriam as relações com a sociedade não índia.

No segundo momento, o “julgar”, o missionário deverá promover um esforço reflexivo dessa realidade tendo por base sua formação religiosa e seus preceitos cristãos. Ele deverá, a partir do diagnóstico do primeiro momento, elaborar um prognóstico, associando a realidade vivida ao engajamento e posicionamento político-religioso com que ele se identifica.³² Este momento é sempre um espaço onde o missionário deverá retomar suas opções e seus parâmetros para realizar um julgamento criterioso.

O último momento, “agir”, é a ação concreta do missionário frente à dada realidade. É a oportunidade de colocar em prática a análise anteriormente construída,

²⁹ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.177.

³⁰ É comum ver nos encontros e assembleias do CIMI a metodologia sendo utilizada em dinâmicas, apresentações e relatórios das equipes, sempre divididos em seções que levam os nomes dos momentos específicos (ver, julgar, agir). É também o método utilizado por missionários novos quando iniciam sua atuação com determinado povo, período chamado de estágio dentro do CIMI.

³¹ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.179

³² RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p. 180

com base nos fundamentos cristãos. Essa metodologia acompanha o CIMI desde as decisões mais localizadas, como a escolha de um novo missionário ou a assessoria a um determinado conflito interno ou externo na aldeia, até as altas instâncias da entidade, tendo auxiliado desde o princípio a fornecer a identidade do órgão, inclusive para a definição das principais linhas de ação, identificadas desde a primeira Assembléia Geral do mesmo.

As linhas de ação do CIMI são definidas e divulgadas desde o início da atuação missionária, fazendo parte do Conselho como auto-identificadoras do trabalho missionário. São três as bandeiras principais que estão presentes em todos os encontros, assembleias, reuniões, movimentos, mobilizações, documentos, pronunciamentos, ou qualquer envolvimento do CIMI enquanto entidade nos diversos setores da sociedade, indígena e não indígena. A saber, são elas a luta pela terra, o apoio ao movimento indígena e a resistência cultural, expressões que podem ser encontradas em tudo que envolva o trabalho pastoral do CIMI, desde os documentos e pronunciamentos oficiais até o discurso particular dos missionários sobre sua atuação. São essas expressões três elementos que se configuram como fatores de identidade do órgão e como unicidade do trabalho missionário.

Marcos Pereira Rufino visualiza ainda um quarto elemento, que apesar de não estar explicitamente citado como linha de ação no Plano Pastoral é sim parte da identidade e unicidade de atuação do CIMI: a importância do estabelecimento de alianças políticas com outras organizações populares, tanto em instância regional e nacional quanto internacional. Este quarto elemento é um dos principais meios de ação do CIMI e até mesmo de divulgação das outras três bandeiras, estando visivelmente presente nos planos de atuação, tanto na teoria quanto na prática.

Rufino também identifica dois componentes fundamentais, pulverizados nos discursos e pronunciamentos do CIMI, que participam de sua identidade e que auxiliam sobremaneira no entendimento de sua prática pastoral. O primeiro seria a visão da missão indígena como uma experiência pastoral global, uma vez que não se dirige exclusivamente para o indigenismo, mas para a Igreja e para a sociedade de maneira geral.³³ Este elemento generalizante, diretamente ligado ao discurso teológico, advém

³³ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.191

da idéia de que a luta dos índios é a luta de todos, fortemente defendida dentro do CIMI e que remete à quarta linha de ação, que seriam as alianças. Nas palavras do presidente do órgão Dom Erwin Krautler: “o povo messiânico, chamado para a restauração do mundo em Jesus Cristo, é um só.”³⁴ E nas palavras de um dos missionários da Regional Leste: “Eu acho que fazendo isso eu não tô fazendo só pela comunidade que tá ali, mas também mostrando aos meus filhos que é possível. (...) pra que a própria vida deles também no futuro não venha a ser tão complicada como tá hoje no momento, né?”³⁵

O elemento global aparece atrelado à idéia de “utopia do Reino”, que parte do pressuposto de que a mudança da sociedade deve começar pelos grupos que por tanto tempo foram marginalizados, espoliados e martirizados pelo sistema, entre eles os povos indígenas. Outro fator importante relacionado à representação global é a própria romantização dos indígenas, tidos como exemplos de vida fraterna e comunal, por serem sociedades sem o espólio e exclusão características do capitalismo. Novamente nos deparamos com a idéia do índio “hipergenérico”, agora associada ao “jogo de espelhos”, conforme já havíamos visto nos capítulos anteriores.

É com base em seu contexto globalizante que o CIMI se apresenta como um desafio à Igreja, por apresentar uma visão mais crítica do sistema em que ela encontra-se inserida, em contraposição à mensagem que carrega, de solidariedade, amor fraterno, partilha, encontrada pelos missionários na leitura que fazem nas sociedades indígenas. A mensagem cristã, aos olhos do missionário, parece estar mais presente entre as sociedades indígenas do que na nossa própria sociedade.

O segundo componente identificado por Rufino aponta para uma dimensão integral da prática pastoral. Essa se daria através de um trabalho que envolvesse todos os elementos relacionados à sobrevivência física e cultural dos povos, tomando a evangelização como promoção da vida. Aqui, a teoria da evangelização integral exerce influência direta sobre o discurso missionário. A missão busca promover uma ação política em um sentido amplo e “deve almejar que os componentes distintos da

³⁴ KRAUTLER, Erwin. *O Compromisso da Igreja com os povos indígenas no contexto pós-constituente – diálogos e solidariedade*, 1989. p. 12.

³⁵ Entrevista n^o 05 (vide Anexo 01)

problemática indígena não sejam considerados em separado, mas como articulados em um processo comum de privações e violências a desafiar o trabalho pastoral”.³⁶

Unindo-se o alcance global e a prática integral entre os povos indígenas, a identidade do CIMI perpassa suas bandeiras e linhas de ação para atingir o que seria chamado de libertação integral dos povos, num contexto global de mudanças políticas e sociais. “São práticas que deixam de ser objetos de natureza secular e ingressam na natureza própria do apostolado pastoral, adquirindo, desse modo, a condição de tarefas autenticamente missionárias”.³⁷

Embora de maneira mais camuflada, a espiritualidade pode também ser vista como um elemento componente da identidade do CIMI através do discurso dos valores do Evangelho. Rufino propõe que o impasse entre a pouca visibilidade externa dos sinais religiosos possa ser superado através de uma formulação que não se refere a uma forma de espiritualidade devocional, mas a uma “espiritualidade de compromisso”. Este termo utilizado por Johan Konings permite visualizar que o Espírito Santo se manifesta através das ações dos missionários, no contato com o povo e nas lições das lutas.³⁸

No entanto, dentro da própria Igreja essa “espiritualidade militante” luta por um espaço de compreensão, para que seja vista não apenas como um meio para a ação, mas possuidora de valor por si mesma. Ao pensar a “espiritualidade militante”, Konings demonstra preocupação com a queixa dos militantes, que se vêem num entre-lugar tanto na relação com a Igreja quanto com o mundo secular: “Na comunidade nos chamam de marxistas, e, no partido, de igrejeiros”. A solução encontrada é o chamado do missionário para uma contemplação na ação, sendo ele próprio presença e anúncio ao mesmo tempo:

Assim, o militante cristão não olhará somente para a o caminho que está trilhando, analisando estrutura e conjuntura.(...) Olhará, também, para o horizonte infinito, que se amplia, à medida que penetra nele. O olhar fixo no horizonte não o levará a escapar da luta, mas a enfrentá-la. (...) E onde o caminho se confunde com o horizonte, está plantada – há quase 20 séculos – uma cruz.”³⁹

³⁶ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.197

³⁷ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.200

³⁸ KONINGS, J. *Espiritualidade no Compromisso*, 1988. p. 91

³⁹ KONINGS, J. *Espiritualidade no Compromisso*, 1988. p.112.

Este é apenas um dos inúmeros impasses enfrentados pelo missionário, situado, em diversos aspectos, em regiões de fronteira. Buscando caminhar rumo a este horizonte onde duas instâncias muitas vezes antagônicas poderiam se equilibrar, o CIMI vem direcionando suas práticas desde sua criação através das linhas que prometem auxiliar o missionário nessa tarefa.

A questão é a principal das linhas de ação, sendo pauta presente em todas as Assembléias Gerais e em todas as esferas em que o CIMI se envolve. Para o Conselho, as relações entre terra e povos indígenas vão bem além do aspecto político e econômico fortemente presente nessa questão. Para a própria Igreja a questão é também mais profunda. Como é sabido, a Igreja esteve em contraposição à modernidade desde seu advento até o início do século XX, reagindo vorazmente em relação a tudo o que se considerava moderno. Em seu discurso anti-modernidade, ela utilizava do ideal da pequena comunidade campal, com raízes profundas, como solução contra a sociedade moderna, impessoal, urbana e materialista. No Brasil, esse discurso eclesial, já no século XX, que partia de uma ala mais conservadora, contribuiu para a formação de um imaginário onde a relação da sociedade nacional com o meio rural é vista de maneira dualista e maniqueísta, estando de um lado (campo) a tradição e o coletivismo representando o bem, e de outro (cidade) a modernidade e o individualismo como ícones do mal.⁴⁰

No momento de criação do CIMI e da formulação de uma nova política indigenista, apesar de diretamente ligada a uma ala mais progressista da Igreja, este imaginário construído interpreta o setor rural como se o homem do campo devesse ser protegido das mudanças advindas da modernidade e da cidade. O discurso pastoral sobre as terras indígenas acaba participando desse imaginário e passa a relacionar a causa indígena com um mundo utópico que se deseja alcançar, uma “terra sem males”.

Mas é a prática cotidiana dos missionários que traz ao CIMI e à Igreja novas reflexões a respeito das relações no campo, sobretudo no que diz respeito ao universo indígena, tecendo agora uma visão ainda mais romântica desse índio, maltratado, renegado e espoliado por uma sociedade urbana infestada pelos males da modernidade. Portanto, ainda hoje é possível identificar essa visão maniqueísta entre cidade e campo

⁴⁰ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.213

no discurso missionário, uma vez que se espera que a redenção se inicie nas aldeias indígenas e que seu modo de vida influencie diretamente a transformação da sociedade moderna/urbana.

De um outro lado, é também o convívio direto que proporciona ao missionário um conhecimento mais profundo da relação desse indígena com a terra. A partir da vivência, surge também a compreensão de que a terra indígena é *território material e imaterial*, é responsável pelo sustento, mas é também a morada dos espíritos, é geografia, mas é misticismo. É a interpretação que os missionários fazem da terra indígena que a coloca em primeiro plano de ação das equipes em âmbito nacional e regional. É a partir do convívio que o missionário descobre a íntima relação que o indígena possui com seu território e a incorpora ao seu discurso, transformando-a em principal bandeira a ser levantada.

Rufino entende que a prática em relação à questão da terra se dá de dois modos principais: a denúncia, na tentativa de colocar CIMI, Igreja e toda a sociedade nacional a par dos conflitos existentes, tornando-os públicos através dos meios de comunicação; e a cobrança direta das autoridades e do Estado de que sejam realizados o reconhecimento e a demarcação dos territórios indígenas por todo o Brasil. A primeira atitude do CIMI em determinado grupo indígena vem sempre ligada à questão da terra, seja através da formação das lideranças indígenas a respeito de seus direitos, seja através da cobrança direta dos órgãos responsáveis. Essa atuação é visível na prática missionária das equipes, desde as mais antigas até as mais novas. A questão da terra é central na luta para os povos em busca do reconhecimento e igualmente para os povos que já possuem um movimento indígena organizado e já avançaram no que diz respeito à consolidação de seus direitos, como veremos adiante em nossa análise local da Regional Leste.

Para Rufino, é a centralidade da questão da terra no discurso do CIMI que “mais do que qualquer outro tema, coloca a Igreja em posição de antagonismo visceral frente ao Estado nacional.”⁴¹ A luta pelo reconhecimento e demarcação dos territórios é também a bandeira que mais destaca o CIMI enquanto movimento indigenista na mídia e nos meios de comunicação dentro e fora da Igreja, o que pode ser percebido sempre

⁴¹ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.219.

que há conflitos em maior escala envolvendo a questão da terra nas áreas indígenas brasileiras.

As bandeiras do CIMI possuem uma relação direta com a vivência dos indígenas, pois não foram desenhadas como metas ou programas de ação missionária para uma nova pastoral indigenista. Ao contrário, como defende Rufino, elas partiram do contexto experimental de um grupo determinado que, ao longo dos anos, pôde formulá-las com base nessa experiência. O “modo como essa representação foi sendo cravada no coração da missão evangelizadora é fundamental para a compreensão de uma auto-imagem complexa que a Igreja constrói sobre a sua presença nas áreas de fronteira cultural.”⁴² A proposta evangelizadora do CIMI se apresenta como uma tentativa de condensar em uma explicação teológica os problemas de cunho político e social e a dimensão espiritual e apostólica da missão. A presença, representando a dimensão política, e o anúncio, como parte da dimensão espiritual, caminham juntos em uma só proposta que, mais do que evangelizar os indígenas, busca também indianizar a Igreja, reconhecendo nas aldeias a vivência prática da utopia cristã. O CIMI, e, por conseguinte, o missionário, aparece, então, como articulador dessas duas instâncias em uma relação complementar.

Manter este equilíbrio, contudo, não parece ser uma tarefa das mais fáceis. Como citamos, o missionário do CIMI, articulador oficial, muitas vezes se encontra em conflitos por ocupar esse lugar no meio de identidades tão bem definidas – a política e a espiritual. “Trata-se, então, de defender um entrelaçamento estreito entre duas esferas que são tradicionalmente concebidas como nitidamente distintas – se não antagônicas”⁴³. Exemplos práticos dessa articulação e dos conflitos por ela gerados são visíveis nos meios de comunicação e divulgação do próprio Conselho. Um caso bastante ilustrativo seria o posicionamento do CIMI em relação a práticas indígenas que, vistas pelos olhos da sociedade ocidental, atentam contra a vida, como o infanticídio, supostamente praticado por algumas etnias no Brasil em casos específicos. O assunto tomou espaço na mídia nos últimos anos em meio a polêmicas envolvendo antropólogos, missionários de diversas denominações e práticas, incluindo o CIMI, agentes de saúde, políticos e

⁴² RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183.

⁴³ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183.

organizações não-governamentais, inclusive algumas que foram criadas em meio às discussões do assunto.

O infanticídio indígena entre tribos do Brasil, segundo dados da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, é hoje uma prática pouco comum e apresenta uma diminuição constante dos casos. “Sabe-se que práticas de infanticídio entre os indígenas são virtualmente inexistentes no Brasil atual, como logo vieram a esclarecer a FUNAI e os antropólogos. São raros os casos onde exista informação etnográfica confiável ou consistente sobre tais fatos”.⁴⁴

Um dos motivos de o tema ter ganhado força na mídia foi a criação do Projeto de Lei 1057, assinado pelo Deputado Henrique Afonso (PT-AC), que prevê punição para os envolvidos nessas práticas direta ou indiretamente. O assunto repercutiu em diversas instâncias. A ABA se posicionou a favor do arquivamento do PL, alegando imposição do Estado em relação às práticas e costumes indígenas, além de uma visível criminalização dos indígenas em relação à suas crianças:

O referido Projeto de Lei propõe que o Estado seja o agente promotor da criminalização de práticas tradicionais, criando apenas um caminho “*tout court*” para intervir em outras situações que julgar conveniente. O projeto coloca o Brasil na contramão da história ao tacitamente admitir a criminalização destas sociedades, ao invés de buscar a proteção de seus espaços próprios e de suas escolhas. Os quais, é claro, são também sensíveis e permeáveis ao diálogo intercultural, mas não à prepotência e ao autoritarismo. Qualquer política pública de intervenção ou mediação nestes contextos precisará ser elaborada em conjunto com as populações afetadas.

A FUNAI se posicionou nessa linha e no mesmo caminho o CIMI, que se colocou a favor da autonomia e do protagonismo indígena para a solução de seus problemas, como prevê uma de suas linhas de ação que também discutiremos aqui.

De um outro lado, organizações não-governamentais lideradas por missões fundamentalistas encabeçam uma grande campanha que acusa a ABA, a FUNAI e o CIMI de serem coniventes com um crime, por eles considerado hediondo, em razão de um suposto relativismo cultural. A campanha conta com um vídeo-documentário intitulado “Hakani” e veiculado de forma maciça na Internet em que uma criança é enterrada viva pelos próprios pais.⁴⁵

⁴⁴ OLIVEIRA, J. P. *Sem título*, 2009.

⁴⁵ O vídeo, entretanto, é uma montagem feita com atores indígenas, como afirmam os antropólogos e os membros da *Survival Internacional*, organização que atua em prol dos direitos indígenas e que também se posicionou contra o Projeto de Lei e a abordagem sensacionalista do tema na mídia brasileira.

O que podemos perceber nesse evento específico é que o CIMI assumindo-se, juntamente com outras instituições, contra as missões fundamentalistas, acabou sofrendo perseguições por parte de grupos da própria Igreja e de outras denominações cristãs. A ABA, como sociedade científica e leiga, e a FUNAI, como órgão estatal, parecem possuir uma autonomia relativa perante a opinião pública para se posicionar frente a questões que envolvam mais a fundo crenças e valores religiosos. Já o CIMI, em meio a essa polêmica, é acusado por grupos católicos de negar os valores cristãos e as leis de Deus e até mesmo de estar fundando uma nova religião, que estaria em conformidade com o “paganismo”. Um texto-propaganda que acusa o CIMI de estar sendo conivente com a prática do infanticídio, assinado por Raymond de Souza⁴⁶, circula em mais de cem sites brasileiros, de grupos católicos e de outras denominações cristãs, denunciando a prática entre tribos brasileiras. Nesse texto, são veiculadas imagens de missionários e das principais lideranças do CIMI, como Dom Pedro Casaldáliga e Frei Betto juntos com Fidel Castro, numa alusão de que seriam comunistas, e ainda acusações diretas sobre a postura do Conselho:

Uma nova religião está sendo promovida, defendendo o paganismo, a superstição, a barbárie e o infanticídio como se fossem expressões culturais autênticas e dignas de um missionário cristão. A Lei Natural não conta, os Dez mandamentos não contam, a grande missão que Jesus Cristo deu à Igreja de ensinar e batizar o mundo não conta. Entrementes, sob o pretexto de procurar manter a “cultura indígena”, milhares de crianças inocentes são assassinadas. Chegou a hora de falar e acabar com o morticínio. A decisão de sacerdotes e bispos brasileiros de não proclamar o Evangelho porque este traz consigo a “cultura européia cristã” equivale a trair a missão evangelizadora da Igreja e a condenar nossos irmãos índios a continuar vivendo no paganismo e na superstição. Chegou a hora para os bispos católicos intervirem no malfadado trabalho neo-“missionário” do CIMI para por fim à cumplicidade com o assassinato de crianças inocentes, defender o seu direito à vida, que deve ser igual para todos os brasileiros sem exceção. Se assim o fizerem, os Bispos brasileiros agirão como verdadeiros Sucessores do Apóstolos de Jesus Cristo. (grifos do autor)

Em resposta às acusações, o CIMI elaborou uma carta de princípios, baseada no Plano Pastoral do próprio órgão e nos documentos da Conferência Episcopal de Aparecida onde esclarece sua posição na polêmica e denuncia as missões fundamentalistas que atuam na região amazônica promovendo a desestruturação social e

⁴⁶ Raymond de Souza é católico atuante no exterior, fundador e diretor do *Saint Gabriel Communication*, e tem ganhado projeção na Internet por veicular textos, vídeos e imagens que valorizam a tradição católica. No Brasil publica textos sensacionalistas que fazem apologia à tradição e às leis da Igreja. É autor do livro eletrônico: “Infanticídio Indígena: a tragédia silenciada”, que traz dados e histórias contestáveis sobre o tema.

cultural dos povos para a imposição do Evangelho. Na carta, o CIMI procura expor uma tentativa de equilíbrio entre os princípios cristãos, a sua visão marxista da história e a realidade vivenciada nas aldeias:

O CIMI defende o direito à vida integral de todos, em todas as circunstâncias, idades e culturas. (...) Na sua missão específica para com os povos indígenas, esse zelo pela vida se desdobra em múltiplas atividades nas aldeias indígenas e na sociedade nacional, desde a presença e o testemunho, a diaconia e a formação, o diálogo e o anúncio profético. (...) Hoje, a vida dos povos indígenas é ameaçada sistemicamente, pelos conflitos em torno da questão agrária (defesa da terra indígena), pelo padrão hegemônico de desenvolvimento e pelo modelo civilizatório. No modo de produção e vida atual, em torno do lucro e do latifúndio, do supérfluo e do descartável, da degradação social e da destruição da natureza, os povos indígenas são considerados como seres transitórios sem futuro específico. As suas vidas não estão ameaçadas por um infanticídio intracultural, mas pelo etnocídio de cunho neocolonial.(...) A postura do CIMI na questão do infanticídio é clara. Cada morte prematura de um indígena é uma morte que não deveria ter acontecido. Somos categoricamente contra o infanticídio, por princípio e em nossa prática. Mas não somamos forças nem somos coniventes com aqueles que, para salvar a alma de uma criança, que consideram perdida, arriscam perder por suas intervenções centenas de vidas de um povo e reforçam o preconceito contra o “índio selvagem”.⁴⁷

Este exemplo é apenas um dos casos de confrontos diários enfrentados pelo CIMI dentro da Igreja. São inúmeras as acusações das alas mais tradicionais, contando com campanhas abertas contra o CIMI, livros publicados contra o indigenismo, entre outros. Diante de conflitos como esse, vivenciados ao longo dos quase 40 anos da instituição, o missionário do CIMI, como dito, tornou-se o ator responsável por manter o equilíbrio entre sua participação na igreja e ao mesmo tempo sua militância no partido ou em movimentos sociais; entre a espiritualidade que lhe é cobrada enquanto missionário e a prática política que lhe torna um militante; entre as especificidades das culturas com que trata e a universalidade da mensagem que pretende levar. No entanto, como ilustra o nosso exemplo, ainda hoje o CIMI encontra dificuldades ao buscar equilibrar duas esferas que até quatro décadas atrás eram concebidas distintas e muitas vezes antagônicas, e agora são chamadas de presença e anúncio.

Esses conflitos aparecem na relação do CIMI com missões fundamentalistas, católicas e evangélicas. Institucionalmente, a Igreja dá credibilidade ao CIMI e às suas análises dos conflitos entre indígenas e sociedade nacional que tomam proporções de mídia e opinião pública, apoiando sempre publicamente, através da CNBB, as posições

⁴⁷ CIMI. *Carta de Princípios*, 2009.

tomadas pelos missionários. Como episódios de maior destaque estão os conflitos em torno da demarcação contínua da Área Indígena Raposa/Serra do Sol, em Rondônia,⁴⁸ os conflitos entre índios Cinta-Larga e garimpeiros na Terra Indígena Roosevelt, e mais recentemente, as manifestações de diversas etnias contra a construção da Hidrelétrica Monte Verde no Rio Xingu e a obras de transposição do Rio São Francisco.

Ainda relacionado à questão da terra, um fenômeno vem ocorrendo no Brasil e pode ser diretamente ligado à atuação do CIMI e de outros órgãos indigenistas nos últimos anos. É o caso dos índios “ressurgidos”, até então desconhecidos pelo Estado e pela sociedade em geral.

Denomina-se etnogênese esse fenômeno, que tornou-se comum no Brasil e na América Latina nas últimas décadas. Durante a época colonial, alguns grupos desapareceram por conta da violenta repressão do Estado e da política indigenista sempre voltada para a assimilação, e também surgiram vários outros em razão de deslocamentos e alianças que foram formadas. Várias sociedades nativas brasileiras são produto dos aldeamentos jesuíticos nos quais diferentes grupos se fundiam formando alianças e por vezes focos de resistência. Essas alianças possibilitaram um comportamento e uma identificação coletiva entre as sociedades, o que corroborou para a formação de um “sujeito coletivo” como processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou mesmo construída a partir de outros contextos culturais. Para alguns antropólogos:

A nova visibilidade política obtida pelos povos indígenas nas últimas décadas faz com que os processos pelos quais eles passam sejam objeto da reflexão, algo desconcertada, dos responsáveis ao decretarem que a “modernidade” era o fim da etnicidade, ou que esta era uma “contradição secundária” das sociedades de classes. No entanto, os povos nativos sempre estiveram ali, não como fósseis viventes do passado, mas sim como sujeitos e participantes da história, como sociedades dotadas de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas.⁴⁹

É como se esses grupos nunca estivessem realmente escondidos, mas que a pseudo homogeneização cultural promovida pelo Estado impossibilitasse a percepção dessas tradições a uma certa distância. “Pode-se presumir que a atual visibilidade étnica

⁴⁸ Esse conflito, que vem se arrastando por mais de 20 anos é o mais citado no Relatório de Violência contra os Povos Indígenas de 2008. O relatório é elaborado periodicamente pelo CIMI em forma de denúncia.

⁴⁹ BARTOLOME, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006.

provém também de uma mudança ideológica por parte das populações indígenas e cuja consequência foi a reformulação da “cegueira ontológica” construída pelas ideologias nacionalistas estatais.”⁵⁰

O CIMI participa ativamente desse processo de etnogênese junto aos povos, dando assessoria inclusive no I Encontro Nacional de Povos em Luta Pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, que ocorreu em Pernambuco, em junho de 2004. Desse encontro, surgiu o *slogan* divulgado pelo CIMI, “Nem ressurgidos, nem emergentes, somos povos resistentes!”, buscando enfatizar que a assimilação ou a negação da identidade desses povos foram, na realidade, estratégias de resistência à dominação colonial.

Não são raras as acusações contra o CIMI e até mesmo contra a Funai, por parte de fazendeiros ou empreiteiros envolvidos com os conflitos gerados no processo de reivindicação da terra, de que estes povos estariam sendo “inventados” para conseguir terra do governo ou para embargar obras ou outras atividades. No entanto, nosso intuito ao apresentar este modo de atuação do CIMI não é discutir essas reações, mas sim argumentar que também através da etnogênese assistida o tema da terra ganha preocupação central e se torna articulador das diversas outras nuances que compõem o ressurgimento dos povos e a prática pastoral que os envolve. Como ressaltou Rufino:

A produção de propostas e modelos de desenvolvimento em matérias tão distintas quanto educação, saúde, alternativas econômicas, resgate cultural, e organização política comunicam-se por meio de uma gramática comum, cujas premissas são sedimentadas no simbolismo agregado a terra.⁵¹

São grupos que, de acordo com os indigenistas, viveram como refugiados da opressão da sociedade não índia contra sua condição cultural e não tiveram outra alternativa a não ser negar suas identidades e tentar uma assimilação, mas acabaram tornando-se marginalizados do mundo urbano e vivendo como excluídos no campo. A maioria destes povos encontra-se nas regiões nordeste e sudeste, por causa da colonização mais intensa ao longo da história. Hoje, cientes de seus direitos e com apoio de instituições como o CIMI, esses povos buscam, junto aos órgãos do governo, o reconhecimento e a regularização de sua situação. Nesse campo, o CIMI atua com

⁵⁰ BARTOLOME, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006.

⁵¹ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183. p. 36.

veemência, cobrando rapidez nos processos que chegam à Funai e ironizando a necessidade de haver um reconhecimento oficial desses povos, alegando que um povo indígena independe de um documento nacional para exercer sua identidade.

O reconhecimento de um povo ressurgido, no entanto, é um processo moroso, burocrático e recheado de conflitos. Depois de reconhecido pela Funai, o povo ainda luta pela reconquista de seu território original, que muitas vezes já está ocupado, e busca uma reinvenção de sua indianidade, através do reaprendizado de práticas e rituais para a reconstrução de seu patrimônio cultural. Com a assessoria de movimentos indígenas e indigenistas, esses povos vão agregando símbolos, ritos, regras de sua memória coletiva, realizando uma bricolagem com elementos de povos vizinhos ou parentes que são comuns a diversas etnias, como a dança do *toré* e o uso de instrumentos como o *maracá* e o arco e flecha. A etnogênese ultrapassa a questão da luta pela terra, promovendo um movimento mais intenso pela busca de uma identidade, negada através dos tempos. Nesse processo, os elementos vividos vão se conjugando na recriação de um novo patrimônio cultural.

Também relacionado à luta pela terra e à resistência cultural aparece o incentivo ao movimento indígena e ao chamado protagonismo. O CIMI afirma trabalhar enquanto assessoria aos indígenas, não tomando a frente das lutas, mas ensinando-os a lutar. Desta forma, busca incentivar o movimento indígena e a participação de lideranças em todas as questões que envolvem determinado povo pautadas sobretudo pela terra e pela resistência. Os missionários acreditam que a consciência política dos indígenas vai se desenvolvendo aos poucos, ao longo das lutas e reivindicações frente aos órgãos responsáveis. Retomando Paulo Suess, é ao longo do trabalho missionário que o projeto do Evangelho (aqui tomado como sócio-político) vai se fundindo no projeto de vida das culturas, para se complementarem.⁵² Para o missionário, a conquista dos indígenas passa também pelo direito à autodeterminação.

Desde o início de sua atuação o CIMI investiu esforços na criação de um movimento indígena organizado e auto-suficiente. Já em 1974, foi realizada a I Assembléia de líderes indígenas, organizada em conjunto pela Opan e pelo CIMI, contando com a presença de representantes de alguns povos.⁵³ Menos de dois anos

⁵² SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.30.

⁵³ SUESS, P. *Cálice e Cuia*, 1985. p.24.

depois ocorriam a II e a III Assembléias. Os missionários participaram ativamente dessas assembléias, definindo a pauta de discussões, oferecendo apoio logístico e financeiro para a sua realização, tendo assumido a coordenação direta dos dois primeiros encontros.⁵⁴

Apesar de supervalorizadas pelos missionários como pontos altos na formação dos movimentos indígenas e determinantes para a consolidação dessas representações, Rufino avalia que as assembléias foram pontuais e discretas no contexto das ações do CIMI e salienta a falta de continuidade na formação das lideranças participantes, gerada inclusive pela alta rotatividade entre elas. Para ele, a linguagem e noções do movimento indígena que se organizou ao longo dos anos 70 e 80 se devem mais à presença constante das equipes nas aldeias do que aos momentos rápidos e descontínuos das assembléias.

Apesar de não terem contribuído tanto para a formação política das lideranças indígenas, esses momentos foram cruciais para a promoção de um encontro interétnico que propiciou uma consciência coletiva de que os problemas que se enfrentava em uma aldeia eram os mesmos, senão muito parecidos, com os de outras comunidades. Assim se estabeleciam as alianças entre diferentes grupos em prol das mesmas causas políticas em uma rede nacional. No discurso missionário, esse momento inicial das assembléias foi determinante para potencializar um movimento incipiente que necessitava de um apoio inicial para se lançar contra as estruturas autoritárias do Estado, na intenção de manter o indígena como ator principal na movimentação. A leitura que a própria missão faz de si remete à solidariedade e à união, assumindo papel secundário, de parceria e assessoria, respeitando o indígena como protagonista. Para Rufino solidariedade e união são “componentes da forma particular como o missionário se faz presente entre os índios, elementos integrantes, portanto, do movimento dialético entre a presença e o anúncio”.⁵⁵ O objetivo de ser “presença solidária” encontra na busca pelo protagonismo indígena seu grande revelador, pois para uma missão inculturada, a libertação só será completa se partir dos próprios índios. Não sendo assim não é libertação, pois estes estarão sempre à sombra das instituições ou sob a tutela e os direcionamentos dos

⁵⁴ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183. p.240.

⁵⁵ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183. p.244

missionários. É como se os indígenas só precisassem de um pequeno impulso para se movimentar e se organizar. Esse impulso vem sendo dado pelas equipes que atuam junto aos grupos. O objetivo final é que a comunidade caminhe sozinha em busca de seu projeto de vida. É comum ouvir dos missionários que o CIMI trabalha para que um dia o CIMI não precise existir.

A “presença solidária” do CIMI, apesar de buscar um papel secundário nos conflitos indígenas, também provoca mudanças significativas no desenrolar dos projetos e mesmo das relações internas nas aldeias. Novamente, o missionário traz para si a difícil tarefa de equilibrar as duas instâncias em que atua: “ele não pode admitir a impossibilidade de participar e contribuir para a luta dos índios e nem tampouco incorrer na armadilha paternalista em que a boa vontade de colaborar torna-se um empecilho para a realização do protagonismo indígena”.⁵⁶

Além dessa tarefa, a “presença solidária” em prol do protagonismo indígena traz ainda uma mesma questão, a desconsideração da diversidade cultural e lingüística dos povos em favor de uma causa comum. A própria organização indígena é hoje pautada sobre categorias socioculturais do mundo ocidental, ou do universo sociocultural do missionário. É ingênuo pensar que essas categorias serviriam a todos os sistemas diferenciados com os quais a missão trabalha, pois foram formuladas em um local histórico específico. Se o objetivo final é que o movimento indígena alcance sua autonomia – e este tem avançado nessa direção, contrapondo-se inclusive ao próprio CIMI em algumas questões – não se pode esperar que as especificidades dos sistemas políticos, culturais e simbólicos dos inúmeros grupos não sejam consideradas no modelo de articulação promovido pelos missionários. No entanto, eles são deixados de lado em favor de um inimigo comum.

É sabido que este inimigo comum, representado pelo Estado e seu sistema capitalista, com as políticas que o acompanham, é quem de fato dita as regras do jogo. Para se articularem por seus direitos, os índios precisam conhecer a linguagem e os aparatos legais, a Constituição sob a qual estão “amparados” e as leis que envolvem tanto índios quanto brancos. A necessidade de se comunicar e se fazer ouvir na sociedade envolvente entra em confronto com as tradições específicas do grupo. No

⁵⁶ RUFINO, M. P. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*, 2002. p.183. p.244.

caso dos Maxakali, por exemplo, havia um conflito com a equipe missionária em 2000, pois os líderes que foram levados para participar das movimentações em torno dos 500 anos de descobrimento não eram líderes reconhecidos dentro do grupo. A necessidade de um representante que domine as vias de comunicação entre índios e sociedade nacional, geralmente jovens, que têm um maior conhecimento do cenário externo ao grupo e mesmo da língua portuguesa, nesse caso, se sobrepôs à liderança tradicional, exercida pelos mais velhos da aldeia.

Assim, o missionário segue buscando equilibrar tantos confrontos e conflitos na sua relação com os indígenas e também com a instituição. Levantando as bandeiras do CIMI, esse missionário construiu sua auto-imagem e sua identidade específica como que caminhando em uma corda bamba. O cenário que ele encontra durante a travessia da corda, todavia, se modifica. Ora está entre o CIMI e a Igreja, ora entre a espiritualidade e a militância, ora entre a missão e as realidades indígenas. No capítulo seguinte, veremos como as linhas de ação e seus respectivos paradoxos são vividos pelos missionários ao longo de suas escolhas pessoais e de sua relação com a instituição que representam.

CAPÍTULO 4 – IDENTIDADES INDIVIDUAIS, INDENTIDADE INSTITUCIONAL E EXPERIÊNCIAS NO CIMI LESTE

Como temos discutido desde o primeiro capítulo, o CIMI possui, já em sua formação, uma carga militante sempre presente tanto no discurso da instituição quanto nos discursos individuais dos missionários. Buscando definir o quanto essa militância influencia na formação de uma identidade do órgão, propusemo-nos a analisar diretamente o discurso dos próprios missionários e sua experiência de vida, sua biografia dentro e fora do CIMI, para que seja possível estabelecer um paralelo que pudesse nos levar a algumas reflexões que serão realizadas ao longo dos próximos capítulos. Para tanto, realizamos entrevistas sistemáticas com missionários e ex-missionários da Regional Leste do CIMI no período de maio de 2008 a setembro de 2009¹. Foram também utilizadas entrevistas realizadas anteriormente a essa pesquisa, com missionários que já não estão mais no CIMI, mas que na época faziam parte da Equipe Maxakali.²

Cabe aqui uma explicação da situação da Regional Leste no final do ano de 2008 e início de 2009, quando foram realizadas as entrevistas com os então missionários, para um melhor entendimento de sua realidade nesta época e das mudanças ocorridas ao longo dos anos de estudo, incluindo algumas crises pelas quais a Regional passou.

Quando fizemos o primeiro contato com o CIMI, ainda durante a pesquisa de Mestrado (2004/2005), o órgão parecia estar passando por uma fase próspera, contando com um número grande de missionários, inclusive estrangeiros, e ajuda financeira de instituições internacionais³. Nessa época, a Regional Leste realizava diversos eventos na

¹ As entrevistas foram transcritas na íntegra, tal como foram respondidas, sem adequação à norma culta do português.

² As transcrições das entrevistas realizadas na íntegra encontram-se nos anexos, sendo: Anexo 1 as entrevistas realizadas com os atuais missionários; Anexo 2 as entrevistas realizadas com os ex-missionários; e Anexo 3 as entrevistas realizadas com os membros da Equipe Maxakali em 2004; e ainda Anexo 4 material extra coletado ao longo do contato com os missionários.

³ Na época a Regional Leste havia firmado uma parceria com CMC, entidade ligada a uma organização religiosa da Holanda que envia missionários para países da América Latina e África. Foram enviados missionários e ajuda financeira para a Regional e a previsão de duração da parceria era de dois anos, com

cidade de Belo Horizonte e em outras cidades, não só de cunho político, como é prática de todas as regionais, mas também eventos culturais, como exposições de artes e apresentações musicais não apenas de indígenas, mas de artistas envolvidos com a causa. Contava com um apoio logístico forte, disponibilizando carros para os eventos, hospedagem, alimentação, transporte e até mesmo lazer para indígenas, missionários, assessores e artistas.

Ao retomarmos o contato cerca de três anos após este primeiro período, no entanto, nos deparamos com uma realidade diferente. A primeira diferença visível foi a dificuldade de contato com a nova coordenação, e não obtemos respostas em diversas e sucessivas tentativas de agendar as pesquisas de campo e as entrevistas. Quando finalmente conseguimos um contato e a definição de datas para a realização das entrevistas e de acompanhamento das atividades dos missionários, foi possível perceber mais de perto as mudanças pelas quais a Regional estava passando. No nosso primeiro contato, a Regional contava com dezenove missionários regulares e mais três estrangeiros (holandeses) divididos entre seis equipes e a equipe de coordenação. Esse número se reduziu consideravelmente para oito missionários atuando em três equipes de frente, sendo que um deles ainda estava iniciando o período de seis meses considerado estágio para entrada no CIMI, outro terminando esse período e outra afastada do trabalho por motivo de licença-maternidade. Estavam atuando diretamente entre as populações indígenas somente seis missionários (incluindo o estagiário de mais tempo) e foram realizadas entrevistas com os seis que se encontravam disponíveis.

Durante as entrevistas e as conversas informais, não foi possível captar com precisão os motivos que teriam levado à saída dos onze missionários (oito deles em um curto período de seis meses). Conflitos causados por diferentes concepções sobre a forma de atuação junto aos indígenas foram os motivos levantados pelos que saíram. Os que ficaram, no entanto, apontaram esses conflitos aliados a uma diminuição do salário pago aos missionários como principais causas para a saída.

possível renovação por mais dois anos. No entanto, não conseguimos recolher informações precisas de quando acabou o convênio ou mesmo dos motivos que teriam colocado fim à parceria.

Diante dessa mudança inesperada no cenário do CIMI-LESTE, optamos por fazer contato com os missionários que haviam saído recentemente. Entretanto, dos oito contatos que fizemos, só obtivemos retorno de três. Em conversas realizadas através de e-mail, obtivemos a informação de que pelo menos cinco missionários haviam saído do CIMI por não concordarem com as linhas de ação que a Regional Leste estava tomando. Coincidentemente ou não, nessa mesma época foi criado o Instituto Dom Luciano Mendes de Promoção da Causa Indígena e Cidadania, do qual participam pelo menos esses mesmos cinco ex-missionários. O Instituto tem promovido trabalhos de assessoria à causa indígena nos mesmos moldes de atuação da Regional Leste na época do nosso primeiro contato, através de projetos educacionais, visitas às escolas e apresentações culturais, sobretudo na cidade de Belo Horizonte⁴. Alguns dos membros deste Instituto, inclusive, fizeram parte da equipe de coordenação nessa época. No entanto, foi relatado por esses ex-missionários que a criação do Instituto não possui relação com a saída do CIMI ou com a crise enfrentada na Regional. Em uma das poucas respostas que obtivemos, um ex-missionário nos afirma:

A nova entidade que criamos, Instituto Dom Luciano Mendes de Promoção da Causa Indígena e Cidadania, é uma rede de amigos solidários com a causa. Não tem nenhuma vinculação com a crise que tivemos no CIMI, é formada por pessoas que jamais tiveram qualquer vínculo com a entidade CIMI e tem objetivos bem definidos na missão e visão de onde queremos chegar. Embora o processo de criação desta entidade aconteceu no momento em que a crise foi muito acirrada, esta questão não foi sequer levada para discussão deste grupo. É claro, que levamos para este coletivo toda a nossa história de militância indigenista, onde o CIMI foi apenas o meio desta vivência.⁵

Obtivemos respostas variadas quando os indagamos sobre os motivos que os levaram a deixar o trabalho missionário do CIMI. Entre elas, um citou o longo tempo de trabalho na instituição como justificativa: “Como fiquei por mais de vinte anos no CIMI, chega um momento em que você sente que já contribuiu e necessita fazer outra coisa. Com o tempo vem o risco de repetição, com a diminuição da capacidade de visualizar novas perspectivas.”⁶ Um outro ex-missionário, que preferiu não responder à entrevista, em resposta a nossa insistência sugeriu ainda que fosse mudado o tema de nosso estudo diante

⁴ Esta informação pôde ser obtida através de busca em sites da Internet sobre o Instituto, uma vez que os membros não se prontificaram a fornecer maiores informações sobre a entidade.

⁵ E-mail recebido em 01 de setembro de 2009.(vide Anexo 04)

⁶ Entrevista nº07 (vide Anexo 02)

da redução do número de missionários na Regional e dos conflitos recentes. Somente dois ex-missionários expuseram nas entrevistas os conflitos vivenciados no CIMI-LESTE como motivos para sua saída da instituição:

- A última coordenação chegou e impôs um trabalho para as equipes em que não contemplava o trabalho de base e sim de escritório e Internet, além de manipular os recursos que cabia à equipe. Não concordando com tais atitudes não só eu como vários companheiros se retirou do trabalho com o CIMI.⁷
- As dificuldades sempre estiveram nas disputas de poder interno, na centralização das ações para dentro da instituição e da incapacidade do CIMI de um diálogo mais profundo com os indígenas, a Igreja e a sociedade. A minha saída foi resultado de uma forte crise interna vivenciado no Leste, patrocinadas pela coordenação regional e com as bênçãos da direção nacional, marcada por fortes divergências dos rumos e resultados do trabalho, falta de unidade na diversidade e compreensão do ideal missionário do CIMI nos dias atuais. A ausência de uma mediação dos conflitos fez com que as pessoas e equipes iniciassem um processo de auto-destruição, de fechamento, calúnias, entre outros problemas, muito distantes do ideal missionário proposto no plano pastoral. Foi um longo sofrimento. A minha saída não foi uma opção pessoal e sim uma decisão do conselho da entidade, que viu na minha prática e olhar sob a instituição “violação da conduta missionária”.⁸

Estes relatos e também o silêncio expresso nos trouxe uma nova questão ao estudo: o fato de os conflitos internos apontarem divergências sobre a direção do trabalho missionário e ainda de os ex-missionários continuarem em um trabalho com projetos ligados diretamente à causa indígena mostra que eles possuíam um projeto pessoal. Não teriam eles então uma identidade pessoal, para além da identificação com a instituição, que os levou a este outro trabalho? A identidade de missionário do CIMI poderia ser algo posticho, sendo posteriormente transferida para uma identidade de “amigo da causa indígena”, ou indo mais além, “missionário pela causa indígena”, sem necessariamente estar ligado a uma instituição eclesial. Foi o que nos relatou, através de suas palavras, um dos ex-missionários:

- Os laços profundos com os indígenas, maiores prejudicados, continuam ainda fortes e com eles e suas comunidades mantenho o mesmo serviço e ideal missionário que me levaram um dia a ingressar no CIMI. Mais livre, aberto e plural para compreender o tempo presente, buscando construir o sonho de uma Terra sem Males para todos! Do CIMI guardo apenas as boas lembranças de um tempo vivido intensamente e das lições aprendidas com tantos mártires e profetas desta caminhada!⁹

⁷ Entrevista n^o08 (vide Anexo 02)

⁸ Entrevista n^o09 (vide Anexo 02)

⁹ Entrevista n^o09 (vide Anexo 02)

- Peço também desculpas pelo meu silêncio em relação a esta temática, pois este assunto já trouxe muito sofrimento para mim e o que eu tenho tentando é esquecer toda esta história. Guardo apenas as lembranças de um rico momento vivenciado no CIMI, de muita esperança e utopia, que em momento algum pertenceu a entidade e sim a minha disponibilidade de serviço a uma causa.¹⁰

Infelizmente, foram poucos os relatos que conseguimos coletar a respeito dessa crise, apesar das inúmeras e insistentes tentativas tanto com os ex-missionários quanto com os que permaneceram. Contudo, os dados coletados e mesmo a dificuldade de coletá-los e o silêncio característico em ambos os lados nos apontou para a possibilidade de estarmos diante de uma identidade única e ao mesmo tempo ampla e múltipla, tanto entre os ex-missionários quanto entre os missionários atuais.

Norteados pelas diversas possibilidades de identidade no CIMI, nosso objetivo neste capítulo é apresentar o discurso individual de cada missionário, buscando relacioná-lo à instituição. Ainda de acordo com o que foi desenvolvido ao longo dos capítulos, optamos por separar esses relatos em dois grandes temas que formaram os sub-capítulos seguintes. No primeiro, trataremos melhor a identidade biográfica, individual do missionário ao longo de sua história, sua formação e sua opção pelo compromisso com a causa indígena, enquanto no segundo nos debruçaremos mais na identificação desses missionários com as linhas de ação do CIMI que formam a identidade da instituição. Assim, buscaremos conhecer melhor um pouco mais da biografia e da própria identidade assumida individualmente pelos nossos atores para relacioná-la com a instituição.

4.1 – A experiência de ser um cristão militante

Como vimos, dentro de uma mesma definição de identidade podem caber elementos diversos e também muitas vezes realidades inteiramente contraditórias. Retomando Paula Montero e os pontos chave que definiram o debate em torno de determinada identidade, passamos a indagar quais são esses momentos em que a definição de uma identidade significa a construção de um conceito capaz de refletir a coesão de um grupo. Para tanto, as identidades individuais influenciam sobremaneira, uma vez que

¹⁰ E-mail recebido em 01 de setembro de 2009. (vide Anexo 04)

necessitam ir ao encontro dessa identidade de grupo, que se pretende coesa. A partir da análise da biografia de cada integrante do grupo podemos reconhecer neles um mesmo sentimento de pertença que será o responsável por fornecer um sentimento de sentido e plausibilidade a formar a coesão deste grupo. Como visto anteriormente, esses sentidos devem possuir suas próprias motivações e disposições a fim de se tornarem plausíveis para aqueles que se identifiquem com eles pela via do imaginário coletivo.

Com esse objetivo, apresentaremos aqui a influência que a biografia de cada missionário exerce para a formação e a manutenção do sentimento de coesão presente em todos os membros do CIMI. No planejamento das entrevistas, nos concentramos em duas perguntas principais, a partir das quais foram se desenrolando informalmente outras perguntas de acordo com as respostas ouvidas, tendo sido estabelecida como meta a percepção de elementos que pudessem ser reconhecidos como demonstrativos de um ou vários fatores de coesão entre os indivíduos entrevistados. Os trechos selecionados foram separados por assuntos que venham a refletir os possíveis elementos identitários dos missionários, no caso específico da Regional Leste.

A maioria das entrevistas foi realizada na própria sede da Regional, na cidade de Belo Horizonte, por ocasião de um encontro que foi promovido pela coordenação entre os missionários novos, incluindo os que estavam iniciando o período de estágio e os mais antigos, entre os dias 02, 03 e 04 de dezembro de 2008. À época das entrevistas, os cinco missionários efetivos e o estagiário encontravam-se divididos em três equipes: Equipe Extremo Sul, no estado da Bahia, atuando com o povo Pataxó; Equipe Itabuna, também na Bahia, atuando com os povos Pataxó Hã-hã-hãe e Tupinambá de Olivença e a Equipe Xakriabá, que atuava com o Povo Xakriabá no norte de Minas Gerais. Já as entrevistas realizadas com os ex-missionários se deram através de ferramentas da Internet, como correio eletrônico e mensagens instantâneas.

Para conhecer melhor nossos atores, traçamos um perfil inicial baseado nos dados quantitativos da nossa pesquisa de campo. Ao todo entrevistamos onze pessoas, sendo que seis ainda estavam atuando como missionários no CIMI e cinco já haviam deixado o órgão na época da compilação dos dados coletados. Nosso grupo se compõe de nove homens e duas mulheres, todos leigos. Uma das mulheres, no entanto, já participou de uma

congregação religiosa antes de trabalhar no CIMI. Entre os missionários efetivos na época das entrevistas, o que tem menos tempo de atuação está há seis anos no órgão e o que está há mais tempo possui dezenove anos de experiência no Conselho.¹¹ A grande maioria é originária da própria região em que atua ou que ingressou no CIMI. Somente dois ex-missionários são originários de outras regiões ou ingressaram em outras regionais antes de se transferirem para a Leste. Dentro da Regional, houve poucas mudanças de equipes entre os missionários atuais. Com exceção do Coordenador Estatuário, que atuou durante dezenove anos em uma mesma equipe e hoje trabalha somente na coordenação, como prevê o regimento interno do órgão, somente um dos atuais missionários já atuou em uma equipe diferente da que atua hoje, fato que poderia demonstrar uma certa estabilidade na lida diária com os indígenas e talvez até um conhecimento mais profundo das realidades envolvidas.

Em suas atuações dentro da Igreja Católica, a grande maioria de nossos atores já participaram ou ainda participam de movimentos sociais. Os dois mais citados, por quase todos os missionários, são a Pastoral da Juventude e as Comunidades Eclesiais de Base; além desses, diversos outros movimentos e pastorais foram citados individualmente, como a Comissão Pastoral da Terra, Pastoral da Família, Pastoral da Criança, Pastoral de Rua, Conselho de Leigos e Movimento pelos Direitos Humanos e Cidadania. Somente um missionário nunca participou de movimentos sociais dentro da Igreja, mas atuou em diversos segmentos fora da Igreja.

Quanto à participação político-social fora da Igreja, a grande maioria também é engajada em diversas causas, sendo a mais citada a militância no Partido dos Trabalhadores, seguida do Movimento Sindical e do Movimento Estudantil. Também foram citados diversos outros, como Movimento Negro, Movimento de Mulheres, Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, Associações de Moradores e Movimentos Comunitários. Somente um entrevistado participa de movimentos sociais de luta apenas a partir da Igreja Católica.

Entre todos os missionários, independente da forma de atuação ou da maneira como ingressaram no CIMI, as respostas para o motivo que os levaram a escolher o CIMI

¹¹ Não contabilizamos aqui os novos missionários que estavam há menos de 6 meses no período chamado de estágio.

para trabalhar apresentam sempre um mesmo discurso de que não escolheram, foram escolhidos para serem missionários, denotando aí tanto um sentido material, de terem sido procurados pelo órgão, como é a práxis de ingresso de missionários, quanto o sentido mesmo espiritual, de terem respondido a um chamado divino:

- Bom, primeiro, eu não escolhi, o CIMI que me escolheu, né?¹²
- Bom, na verdade eu não sei se foi eu que escolhi trabalhar no CIMI ou se foi o CIMI que escolheu trabalhar comigo.¹³
- Eu fui contactado pelo pessoal do CIMI, pela coordenação do CIMI na época. me chamou pra viver essa experiência.¹⁴
- Na verdade, não foi um processo assim só de escolha, mas acho que a própria história da gente, da minha família na região, ela nos jogou nesse processo de questionamento ao próprio sistema.¹⁵
- Eu acho que é consangüínea essa coisa de você... essa questão da justiça, essa questão da igualdade. Às vezes tá muito dentro da gente, quem realmente tem um compromisso.¹⁶
- Vivendo em Santa Helena, terra dos Maxakali, e atuando nos movimentos sociais na região, fui convidado pela equipe local para compor a equipe.¹⁷
- Ele falou assim: “Olha, eu já te vi duas vezes, a gente conversou poucas vezes, mas do que eu percebi em você, eu acho que você é uma pessoa que tem tudo pra atuar junto com a gente no CIMI. Você não quer fazer parte da nossa equipe?” Eu cá de costas, porque eu não acreditei.¹⁸
- E eu já tinha a vontade de atuar mais diretamente aos Maxakali em vista da situação que eles viviam: o que eu podia fazer aqui? O que eu podia estar fazendo? Aí surgiu o convite e eu não pensei duas vezes.¹⁹

Os convites surgem a partir do conhecimento e indicação de outros missionários que vêem naquela pessoa traços que poderiam se identificar com o trabalho do CIMI. Durante as entrevistas, a questão da identificação com o órgão também foi bastante relatada e enfatizada, muitas vezes relacionada à própria história de vida do missionário, que o levou a adotar uma posição de protesto frente a determinadas injustiças relacionadas tanto aos indígenas quanto à sociedade como um todo.

- Nesse meio tempo entrou então mais duas companheiras. Até uma freira, mas não se identificou, não ficou, elas saíram, e aí o convite continuou pra minha pessoa. Nesse meio tempo eu já tava desligada da instituição e aí eu decidi fazer o estágio no CIMI por três meses. Me identifiquei com o trabalho, com as

¹² Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

¹³ Entrevista n^o03 (vide Anexo 01)

¹⁴ Entrevista n^o04 (vide Anexo 01)

¹⁵ Entrevista n^o05 (vide Anexo 01)

¹⁶ Entrevista n^o06 (vide Anexo 01)

¹⁷ Entrevista n^o08 (vide Anexo 02)

¹⁸ Entrevista n^o10 (vide Anexo 03)

¹⁹ Entrevista n^o11 (vide Anexo 03)

comunidades também e o CIMI também se identificou comigo e aí eu to fazendo essa experiência, já completando agora os treze anos, né?²⁰

- E tivemos então uma afinidade a nível de idéias, de praticamente prática política, e... ficamos amigos! E ela então passou a divulgar também o trabalho do CIMI, o quê que elas faziam no CIMI, e isso começou a me interessar. Então tudo isso eu tomei conhecimento e veio então a admiração por esse trabalho.²¹

- Não foi uma escolha de vim pro CIMI, eu acho que foi um caminho que foi se construindo, né? É... participamos também ativamente na década de 80 de toda a movimentação dos Xakriabá em busca da reativação, ou de reaver o seu território. Aí houve assassinato, o povo foi bastante marginalizado pelo próprio poder político local, que envolve prefeitos na região, na grande maioria fazendeiros, líderes políticos que dominavam esse povo. Então acho que parte daí, de não concordar mesmo com uma série de injustiças, de tentar contribuir pra quebrar um pouco esse ciclo de politiquinhos que tinham um objetivo claro que era expulsar os pequenos da terra, envolvendo não só os índios, mas envolvendo também pequenos produtores.²²

- Essa militância começou muito cedo. Eu sou oriundo de uma cidade onde quem mandava era a questão dos coronéis. E aí a gente foi crescendo vendo muito sofrimento, muita miséria e logo cedo... Que eu acho que é consanguínea essa coisa de você, essa questão da justiça, essa questão da igualdade... Às vezes tá muito dentro da gente, quem realmente tem um compromisso... Então essa coisa nasceu cedo!²³

- E aí a gente foi conhecendo essa luta, a caminhada, a participação do CIMI na comunidade, procurando buscar essa convivência né, mas de via mais pacífica e tranqüila, porque aqui era horrível! Maxakali aqui em Santa Helena era... a discriminação era horrível! Por parte também das autoridades! E isso chama atenção da gente e a gente vai se inserindo a cada dia no processo. E foi quando eu fui conhecendo mais o trabalho do CIMI e me aproximando dele. (...) Naquele momento a primeira coisa que me passou pela cabeça foi compreender como eles vivem, como eles estavam vivendo, o que eles almejavam para viver... como pessoa humana, né? Aí eu percebi que o meu interesse era muito mais que um interesse. Eu pensei: eu quero mesmo estar junto desse povo, estar contribuindo dentro do possível, o que eu puder contribuir eu vou estar.²⁴

De uma forma ou de outra, a identificação com o CIMI passa pela via das lutas sociais travadas tanto em outros movimentos como na própria história de vida de cada um. O conhecimento do trabalho do CIMI e a partir daí, o convite para ser missionário, se deram, em todos os casos, através de outros movimentos políticos ou pastorais dentro da Igreja. Como é um dos pontos observados pela própria instituição ao aceitar um novo membro para estágio, todos os missionários da Regional Leste já possuíam experiência em militância e participação política. Muitos inclusive permanecem oferecendo assessoria aos

²⁰ Entrevista n^o01 (vide Anexo 01)

²¹ Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

²² Entrevista n^o05 (vide Anexo 01)

²³ Entrevista n^o06 (vide Anexo 01)

²⁴ Entrevista n^o11 (vide Anexo 03)

outros movimentos dos quais participavam mais ativamente antes do ingresso no CIMI, o que acaba facilitando as alianças travadas em todos os níveis com os diversos segmentos sociais:

- Eu venho já de algumas pastorais sociais que é as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral da Juventude. Então, a partir do meu envolvimento nessas pastorais eu tive a oportunidade de conhecer um pouco algumas comunidades indígenas. As atividades que o CIMI realizava nas aldeias, eles tinham a dinâmica de sempre convidar pastorais sociais e movimentos sociais, então a gente participava junto, né? Eu era ligada também a uma outra organização de saúde que trabalhava com o Movimento de Mulheres. Então havia uma parceria também junto com o CIMI.(...) E aí a partir daí a gente foi estabelecendo uma relação de amizade, de cumplicidade. E uma forma também da gente tá articulando um pouco mais junto com o CIMI, mesmo sem eu tá no CIMI ainda, mas a gente já articulando um pouco mais a questão indígena junto às pastorais da Diocese.²⁵

- Eu tinha uma atuação no sul da Bahia, com a Associação de Moradores e nessa associação, eu era o presidente da associação, e conheci duas pessoas que atuavam no CIMI. Duas ex-freiras, que atuavam com o povo Pataxó Hã-hã-hãe e moravam no bairro lá onde a gente tava num processo de mobilização do bairro, por água, saneamento básico, enfim, uma série de organizações pro bairro. E elas começaram a freqüentar as reuniões da Associação. E tivemos então uma afinidade a nível de idéias.²⁶

- Na verdade eu era membro da PJ, era coordenador da PJ, e a sede do CIMI era muito próximo da gente. E a partir da... até da articulação que nós tínhamos, nós tínhamos uma boa articulação com esse movimento. Saiu uma pessoa do CIMI em 91 e eu fui convidado a fazer uma experiência no CIMI. E me apaixonei pelo trabalho porque era um trabalho totalmente diferente dos trabalhos que eu já tinha feito. Eu sou originário da PJ, atuei também nas CEB's, atuo até hoje nas CEB's enquanto assessoria, mas o trabalho, o trabalho com a questão indígena pra mim foi totalmente uma novidade e também um desafio.²⁷

- Eu já tinha, já conhecia o CIMI na região, lá no sul da Bahia, da onde eu moro, de onde eu moro. E vinha militando, já militante do movimento sindical. Eu tinha já feito contatos e o CIMI era como que um aliado na região do movimento sindical e o movimento sindical conseqüentemente aliado do CIMI. E depois conheci algumas pessoas que trabalhavam no CIMI no Sul da Bahia, na equipe próxima do sul da Bahia, a equipe Pataxó Hã-hã-hãe.²⁸

- Durante esse período que a gente tá atuando na Igreja a gente já cria o vínculo com o CIMI, por conhecer o trabalho da equipe ali em Itabuna (...) A gente dentro da Igreja, a gente acompanhou muito esse sofrimento que tinha em Pau Brasil. Assassinatos, essa coisa toda. Então nós, por sermos das CEB's e da Pastoral da Juventude, era sensível a essa causa, então a gente saía pra dar o apoio ali dentro do espaço pequeno, do regimento pequeno que a gente tinha. E logo na frente a gente já conhece a atuação do CIMI, da equipe de Itabuna e aí a gente passa a ter essa relação. Num certo período o pessoal em Itabuna cria o Fórum de Luta por Terra, Trabalho e Cidadania. E é quando, voltando, a gente criou o ARES, que é a

²⁵ Entrevista n^o01 (vide Anexo 01)

²⁶ Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

²⁷ Entrevista n^o03 (vide Anexo 01)

²⁸ Entrevista n^o04 (vide Anexo 01)

Associação para o Resgate Social, a nível local ali em Camacã. E aí a gente estreita essa relação com o CIMI, e com a CPT.²⁹

- Sempre tive uma atuação ativa na Igreja Católica desde minha adolescência. Particpei da Pastoral de Juventude e mesmo no CIMI fui assessor desta pastoral na diocese de Januária.³⁰

- Quando coordenava a PJ da diocese de Januária, no final dos anos 80, tivemos uma forte relação de solidariedade e apoio ao Povo Xakriabá, vítimas do poder do latifúndio, [de] invasores de suas terras e de todas as forças políticas conservadoras da nossa região norte. Constituímos um grupo de apoio para contribuir na divulgação desta luta. (...) Nos anos 90, com a diminuição do conflito fundiário e demarcação da reserva indígena, o CIMI estava voltando a atuar na região e havia muitas dificuldades no diálogo com a Igreja local e com setores dos índios ligados a Funai. Foi neste contexto, que a coordenação regional me convidou para compor a equipe local. Reiniciamos o trabalho com muitas dificuldades, ameaças, mas logo os índios puderam novamente contar com a nossa presença missionária e apoio. Julgamos que para um avanço era necessário sair do isolamento e compor novas relações de diálogo com vários setores da Igreja e sociedade. (...) A minha decisão de viver esta experiência foi movida pelo ideal da juventude, do novo, colocando em prática a vocação missionária e a militância já vivenciada e amadurecida na PJ a partir da opção pelos pobres e adesão ao projeto de Reino de Jesus Cristo no mundo.³¹

- Particpei bastante de movimentos. Todo o tempo. Todas as pastorais, Pastoral da Juventude, CEB's mesmo, né, CEB's a partir especificamente de 89, em Goiânia, quando eu particpei de um grupo de inserção na periferia de Goiânia.(...)E conheci aqui e acolá, um ou outro movimento, porque eu me interessava. (...) Procurei o MST, né, fiquei como visitante dez dias, somente dez dias no Pontal do Paranapanema. A questão indígena eu não tinha exatamente uma participação assim, direta, eu conhecia de algumas amigas da gente ligada. E surgiu o convite pra eu participar da I Conferência Indígena, Negra e Popular, lá em Coroa Vermelha, Bahia. Foi assim, eu chamo de um batismo mesmo na questão indígena pra mim... Eu saí de lá dizendo assim: minha vida mudou! (...) E dali em diante foi só assim, cavar possibilidades, mesmo que seja por conta própria, pra mergulhar mais nessa questão indígena.³²

- Eu acho que o trabalho na Pastoral da Juventude, eu acho que, que foi assim o despertar inicial. Porque no espaço da Pastoral da Juventude várias questões sociais da região eram discutidas, eram debatidas. E dentre estas questões uma questão que tá colocada pra gente aqui é essa, é essa presença Maxakali aqui, né? E também a minha presença nas CEB's. Eu tenho um trabalho de comunidade, né? Então, talvez essas duas coisas aliadas.³³

As alianças com outros segmentos e a militância em movimentos políticos e sociais, bandeira do órgão que parece ter sido intensamente assumida pelos missionários da Regional Leste, é demonstrada não somente como fator de identificação em um primeiro contato com o órgão, mas ao longo do tempo de trabalho missionário, tendo sido

²⁹ Entrevista n^o06 (vide Anexo 01)

³⁰ Entrevista n^o07 (vide Anexo 02)

³¹ Entrevista n^o09 (vide Anexo 02)

³² Entrevista n^o10 (vide Anexo 03)

³³ Entrevista n^o11 (vide Anexo 03)

fundamental inclusive para o desenvolvimento de outras linhas de ação na prática dessa Regional, como veremos a seguir. O depoimento específico de um missionário destaca bastante a questão das alianças:

A gente tava discutindo lá justamente isso: a importância que o CIMI dá hoje pras articulações aliadas. A gente acha que isso é fundamental pro CIMI como um todo. É uma definição da assembléia nacional da entidade. E a gente entende isso a partir dos próprios índios. Os índios nos mostram que essa aliança, que essas parcerias com entidades que comungam desse mesmo ideal. A gente discorda das chamadas alianças táticas, né, que se estabelece pra ganhar determinada coisa, que vem sendo feito muito agora. O Governo Lula tem feito muito isso, mas fizeram errado. A gente concorda com alianças e parcerias com gente que comunga da mesma utopia que a gente, comunga do mesmo sonho. Então, isso tem sido uma constante pra todas regionais, uma necessidade inclusive, porque um outro, uma outra certeza que a gente tem é que o trabalho do CIMI com essas entidades e a construção de uma nova sociedade... A gente não atua só na questão indígena, a gente sabe que a questão indígena é prioridade do CIMI, mas a gente acredita que o grande sonho nosso é construir um novo, uma nova sociedade. Então pra isso, pra essa nova sociedade não vai ser só os índios, não vai ser só o CIMI, né? Vai ser necessário uma junção de forças muito grandes. Então a gente comunga hoje com ideais como o MST, como a CPT, como a FASE, como o CEAB, como os atingidos pelas barragens, com os quilombolas, com as mulheres... Então é uma aliança muito grande com esses movimentos.³⁴

O sonho de uma sociedade mais justa, mais plural, sem desigualdades, sem latifúndios, encabeça não só a perspectiva do CIMI como instituição, mas está presente nas aspirações diárias dos missionários e nos motivos que os impulsionam no trabalho:

E nessas nossas, nessa nossa avaliação, analisando os impactos que gerava diretamente junto aos povos indígenas e junto a população geral, principalmente a população mais pobre, a gente viu que tinha o contra-ponto a esse modelo, né? Passava necessariamente pelo fortalecimento da agricultura familiar, pela reforma agrária. No caso, pela demarcação do território indígena e pela demarcação e identificação do território quilombola. Então a gente, a partir dessas avaliações, dessa análise, a gente começou a ter relações com esses segmentos sociais da região. Nós, dentro do movimento sindical, a gente começou a estabelecer relações com índios e quilombolas exatamente pra tentar construir uma força política capaz de contrapor esse modelo de desenvolvimento.³⁵

O sentimento de ser militante parece perpetrar nos indivíduos um sentido que ultrapassa a instituição, pois vem sendo trazido desde as experiências vividas na juventude e até mesmo na infância para a vida adulta em uma escolha pela causa que parece transpor a barreira institucional. Isto porque vem desde a escolha pelo trabalho no CIMI, através da

³⁴ Entrevista n^o03 (vide Anexo 01)

³⁵ Entrevista n^o04 (vide Anexo 01)

militância em outros movimentos e, mesmo nos casos dos missionários que se desligaram do órgão, esse sentimento parece permanecer na busca por uma continuidade no trabalho de militância e presença junto aos povos indígenas, ainda que em outros moldes institucionais.

Esta identidade militante, que além de ser assumida pela instituição, foi antes pessoalmente assumida por cada missionário, reflete uma atuação mais marcadamente política, em que a religião aparece como base da organização social desejada, ou da Utopia do Reino. A mesma pergunta que se fazem militantes de diversos movimentos católicos, se fazem também os missionários do CIMI: “Como ser cristão num mundo de miseráveis?” é a pergunta que prevalece nas diferentes áreas de atuação de movimentos de origem progressista, desde o advento de uma Teologia que “ousa pensar a realidade à luz de deus não mais de forma dedutiva, mas a partir da práxis libertadora da opressão, no choque existencial e espiritual diante do pobre, do que sofre e clama por vida.”³⁶

Face às injustiças vigentes na realidade, a solução seria a da transformação radical das estruturas que a sustentam. Eles acreditam que a libertação proposta por Cristo se faz nos acontecimentos históricos e vai ainda além, ela é uma libertação radical de toda a forma de exploração, de empobrecimento, de alienação. É com essa crença que o missionário militante vincula fé e engajamento revolucionário, transformando sua fé cristã em impulsionamento crítico e dinâmico, que quer a transformação global da sociedade. Antes mesmo de vincular sua fé engajada ao trabalho no CIMI, o missionário já a refletia nos diversos movimentos em que participava – e que continuou participando, mesmo depois do ingresso no CIMI.

A Pastoral da Juventude aparece como a mais citada responsável pela formação desses missionários enquanto militantes. A linguagem utilizada pelos missionários ilustra bem essa identificação com os outros movimentos. São palavras que encontramos no discurso de qualquer militante de esquerda e que repetem os ideais marxistas com base em uma reflexão cristã sobre a realidade. A história de vida pessoal de cada um, marcada pela convivência com injustiças sociais, sendo muitas vezes “vítimas do sistema”, sofrendo pessoalmente por pertencerem a classes menos privilegiadas de nossa sociedade, os levou a

³⁶ BAPTISTA, P. A. N. *Libertação e Diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff*, 2007.

abraçarem uma causa, mas não de maneira pessoal, em busca de benefícios individuais. Sua causa assumida é uma causa global. A militância cristã da qual estamos falando não busca uma melhoria para determinados grupos, ou simplesmente a anulação das “lutas de classes”, busca uma “vida plena em abundância para todos”, busca o advento do Reino. Assim é possível entender como as alianças estabelecidas vão ao encontro das aspirações dos missionários, desde sua história pessoal até a sua militância assumida no trabalho pastoral.

A categoria que estamos chamando de índio hipergenérico pode ser forjada tanto como parte de uma proposta institucionalizada, que pretende englobar todos os excluídos em uma só causa comum, quanto como parte da história de vida de cada um dos missionários, que, ao longo de sua história pessoal, buscaram o envolvimento em todas essas causas com um objetivo comum: a “militância cristã”. Frente às injustiças que assolam a sua realidade social, o indivíduo, ao procurar se engajar em um movimento social dentro da Igreja, acaba tendo contato com todos os outros segmentos, por conta dessas alianças que já são travadas institucionalmente e conhecendo, em meio a tantas causas, uma causa comum, ligada a todas as outras: a causa indígena. O que aparentemente deveria pertencer a um ambiente cultural oposto, totalmente ou ao menos parcialmente desconhecido, passa a ser a causa comum, ou mesmo uma intersessão entre as outras causas, pois pode envolver, em uma única Pastoral (Indigenista) diversas outras. A Pastoral da Criança participa do trabalho do CIMI ao realizar a pesagem e o controle da desnutrição infantil nas aldeias; o Movimento de Mulheres, ao buscar uma proximidade com os grupos, muitas vezes matrilineares, através das mulheres índias; a Comissão Pastoral da Terra na lida com os direitos aos territórios originais desses povos; e assim os diversos movimentos, encabeçados pelas CEB's e pela Pastoral da Juventude, como principais formadores de lideranças militantes, vão se entrelaçando em uma teia onde a chamada “causa indígena” passa a ser a causa de todos, na medida em que as lutas e os objetivos, outrora tão distantes, passam a ser os mesmos.

A partir desta teia de individualidades, que aos poucos vão se tornando comuns, o missionário passa a se identificar ainda mais com o indígena e assume para si a causa do outro, ou mais correto seria afirmar ainda mais para o outro a sua própria causa, em um

jogo de espelhos mascarado pela generalização (ou “hipergeneralização”) da causa indígena. Desta forma, até mesmo aqueles missionários que deixaram o trabalho no CIMI por conta de divergências e conflitos internos e partiram para uma nova instituição permaneceram identificados a esta causa, sendo tão sua e parecendo tão indígena ao mesmo tempo. Veremos a seguir como se dá a luta por essa causa na história e no cotidiano dos missionários e a relação das bandeiras e principais linhas do CIMI com as lutas vivenciadas nas equipes e individualmente.

4.2 – A instituição e suas experiências.

“Para os povos indígenas, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Não é apenas um recurso natural - e tão importante quanto este - é um recurso sócio-cultural”.³⁷ Assim concordam indígenas e agências indigenistas dos mais variados perfis. Tanto os missionários do CIMI quanto os funcionários da FUNAI afirmam defender os direitos indígenas pelas suas terras. O reconhecimento constitucional dos índios enquanto realidades sociais diferenciadas é indissociável da questão territorial, uma vez que se reconhece seu papel fundamental para sua reprodução econômica, ambiental, física e cultural. A Constituição Federal define como terras indígenas aquelas "por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições".³⁸ É garantido aos índios que detenham a “posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos” existentes em suas terras³⁹. E ainda, como bens públicos de uso especial, as terras indígenas, além de inalienáveis e indisponíveis, não podem ser objeto de utilização de qualquer espécie por outros que não os próprios índios. Apesar de ser um direito previsto

³⁷ RAMOS, A. R. *Sociedades Indígenas*, 1986.

³⁸ BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988, artigo 231, parágrafo 1º.

³⁹ BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988, artigo 231, parágrafo 2º.

e garantido, ou talvez por causa disso, a questão da terra é a primeira e maior causa direta e indireta de conflitos envolvendo os povos indígenas no Brasil. Não por acaso é também a principal bandeira de ação do CIMI. Nos relatos dos missionários da Regional Leste, a questão da terra é também a bandeira mais citada nos discursos e na vida cotidiana com os próprios indígenas.

Estima-se que 13% do território brasileiro esteja reservado aos povos indígenas, sendo que a maior parte das Terras Indígenas (TIs) concentra-se na Amazônia Legal. Somente 1,39% das TIs de todo o país estão nas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e no estado do Mato Grosso do Sul. Na área de atuação do CIMI Leste existem, de acordo com a Funai, pelo menos 12 territórios já regularizados. Atualmente, o CIMI possui equipes atuando diretamente em 4 destes (Tupinambá, Pataxó e Pataxó Hã-hã-hãe, na Bahia; e Xakriabá em Minas Gerais). Em todos os casos há conflitos regionais pela terra e o CIMI trabalha diretamente nesta assessoria.

Até mesmo a partir dos relatos dos missionários é possível perceber que a metodologia de atuação do CIMI passa pela questão da terra. Em um primeiro contato com os povos, o primeiro direito a ser assegurado é sempre o da regularização do território. Tal direito requer muito tempo e insistência para ser assegurado, uma vez que, na maioria dos casos, o território original reivindicado pelo povo ou parte dele já se encontra ocupado por empresas, fazendeiros, posseiros, e aí vão anos de processo até que se estabeleçam os limites de um território. Um bom exemplo a nível nacional do quanto esse processo pode se estender e da disputa de interesses que há por trás de uma demarcação é o caso da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, no estado de Roraima.

A área, onde vivem mais de 20 mil indígenas pertencentes a cinco etnias diferentes, já havia sido reconhecida e identificada pela Funai em 1993, após estudos sucessivos, em uma demarcação contínua, que privilegiou limites naturais e excluiu o município de Normandia e as terras no seu entorno. No entanto, até a sua homologação pelo Presidente da República, em 2005, decorreram-se doze anos e sucessivas contestações e fortes pressões políticas locais e nacionais foram responsáveis por retardar o processo administrativo, além de serem acusadas por órgãos indigenistas, incluindo aí o CIMI, de causar a divisão entre lideranças e comunidades indígenas locais e de promover a invasão

das terras por arroteiros e posseiros durante esse período. Em meio a conflitos, assassinatos, acusações e grande cobertura da mídia, em 2008 organizou-se uma operação policial para a retirada de arroteiros ocupantes de parte da área, mas esta acabou suspensa por decisão liminar do Supremo Tribunal Federal, por conta dos conflitos violentos que se desenrolaram.⁴⁰ Somente em meados de 2009 completou-se a retirada da população não-índia da área, o que não garante, entretanto, o fim dos conflitos, uma vez que permanecem as divisões geradas durante o processo, além da dificuldade natural de convivência entre diferentes etnias em um espaço limitado.

Em menores proporções geográficas e midiáticas, a demarcação das TIs Maxakali em área contínua também foi realizada através de um processo moroso e repleto de conflitos locais, que pôde ser acompanhado pela equipe do CIMI que atuava junto a este grupo na época. A área que os Maxakali hoje ocupam no nordeste mineiro, próxima à divisa com o sul do estado da Bahia, foi invadida e espoliada por posseiros e fazendeiros durante o século XX. Com a administração da FUNAI, a partir de 1975, foram instalados postos indígenas numa tentativa inicial de regularizar a questão fundiária dos Maxakali, mas a área permaneceu com um corredor de fazendas que dividia o grupo em duas glebas: Pradinho e Água Boa. Após longos estudos e laudos periciais impulsionados por campanhas envolvendo várias entidades a nível nacional e internacional, inclusive o CIMI, em 1993 ocorreu a demarcação administrativa da área unificada e finalmente homologada em 1996. Os fazendeiros ganharam o direito de ser indenizados pelas benfeitorias, mas não aceitaram o cálculo de indenização proposto pelo governo, provocando assim uma maior demora na retirada das fazendas e a regularização definitiva do território, que ocorreu somente em 1999. No entanto, a retirada do corredor de fazendas não pôs fim aos conflitos internos e externos na área. O fato de terem perdido a causa deixou os fazendeiros ainda mais revoltados com os índios, aumentando o preconceito e os maus tratos causados pela população regional. Dentro da área, os conflitos giraram em torno da ocupação da nova área pelas glebas. As famílias do Pradinho reivindicavam ocupar a área alegando que em seu antigo espaço não havia veio de água natural, enquanto as famílias de Água Boa justificavam sua ocupação por questões tradicionais, já que esta mesma área pertencia aos

⁴⁰ Disponível em <<http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa>>. Acesso em 19 set. 2009.

seus antepassados. Os conflitos entre as duas glebas permanecem até hoje, agora não mais pela questão do espaço, mas por variados outros motivos e brigas internas nas famílias. Não são raras notícias de violência, assassinatos e vinganças entre famílias das duas glebas. Atualmente, os Maxakali reclamam uma nova área e ocuparam fazendas alegando pertencer à sua área original. É natural que, ao se arrastar ao longo de anos os processos de demarcação, quando finalmente são homologados e restituídos aos índios, a população já tenha aumentado a ponto de necessitar de mais espaço para sua sobrevivência tanto física quanto cultural.

A regional Leste do CIMI, apesar de não contar atualmente com uma equipe Maxakali, por conta da diminuição do número de membros e da crise pela qual passou recentemente, afetando diretamente essa equipe, que foi dissolvida, trabalhou durante mais de vinte anos junto a esses indígenas e participou de todo o processo de luta pela demarcação contínua das TIs Maxakali, tendo sido, inclusive, pioneira no contato recente com o povo:

Percebendo a situação em que estava vivendo esse povo, com terras invadidas, discriminação de toda ordem, violência física, ameaça de perda do restante do território onde habitavam, a Igreja decide acompanhar mais de perto a vida e lutas do povo Maxakali através de um trabalho pastoral. Assim, em 1979, D. Quirino Adolpho convida o CIMI para atuar na região. O CIMI encontra um contexto muito difícil, onde a conjuntura não favorecia muito a vida dos missionários e indígenas. A equipe formada começa, então, os primeiros contatos, acompanhando os indígenas nas cidades onde eles visitavam, Santa Helena, Batinga, Umburana, Bertópolis, etc., e assim a relação foi se construindo, concretizando uma presença e luta do CIMI junto aos Maxakali. Nesse contexto, também têm início os movimentos populares na região, onde o CIMI ajuda na fundação do sindicato dos trabalhadores rurais e do Partido dos Trabalhadores que, na época, se uniram no processo de luta com o apoio de todos, promovendo momentos de formação, buscando a conscientização dos indígenas e trabalhadores, num trabalho conjunto de reivindicações e denúncias junto aos órgãos competentes.

O início da década de 80 foi um momento forte de mobilização, onde as lutas se davam através de protestos, caminhadas e concentrações, com a participação, ainda tímida, dos indígenas que começavam a se engajar reivindicando seus direitos, incluindo o processo de luta pela unificação das duas terras indígenas, Pradinho e Água Boa, que se intensifica a partir de 1980, com o levantamento de documentos, como depoimentos dos indígenas, de pessoas antigas da região que testemunhavam em favor deles. Montado o processo, esses documentos foram apresentados às autoridades e o movimento indígena timidamente começa a aparecer no Estado de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo.

Nessa caminhada, já se percebia o interesse dos indígenas Maxakali na luta pela reconquista do seu território, na perspectiva de retomá-lo. Foram momentos em que o povo maxakali sofria forte discriminação e desprezo por parte da sociedade

envolvente, principalmente a partir do momento em que se intensifica a luta pela unificação dos territórios, através de campanhas deflagradas pelos fazendeiros invasores e seus aliados, grupo esse que correspondia e ainda hoje corresponde à força política da região, ou seja, prefeitos, vereadores e até deputados da direita que sempre receberam votos com a promessa de retirar o povo maxakali da região. Isto colaborou muito para o crescimento da discriminação e preconceito. Na ocasião a luta pelo território já havia alçado vôo e sua divulgação estava a cada dia crescendo, e crescia também a cólera dos fazendeiros contra os indígenas, ameaçando-os, e também contra os missionários, pelo apoio que estes davam aos Maxakali.

Assim, acabaram morrendo algumas lideranças Maxakali pelas estradas do município, sem maiores explicações ou investigação por parte do poder público, enquanto as ameaças aos missionários do CIMI continuavam. Mas nem por isso a equipe local se intimidou e continuava firme no apoio ao povo Maxakali.⁴¹

O caso Maxakali ilustra bem como é feito o contato com o povo a ser trabalhado e como a questão da terra é sempre priorizada no primeiro momento de atuação junto ao povo, e os conflitos em torno de reconhecimentos e demarcações acabam permanecendo ao longo dos anos, uma vez que a população tende a crescer e reivindicar espaços maiores. No caso do povo Xakriabá, por exemplo, que é o maior em número de indivíduos do estado de Minas Gerais, atualmente com uma população de cerca de oito mil indígenas vivendo em três aldeias (clãs) principais, divididos em aproximadamente 54 mil hectares de terra, a questão da terra também ainda é a principal responsável pelos conflitos na área:

A gente teve aí na década de 80 um momento tenso, embora hoje a situação não é diferente porque eles retomam também, depois de 20 anos, o processo de luta pela ampliação do seu território. É um povo que hoje está apenas em um terço do seu território. São oito mil indígenas pra cerca de 54 mil hectares e sendo que é uma região de semi-árido onde o ciclo da chuva às vezes ele é muito curto. Então são aí quatro meses por ano onde o pessoal planta suas hortas, e nesse período de estiagem, uma grande parte sai pra trabalhar nos canaviais no Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, São Paulo. Hoje com uma situação bastante complicada quando eles saem fora da aldeia porque, por passarem um tempo fora, muitas vezes essa identidade indígena, ela é negada. É... recentemente a gente teve informações de indígenas presos em São Paulo. Esses indígenas eles estavam trabalhando nas usinas, né, e aí sem o acompanhamento da Funai... Acabam também sendo marginalizados nessa busca de melhoria das condições de vida fora da aldeia. E esse processo hoje de reconhecimento, de identificação de mais de mil hectares é exatamente em função de buscar novas áreas pro plantio. Quando essa área foi demarcada na década de 80, eram apenas três mil pessoas. Então essa área hoje ela permanece a mesma pra uma população de cerca de oito mil. Dobrou! É... já morreu... pessoas já foram assassinadas nesse novo processo de luta pela terra e a comunidade permanece firme, né? ⁴²

⁴¹ Depoimento de ex-missionário sobre o histórico do trabalho do CIMI junto aos Maxakali. (Vide Anexo 04)

⁴² Entrevista n^o05 (vide Anexo 01)

No discurso, é possível perceber que a terra não é questão prioritária somente para os índios, mas para o trabalho missionário também. Ao serem questionados sobre o relacionamento com os indígenas com os quais trabalham, há sempre uma preocupação em esclarecer a situação deste grupo em relação à luta pela terra. E, mesmo quando as perguntas foram direcionadas para as diferenças entre uma cultura e outra, ou as eventuais dificuldades que o fato de uma só equipe de trabalho lidar com dois povos diferentes pode trazer, as respostas caminham sempre para um esclarecimento sobre qual é a situação atual dos dois povos na luta pela terra e como cada um lida com essa situação:

- São povos diferentes, mas os dois povos já têm um contato com a cultura não índia há muitos anos, né? Então, apesar de que moram próximos também, mas os dois vivenciam uma dinâmica de vida diferente. Pataxó Hã-hã-hãe, eles estão na terra, demarcada e identificada desde o século passado, mas lutam pra recuperar parte dessa terra. Tupinambá é um povo que sempre esteve ali presente, mas nunca se identificou enquanto índio por medo do grande massacre que houve no passado, né? Então há poucos anos eles se assumiram enquanto povo indígena, há muito pouco tempo. Então é um povo já reconhecido, mas que não tem território já identificado ainda e sobrevive... É um número enorme de mais de cinco mil pessoas, sobrevivem de pequenos lotes, entendeu? Parte da terra até arrendada por pequenos produtores.⁴³

Sem se diferenciar dos nossos casos específicos, no CIMI Nacional, a questão da terra é também prioridade para os missionários. Todo trabalho missionário começa e tem andamento a partir da luta pela terra. Sempre ligadas a este eixo central caminham as outras questões, tais como saúde, a educação e o protagonismo indígena, que pretende ser defendido através do apoio aos movimentos indígenas e organizações indígenas autônomas:

- Então o trabalho hoje, nós temos uma prioridade, né, que é a luta pela terra. O CIMI apóia, tem como prioridade, que é uma definição política nacional, de assembléia nacional e também uma definição regional. Então a equipe hoje tem como prioridade o trabalho de luta pela terra. (...) Então o CIMI também aposta nesse eixo mobilizador do trabalho. Tem um trabalho que é a formação, tem um outro eixo mobilizador. Na verdade nós temos essa prioridade: luta pela terra e temos os outros eixos que mobilizam essa prioridade, compreendeu?⁴⁴

- A equipe por enquanto tá atuando com esses dois povos, mas a gente espera que, ao regularizar a situação do povo Pataxó Hã-hã-hãe, que o processo tá no Supremo Tribunal Federal, pra ser julgado em uma ação de “nulidade de títulos”. Se o Supremo vier julgar o ano que vem, que já iniciou o julgamento, mas foi interrompido, pelo pedido de vista, então essa fase junto ao Pataxó Hã-hã-hãe já

⁴³ Entrevista n^o01 (vide Anexo 01)

⁴⁴ Entrevista n^o11 (vide Anexo 03)

estará encerrada. Que é a fase de luta pela terra. Então a equipe ela poderá se voltar mais pro povo Tupinambá.⁴⁵

No Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil, publicação anual do CIMI, sobre as violências sofridas pelos indígenas e os conflitos em que estão envolvidos, a grande maioria dos casos de violência permanece ligada à questão da terra:

O quadro geral de violências praticadas contra os índios no ano de 2008 evidencia que as escolhas políticas, econômicas e sociais do governo e da sociedade fragilizam cada vez mais os segmentos que, historicamente, têm sido desfavorecidos. A terra, condição primeira para uma vida digna e autônoma dos povos indígenas, tem sido a razão principal para as agressões. Violências contra o patrimônio configuram um cenário que estimula a prática de vários tipos de violências. Entre essas violências estão as invasões possessórias, a exploração ilegal de recursos naturais, os danos ambientais, bem como a lentidão do poder público nos procedimentos de demarcação e a paralisação de processos de retirada de invasores e ocupantes de áreas já homologadas.⁴⁶

O Relatório de Violência, publicado em português e inglês e com impacto internacional, reúne informações colhidas pelas equipes na lida direta com os mais variados grupos no país, além de notícias veiculadas pela imprensa ou outras instituições que envolvam qualquer tipo de violência contra indígenas no Brasil, ainda que causadas pelos próprios indígenas. As violências denunciadas vão desde assassinatos e conflitos diretos, exploração ilegal dos territórios, à falta de assistência e recursos do poder público nas diversas áreas, sobretudo saúde e educação. Até mesmo os casos de omissão apresentam, para o CIMI, na maioria das vezes, relação direta com a questão da terra, acusando o poder público de morosidade na garantia dos direitos indígenas em geral. No relatório de 2008, publicado em setembro de 2009, todos os grupos acompanhados pela Regional Leste durante este período aparecem como vítimas de violência.⁴⁷ Em todos os casos, as violências foram denunciadas pelas próprias equipes de atuação. Entre os indígenas da área de atuação da Regional, mas sem uma equipe específica, os casos que aparecem no Relatório foram informados através da imprensa e outras organizações. Nos relatos dos

⁴⁵ Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

⁴⁶ CIMI. *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, 2008. pág 09.

⁴⁷ Pataxó (conflitos pela reintegração de posse, morosidade no processo de reconhecimento do território, racismo e preconceito étnico-racial, abusos sexuais e tentativas de assassinato); Pataxó Hã-hã-hãe (racismo e preconceito étnico-racial); Tupinambá de Olivença (morosidade no processo de reconhecimento do território, conflitos com a Polícia Federal, abuso de poder); Yakriabá (assassinatos com suspeita de motivo político) e Maxakali (assassinatos causados por conflitos internos).

missionários, a situação não é diferente. Para os missionários, os conflitos vivenciados diretamente nas aldeias também possuem a questão da terra como pano de fundo:

- Acabou que eles assumiram durante... no final da década de 90, um processo de recuperação do seu território. Então eles adotaram a chamada retomada como estratégia de luta, né? Isso acabou gerando muitos, muitos conflitos, muito, muita perseguição contra as lideranças e tal. E isso acabou nos aproximando mais, por conta do endurecimento também, mais das reações dos fatores anti-indígenas, e uma certa cumplicidade, né, com a luta.⁴⁸

- Os Tupinambá de Olivença agora é a demarcação de suas terras e a identificação. E aí nesse período que eu tô, eu peguei todos, praticamente os seis meses, conturbado. Conturbado, cheio de problemas. Como, por exemplo, o último que a gente pegou agora, foi a Polícia Federal entrar na área, lá nos Tupinambá de Olivença e fez uma mega operação de guerra. E você tá chegando aí, a gente tem uma caminhada e tudo mais, mas quando você vê, tá lá é... pesado!⁴⁹

Junto ao eixo central que é a questão da terra, o CIMI promove avanços em outras áreas junto aos povos indígenas. Uma delas é a questão da etnogênese, fenômeno que vem cada vez mais ocorrendo no Brasil. No caso da Regional Leste, um dos povos assessorados passou por um processo de etnogênese assistida pelo CIMI. Um trabalho que partiu dos próprios missionários e que culminou no reconhecimento oficial dos Tupinambá de Olivença como indígenas:

Os Tupinambá, eu tenho assim, tenho um grande apreço por eles, porque fui eu que iniciei o contato com eles. Quando a Conceição e a Tânia, que eram as minhas colegas de equipe quando eu entrei no CIMI, elas sempre falavam nos caboclos de Olivença. Mas o CIMI nunca tinha ido até eles. Itabuna fica a cerca de 40 km de Olivença, né? É próximo. E aí quando foi no final dos anos 90 eu comecei a me aproximar deles. Primeiro fui até Olivença, procurei saber se tinha algum índio mais idoso, onde eu pudesse conversar. Aí me levaram até uma índia e eu conversei com ela um dia de sábado, depois retornei quinze dias depois. E aí descobri uma pessoa que andava por algumas comunidades lá ligada à Igreja, da Pastoral da Criança, que era Dona Nivalda. Ela ia mensalmente à aldeia Sapucaiera pra fazer pesagem das crianças. Aí eu entrei em contato com ela lá em Olivença e me dispus a ir com ela. Aí fui umas duas vezes, mantive contato com a comunidade da Sapucaiera, me identifiquei enquanto CIMI. Levava o jornal Porantim, levava materiais históricos deles que eu consegui, documentos históricos, aí eu levava pra eles, mostrava pra eles. E eles muito desconfiados... muito desconfiados! muitos até negava ser índio, né? Tinham medo! Perguntavam se essa história de índio não significava que eles iam ser perseguidos igual os Pataxó, que eles iam ser mortos. Bem, depois a gente ampliou um pouco o contato, fomos até o “Sacuíbe”, onde tem muitas comunidades. É uma área de preservação ambiental. E aí lá a gente ficou conhecendo algumas famílias também no mesmo método, né, levando jornais,

⁴⁸ Entrevista n^o04 (vide Anexo 01)

⁴⁹ Entrevista n^o06 (vide Anexo 01)

levando documentos. E aí a gente retornou a Olivença juntamente com Dona Nivalda, fazendo um trabalho junto com ela, com a Pastoral da Criança. Quando foi no ano 2000 nós convidamos eles pra ir pra Conferência Indígena. Aí eles foram, com dois ônibus, pra Conferência Indígena em Santa Cruz de Cabralia. Anterior à Conferência, àquele movimento dos 500 anos, já existia, já vinha acontecendo o contato da equipe com eles e uma relação já... a confiança já tinha se dado, né? Aí eles foram, vamos dizer assim, lá eles apareceram pro mundo! Com faixas, cartazes e tal, já se assumiram como Tupinambá, né? E aí a gente então tratou de intensificar o apoio. Então já marcamos reuniões, já convidamos eles pra vir pro encontro com outros povos, fazer intercâmbio de povos com povos. E aí começou a melhorar a auto-estima deles. Eles tinham uma auto-estima muito baixa. Passou a melhorar. A gente passou a atuar junto com o Movimento de Mulheres também. E a coisa foi crescendo, crescendo, até que eles conseguiram que a Funai fizesse um GT, que é um Grupo Técnico, pra fazer um trabalho de reconhecimento étnico. A Funai fez e foi reconhecido então a identidade étnica deles. E agora tá num processo de reconhecimento territorial. Aí foi assim num, num volume muito grande. As comunidades foram se auto-denominando, se auto-definindo, chegando a ser mais de 4 mil índios, em cerca de 23 comunidades. Então é muita gente! Hoje eles tão num processo de, de luta de redefinição do seu território, o que requer do CIMI uma outra organização.⁵⁰

O processo de etnogênese assistida, como conhecemos no caso dos Tupinambá de Olivença, é muitas vezes mal-visto, sobretudo pelas chamadas “forças anti-indígenas”, alegando tratar-se de uma invenção oportunista de novos grupos e etnias em busca de direitos territoriais e tutelares do Estado. No entanto, antropólogos e etnólogos de uma forma geral as entendem como sociedades que, dotadas de dinâmicas próprias, transcenderam e transcendem as percepções estáticas que poderiam gerar a ilusão de uma cultura única e dominante, respaldada por uma falsa idéia de que os indígenas haveriam se miscigenado com a população nacional a ponto de formar uma síntese cultural. “Para os etnógrafos de campo e para as populações regionais, essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político que até recentemente não havia reparado nela”.⁵¹

Hoje, sabemos que a invenção do conceito de aculturação foi uma solução arranjada por vários países que se viram diante da tarefa de se constituir uma nacionalidade. Na busca pela homogeneização da nação, um conceito de cultura em formato monolítico, entendendo-se que no contato esta poderia ser fundida com outra, ou assimilada. No entanto:

⁵⁰ Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

⁵¹ BARTOLOMÉ, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006. pág 44.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial, e que se acresce às outras, enquanto se torna “cultura de contraste”: esse novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos.⁵²

Manuela Carneiro da Cunha reforça que na diáspora não se leva uma bagagem cultural completa, mas somente aqueles elementos que sejam operativos para servir ao contraste. Por isso não se pode definir grupos étnicos unicamente a partir de sua cultura. Não é o conteúdo, mas os limites que os definem. A auto-afirmação aparece como principal critério em um processo de reconhecimento étnico: é índio quem se considera e é considerado índio.

Tal é o caso dos Pataxó da Bahia, que buscam aprender a língua Maxakali para se reafirmarem enquanto índios. Os Pataxó não são menos índios que os Maxakali por forjarem uma cultura reinventada. Por muito tempo, a própria Antropologia tomou preferência pelos povos puros, sem interferência, mas o conceito de cultura pós-colonial e pós-moderno não comporta esse tipo de interpretação: “A cultura não é algo dado, posto, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados (...) pois o significado de um signo não é intrínseco, mas função do discurso em que se encontra inserido e de sua estrutura.”⁵³

É certo que nos casos mais recentes de etnogênese no Brasil, sobretudo na região Nordeste, onde acreditava-se não haver mais populações indígenas e hoje presencia-se um número cada vez maior de grupos ressurgidos, ocorre uma resposta direta, apesar de não planejada, a determinadas políticas públicas e sociais em relação aos povos indígenas. Mas sem visar somente o interesse material, podemos nos referir a uma “dinamização e atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar, mas que se recuperam, combatentes, porque delas se podem esperar potenciais benefícios coletivos”.⁵⁴ Direitos anteriormente negados são hoje oferecidos aos

⁵² CUNHA, M. C. *Cultura com aspas*, 2009. p. 238.

⁵³ CUNHA, M. C. *Cultura com aspas*, 2009. p. 238. Retomaremos essa discussão com maiores detalhes no próximo capítulo.

⁵⁴ BARTOLOMÉ, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006. pág 45

grupos indígenas brasileiros, e isso reforça a vontade de grupos assumirem-se enquanto grupo étnico, o que não significa que essa identidade até então escondida não seja legítima. O fato de terem sido adotados aspectos materiais e simbólicos da sociedade envolvente não significa que as identidades étnicas foram substituídas e esquecidas, mas que foram reformuladas através do contato. Com isso, as etnogêneses nordestinas, incluindo aí o caso específico dos Tupinambá de Olivença, podem ser configuradas como uma emergência política dessas identidades, antes camufladas pelo contato e pelo estigma e até mesmo irreconhecíveis para o exterior:

Assim, as relações das comunidades atuais com as do passado produzem-se por meio da seleção e da recriação de aspectos da memória e de traços culturais emblemáticos, capazes de atuarem como sinais externos de reconhecimento entre aquelas instâncias de poder que declararam sua extinção. Como em outros casos, a esses processos de emergência identitária não são alheias às legislações que garantem direitos especiais às comunidades nativas, mas o fato de que estas não tenham se manifestado antes como tal não deriva de sua não-existência, mas de sua estigmatização.⁵⁵

É fundamental compreender as etnogêneses não somente pelo aspecto político no qual se encontram envolvidas, mas pela relação com as dinâmicas internas dos grupos étnicos. “As dinâmicas internas não se esgotam nem se reduzem exclusivamente aos determinantes externos. Do contrário, certo estímulo exterior produziria sempre a mesma resposta, como se as culturas indígenas fossem idênticas umas às outras.”⁵⁶ O fato de a maioria dos grupos “resistentes” reivindicarem, junto ao Estado também direitos sobre o seu corpus cultural, tais como a educação bilíngüe, a formalização e a escrita de suas línguas, e, junto ao próprio povo, desenvolverem um movimento em prol da revitalização da cultura e da reinvenção das tradições, demonstra que a preocupação não é somente a obtenção de terras e privilégios, mas, juntamente com essa, a própria reconstrução da coletividade étnica e mesmo do sentimento de pertença.

O trabalho do CIMI em relação às etnogêneses passa por esses dois espaços. São reivindicados os direitos através de manifestos e pedidos oficiais junto ao Estado para que se reconheça a identidade de um grupo e assim seus direitos, ao mesmo tempo em que são

⁵⁵ BARTOLOMÉ, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006. pág 49.

⁵⁶ BARTOLOMÉ, M. A. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*, 2006. pág 54.

trabalhadas as tradições e a memória coletiva do grupo no intuito de revelar-se indígena à sociedade, como pudemos perceber pelos relatos dos missionários. No caso dos Tupinambá de Olivença, a memória foi sendo trabalhada juntamente com a oferta dos benefícios em se assumir indígena. Ao mesmo tempo em que o missionário levava o material histórico e procurava conversar com os mais velhos para possivelmente “cutucar” essa identidade mascarada pela categoria do caboclo ou mestiço, ele apresentava o CIMI como órgão de apoio, de militância, e levava o Jornal Porantim, que retrata a atuação do CIMI na luta dos diversos povos pelos seus direitos até pouco tempo negados.

A etnogênese assistida pelo CIMI traz os mesmos aspectos e as mesmas motivações que as demais: um interesse temporal em gozar dos direitos que lhes são garantidos e ao mesmo tempo uma oportunidade de assumir uma identidade soterrada pela falsa idéia da miscigenação das culturas. E após a redescoberta ou a gênese dessa etnia até então desconhecida pelos órgãos oficiais, o CIMI assessora os povos a lutarem por seus direitos adquiridos, a começar pela terra. A partir daí o novo grupo passa a poder contar com os demais como apoio para suas necessidades e conflitos e se engloba na categoria hipergenérico, apesar de suas especificidades recém afluídas.

Juntamente com a questão da terra, que é tomada como eixo central e a valorização da identidade indígena, questões como saúde e educação, que devem ser trabalhadas ligadas a este eixo, também são responsáveis por conflitos nas diversas aldeias indígenas no Brasil, assistidas ou não pelo CIMI. A política de saúde para os povos indígenas, não diferente das políticas públicas brasileiras para a saúde de uma forma geral, é uma das questões mais problemáticas da política indigenista oficial. O quadro agrava-se ainda devido à sensibilidade dos indígenas às enfermidades trazidas por não-índios e, muitas vezes, ao difícil acesso às regiões habitadas. Desde a criação da Funai, em 1967, essa tarefa vem sendo passada para diferentes instituições e órgãos governamentais, alterando diretrizes e metodologias por diversas vezes, mas nunca com resultados satisfatórios. Em 1999, houve uma política de descentralização do atendimento através de convênios com prefeituras e instituições da sociedade civil próximas aos territórios indígenas, que implementou 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), de responsabilidade da Funasa (Fundação Nacional de Saúde), gerando alguns resultados

positivos. Os DSEIs possuem estrutura e equipamentos para casos simples, sendo que casos mais graves são encaminhados para os hospitais regionais.⁵⁷ Entre os próprios indígenas, são formados agentes de saúde que participam na gestão dos DSEIs. No entanto, na prática, a relação entre os indígenas e os gestores acaba se tornando motivo de conflito, uma vez que está sempre permeada por problemas relacionados à gestão e a aplicação de recursos. Dentro das próprias aldeias, essa política também gera conflitos por elencar os agentes de saúde aleatoriamente às escolhas internas de lideranças e representantes. O CIMI toma parte nesses conflitos através da defesa do que seria a autonomia das DSEIs e do direito de autodeterminação dos povos indígenas e da participação efetiva na gestão das políticas públicas que lhes digam respeito. Assim, a defesa desses direitos se torna próxima nos diversos aspectos que envolvem a relação entre o Estado Brasileiro e os Povos Indígenas.

Para o CIMI, a situação da educação escolar entre os povos indígenas também esbarra nessa luta pela autodeterminação. Nessa área os problemas enfrentados, como falta de merenda e transporte escolar, atraso nos salários dos professores, são os mesmos enfrentados pela população brasileira como um todo. Mas, além dessas questões, o CIMI defende que os próprios índios assumam o controle do sistema escolar, incluindo recursos e programas educacionais. Como parte da autodeterminação frente à educação escolar, buscase a criação de um Sistema Nacional de Educação Escolar Indígena que unifique o sistema entre os povos indígenas, constituindo um fundo próprio e uma Secretaria Nacional de Educação Escolar Indígena. Mais uma vez, a busca pela autonomia através de uma aliança que englobe todos os povos necessariamente esbarra na própria autonomia de cada povo.

Os avanços nessas áreas por conta de uma intervenção do CIMI e de outras organizações indigenistas nas últimas décadas, ainda que não da maneira como se esperava, são sentidos pelos missionários que já estão há mais tempo no órgão:

Não tá legal, mas alguma coisa mudou. Por exemplo a questão da saúde, hoje pelo menos eles têm lá o carro que vai lá e se não tem médico lá traz pra cá pra fazer a consulta. Quer dizer, já é coisa que, diante da luta deles, algo que aconteceu. Avanços. A educação, por exemplo, não é do jeito que eles querem porque nunca respeitam o que eles querem, mas tem alguma coisa. E a gente

⁵⁷ Informações disponíveis em <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/saude-indigena>> Acesso em 23 fev 2008.

considera que essas lutas, que essas vitórias, aconteceram no decorrer da luta deles, da caminhada, da conversa, da reunião na comunidade, certo? ⁵⁸

No entanto, relatos como esse nos sugerem que a luta pela autodeterminação dos povos, ou o protagonismo indígena parece estar sempre esbarrando na intervenção do próprio CIMI. O chamado protagonismo indígena é, como vimos, uma das principais bandeiras levantadas pelo CIMI, pois o objetivo final do Conselho é que povos indígenas não necessitem mais do apoio que lhes é proporcionado e que possam caminhar sozinhos nas lutas que são propostas para sua sobrevivência. É comum ouvir dos missionários: “O CIMI trabalha para que um dia não precise mais existir o CIMI”.

Somente na história recente do Brasil e da legislação brasileira aparece essa autodeterminação dos povos, como é vista pelo CIMI, como bandeira, como direito e, sobretudo, como prática dos povos indígenas. Para o Conselho, é necessário que os índios estejam organizados e cientes de seus direitos e da necessidade de lutar por eles para que haja de fato o protagonismo dos povos. No entanto, essa categoria não deixa de ser não-índia. É necessário que o indígena aprenda os signos e significados, os sistemas de leis e os direitos que lhes são garantidos e, além disso, aprenda a buscá-los através da militância. É isso que o CIMI tem ensinado e é disso que se vangloria quando analisa a situação das últimas décadas, quando o movimento indigenista, com destaque para o CIMI, estimulou a organização do movimento indígena nos mesmos moldes que estes primeiros:

A grande repercussão da realidade indígena pela imprensa, alimentada pelos levantamentos “in loco” feitos por esse Conselho, muitas vezes cheios de denúncias, contribuiu para o surgimento de organizações civis de apoio aos povos indígenas, muitas delas assumindo de imediato a bandeira da luta contra o projeto de emancipação compulsória dos índios (...) Nessa época, por diversos fatores, os indígenas de diferentes regiões do país começam a se movimentar em uma nova ofensiva para assegurarem os seus espaços territoriais. O protagonismo indígena começa a se manifestar com maior intensidade a partir das Assembléias Indígenas apoiadas pelo CIMI que na década de 1970 pela primeira vez, reuniam lideranças de diferentes povos de Norte a Sul do país. (...) Desde então, aconteceram significativos avanços conseguidos através da articulação, da organização e da mobilização.⁵⁹

Como vimos anteriormente, as citadas Assembléias foram coordenadas, organizadas e direcionadas pelo próprio CIMI, que auxiliou também com apoio logístico e

⁵⁸ Entrevista n^o 12 (Anexo 03)

⁵⁹ CIMI. *Movimento e organizações indígenas no Brasil*, 2008.

financeiro para a sua realização. A partir desses momentos iniciais de organização entre indígenas e indigenistas, coordenados pelos segundos, objetiva-se até hoje alcançar um protagonismo dos povos. Diante dessa situação, o estranhamento pode ser instantâneo, uma vez que poderia se esperar que, em se falando de autodeterminação dos povos, esses próprios povos se organizassem às suas maneiras, para que fossem de fato protagonistas de sua história. Não obstante, esta questão não parece ser problemática para os indigenistas:

Se as estratégias da luta e resistência indígena historicamente se caracterizavam pelos confrontos diretos contra os invasores, por alianças com parte deles, por reações localizadas ou mesmo pela resistência passiva, agora a perspectiva era, com o apoio de setores da sociedade brasileira, da comunidade internacional e da opinião pública, exigir do Estado brasileiro o reconhecimento e garantia de direitos. A década de 70 marca o início de uma reação articulada dos povos indígenas encorajada pelas Assembléias Indígenas regionais e nacionais apoiadas pelo CIMI. (...) **O debate nas Assembléias revelou para as lideranças indígenas que seus povos enfrentavam problemas muito semelhantes, como a invasão e ocupação de suas terras, a violência e o preconceito, estimulados pela ação ou omissão das autoridades.** É nesse contexto que os povos indígenas articularam seu grito de resistência contra a invasão e saque da terra e dos recursos naturais. Começaram assim a surgir formas novas de organização indígena, diferentes das organizações tradicionais de cada povo.⁶⁰ (grifo nosso)

O que o documento do CIMI nos faz entender é que somente a partir das Assembléias os povos indígenas tiveram conhecimento da semelhança da situação em que se encontravam com a de todos os outros indígenas e de que seria necessário se unirem para lutar contra essa situação. Para tanto, foram criadas organizações que se diferenciavam das organizações tradicionais e se assemelhavam às organizações indigenistas. A busca do protagonismo já se inicia com o indígena não tão protagonista assim. Aspectos tradicionais e específicos foram deixados de lado em prol de uma organização indígena hipergenérica:

Essas organizações indígenas, ainda em pequeno número, na década de 1980, tinham um caráter marcadamente político sem muita preocupação com formalidades institucionais. (...) A luta pela terra, eixo mobilizador, favoreceu a unidade do movimento indígena que trazia no seu bojo a vontade expressa dos povos indígenas de assumirem o papel de sujeitos históricos, confrontando-se com um Estado tutelar que os considerava “categorias transitórias”.⁶¹

⁶⁰ CIMI. *Movimento e organizações indígenas no Brasil*, 2008.

⁶¹ CIMI. *Movimento e organizações indígenas no Brasil*, 2008.

Numa análise mais sistemática, podemos sugerir que a bandeira do protagonismo, apesar de ser defendida com tanta ênfase pelo Conselho, esbarra inevitavelmente na bandeira das alianças entre os movimentos. O CIMI soluciona facilmente esse impasse utilizando a categoria do índio hipergenérico. Mas ele se tornaria mais evidente se fossem levados em consideração para o alcance do protagonismo indígena, ou da autodeterminação, os aspectos culturais específicos de cada grupo. A autonomia só é alcançada se forem utilizados sistemas e categorias comuns de acesso à movimentação política dos grupos, a saber, ocidentais. Fazendo esta leitura, o indígena militante consegue ser protagonista na luta por seus direitos de uma forma geral, mas, para que isso ocorra, aspectos culturais específicos tornam-se coadjuvantes em prol da formação de alianças.

Aqueles indígenas com maior proximidade com o CIMI passam a atuar e se organizar a partir de categorias alienígenas, como as alianças estabelecidas de acordo com povos, regiões, atividade (professores, agentes de saúde), gênero (Movimento de Mulheres), situação fundiária (Movimento Sem-Terra) e inúmeros outros meios de organização.

O relato dos missionários deixa claro que muitas vezes a metodologia proposta pelo CIMI para o protagonismo indígena na luta pelos seus direitos vai de encontro às formas de organização tradicionais dos grupos, trazendo inclusive dificuldades para o trabalho. Os povos que se encontram há mais tempo em contato com o CIMI já possuem uma organização que facilita o trabalho. Os que estão ainda em início do processo apresentam maiores dificuldades por conta das diferenças culturais. Quando essa diferença é superada, o missionário se orgulha de seu trabalho:

- Tem dificuldade porque são às vezes prioridades diferentes, são formas de abordagem diferentes, são culturas diferentes, né? Por exemplo, Pataxó Hã-hã-hãe, você resolve problema com eles rapidinho. Eles têm uma, uma organização interna que possibilita isso, eles se reúnem muito, eles têm uma visão boa de como funciona a sociedade, eles têm uma, uma estratégia muito interessante já na luta pela terra junto aos órgãos públicos. Então a gente só acompanha. Você só dá um toque e eles já encaminham as coisas, né? Tupinambá não! É tudo um processo inicial. Muitas vezes eles confundem muito a luta, por exemplo, da terra, com a luta pela subsistência. Então eles vão aqui num determinado caminho da definição da luta territorial, de repente eles mudam o foco. Então são ritmos diferentes.⁶²

⁶² Entrevista n^o02 (vide Anexo 01)

- E hoje a gente orgulha de ver muitas, algumas lideranças discutindo problemas da comunidade. Algo que você não via antes, né? Ir lá, reunir pra discutir a comunidade, isso não existia.⁶³

A contradição provocada pela busca da autodeterminação ocorre, além de outros motivos, pelo fato de que este discurso não faz parte do universo sócio-cultural tradicional indígena. É uma categoria trazida por agentes da sociedade envolvente e contextualizada pela condição de “dominadora” da sociedade ocidental. Para os próprios indígenas, o discurso pode parecer impreciso e até mesmo dúbio:

A idéia de autodeterminação é algo meio impreciso. Cada índio entende de um modo. E cada aliado da luta imagina uma forma de autodeterminação para o índio. Há modelos mais aproximados das aspirações indígenas e outros que não têm nenhuma proximidade com essas aspirações. Há comunidades indígenas que nem sequer imaginam sua autodeterminação. O que expressamos não é a idéia de um todo da população indígena, mas apenas de uma parcela, que, através de um processo de luta e de resistência, foram compreendendo algumas formas de organização e foram assimilando formas de organização que não são dos índios. A própria palavra nos é estranha.⁶⁴

Para Paulo Augusto Mário Isaac, a autodeterminação, ou autonomia dos povos indígenas, constitui o novo “discurso da diferença”. Isto porque, através dele, o direito à diferença é reconhecido, mas os projetos relacionados terminam por homogeneizar os povos indígenas ao modo de ser e agir da sociedade não índia: “Autonomia e autodeterminação não são apenas discursos: transformaram-se em projetos políticos concretos, com interesses bem definidos, permeados por concepções que, historicamente, têm sido a base de teorias e práticas que justificam a dominação sobre os povos indígenas.”⁶⁵ Situados no campo social diametralmente oposto ao dos indigenistas e do Estado, de onde surge a nova categoria implantada, a resposta dos indígenas ao novo discurso da diferença é procurar apropriar-se das possibilidades e direitos buscando adaptá-los aos interesses específicos de cada grupo.

Sem se diferenciar de outros órgãos indigenistas, o CIMI é também uma maneira de se apropriar dessas possibilidades para obter seus direitos e interesses específicos, uma vez que as prioridades do CIMI se aproximam da realidade vivida por cada grupo indígena.

⁶³ Entrevista n^o12 (vide Anexo 02)

⁶⁴ KRENAK, A. *Depoimento à V Assembléia Nacional do CIMI*, 1984.

⁶⁵ ISAAC, P. A. M. *Autonomia e autodeterminação: o novo discurso da diferença*, 1998.

A terra, como vimos, é sempre a razão da grande maioria dos conflitos, sendo eixo-mobilizador; a atenção à saúde, que se tornou necessidade primária por conta do contato; e a educação escolar indígena, que passa a ser necessária para que os indígenas possam realizar essas articulações em busca de seus interesses, em uma conturbada e contraditória autodeterminação. Os agentes indigenistas acabam sendo necessários na mediação entre índios e sociedade envolvente, uma vez que propiciam este pseudo-protagonismo. Para os missionários, tal intervenção é sentida claramente pelos índios:

Por exemplo, a questão da terra, que tava lá aquele meio lá, todo devastado, todo invadido... pelo menos juntou as duas comunidades. Então já foi um grande avanço essa conquista da terra que os índios mesmo, muitas vezes dizem: nós devemos essa terra... às vezes dizem: nós devemos o apoio à busca dessa terra ao CIMI. A gente nem queria que eles dissessem isso, mas às vezes eles dizem. Porque na verdade o que a gente pôde fazer pra que isso acontecesse... a gente buscou meios pra acontecer, sabe?⁶⁶

Mais uma vez, o missionário se encontra na mediação entre interesses e identidades indígenas e não indígenas, em uma posição contraditória e paradoxal. Um local que poderia ser chamado de “entre-lugar”, justamente por estar na região de fronteira cultural, onde a diferença é manifesta e as categorias se equilibram sobre uma tênue linha de identidades. No próximo capítulo, nos debruçaremos especificamente sobre a figura desse missionário “híbrido” em região de fronteira.

⁶⁶ Entrevista n^o12 (vide Anexo 03)

CAPÍTULO 5 – IDENTIDADES MISTIÇAS E MEDIAÇÃO CULTURAL

A partir da análise realizada nos capítulos anteriores, teríamos elementos suficientes para pensar a identidade do missionário do CIMI como puramente influenciada pela Teologia da Libertação e pelo engajamento na Igreja, ou seja, como uma identidade católica de militância. Seria perfeitamente possível pensá-los única e exclusivamente pertencentes a esse grupo católico que se entende como uma nova maneira de “ser cristão”, tomando seus conhecimentos adquiridos e sua experiência de vida para propor mudanças no mundo a partir e através da Igreja. No entanto, ao nos depararmos com as histórias individuais e os contextos vivenciados por esses sujeitos, protagonistas de trocas culturais promovidas a todo instante em seu trabalho missionário, incluí-los enquanto católicos militantes progressistas não pareceu suficiente para entender as mediações travadas no dia-a-dia.

Propusemo-nos então a pensar o missionário enquanto mediador, localizado justamente na região de fronteira entre sociedade envolvente e sociedades indígenas e, ao buscar desenvolver essa análise, deparamo-nos com uma fronteira “porosa, permeável e flexível”, muito próxima à definição que Serge Gruzinski chamaria de espaços “in-between”, ou o outrora denominado “terceiro espaço”, “inbetweeness” que o teórico indobritânico dos Estudos Culturais Homi Bhabha definiu como um espaço em que, através de relações híbridas a heterogeneidade se manifesta na fronteira cultural. Viver na fronteira é habitar um espaço intermediário entre o eu e o outro. Para Gruzinski “estes entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade”.¹ Os habitantes da fronteira são os mais híbridos sujeitos da pós-modernidade. As fronteiras culturais em geral se tornaram oscilantes e podem parecer ao

¹ GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*, 2001.

mesmo tempo reais e imaginárias, e as identidades destes sujeitos ainda mais fluidas e escamoteáveis.

Diante deste novo problema com o qual nos deparamos já ao final da pesquisa, mantivemos este último capítulo reservado para, finalmente, desenvolvermos uma análise específica entre a formação da identidade do missionário e as mediações culturais promovidas e provocadas por ele, intencionalmente ou não. Como já exposto em nossa delimitação teórica, no início do trabalho e mais ainda agora, diante de nossa interpretação da identidade de fronteira, o fato de colocarmos o missionário no centro da análise da mediação cultural, entre estes dois universos (índios e não-índios) nos levanta algumas questões quanto ao problema da significação nos dois mundos. Considerando que o significado não é intrínseco ao signo, mas participa do discurso em que se encontra inserido, o discurso do missionário, que apresentamos no capítulo anterior tanto como indivíduo quanto como instituição, pode nos suscitar questões ainda novas na análise deste campo.

Conforme já delimitamos inicialmente, norteados por Paula Montero, partimos de um princípio de que “não é possível compreender a atividade missionária sem supor que ela realiza um contínuo esforço de agenciamento das diferenças que redundam na ampliação da capacidade de generalização simbólica e institucional das culturas implicadas nessa relação.”² Por conta desse pressuposto, conferimos ao missionário um local privilegiado, central em nossa análise, pensando-o antropologicamente enquanto agente de mediação cultural em uma área fronteira, tendo sido formado dentro do contexto da diferença. No entanto, ao nos depararmos com o discurso desse missionário e suas significações individuais e biográficas, percebemos que este contexto de formação na área da fronteira é ainda anterior ao seu ingresso ou opção por uma instituição ou mesmo pela missão.

Consideramos também que os conceitos utilizados por uma sociedade, ou por um grupo, só podem ser interpretados no contexto do modo de vida desses grupos, e aqui estamos falando não somente dos indígenas, como povos radicalmente diferentes, mas dos missionários do CIMI enquanto um grupo identitário específico em região de fronteira cultural.

² MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p.43.

Nossa análise antropológica sobre essa identidade missionária traz consigo alguns benefícios em relação a uma etnografia que poderia ser realizada junto aos índios. O primeiro dele é o limite da linguagem, que diminui consideravelmente, tanto em termos convencionais da linguagem, quanto no âmbito do simbólico, uma vez que comungamos de padrões próximos, senão parecidos, de racionalidade e inteligibilidade, o que diminui razoavelmente o estranhamento comum na lida com o nativo. Mas não nos iludimos imaginando que, por conta dessa facilidade lingüística e simbólica, podemos julgar que nos caberia pensar como nossos atores. Citando Geertz, o que nos cabe pensar nessa análise é: “com que, por meios de que ou através de que, os outros pensam”.³ Um exercício antropológico desses deve se concentrar exatamente nas diversas formas de interpretar as ações e reflexões do outro a partir das conexões possíveis entre o jogo de linguagem daquele e o nosso.

A partir dessas reflexões, subdividimos o capítulo em duas partes buscando, na primeira, envolver questões teóricas sobre o “entre-lugar” ocupado pelos missionários e interpelá-las com a análise de sua identidade. E, na segunda, nos debruçaremos melhor sobre as mediações vivenciadas pelos missionários através de suas dificuldades ao lidar com uma situação de fronteira, retomando a questão identitária que reúne esses indivíduos em uma situação comum marcada por espaços de “in-between”.

5.1 – O entre-lugar: missionários em região de fronteira.

Antes de entrarmos na questão da identidade fronteira do missionário, cabe aqui uma discussão maior a respeito do conceito de entre-lugar, e também dos conceitos de mestiçagem e hibridismo, que estaremos trabalhando nesse capítulo. Para tanto nos adentramos na área dos Estudos Culturais para entender melhor como foram formados esses conceitos e suas aplicações.

Sabemos que a identidade pensada enquanto monobloco de características, que por longo tempo estabilizou o mundo social, não responde mais às questões levantadas pelo advento da pós-modernidade e que, pelo contrário, cada vez mais afloram novas

³ GEERTZ, C. *O saber local*, 1997. pág 89.

identidades, baseadas em um conceito mais descentrado do sujeito, fragmentando mais o indivíduo. Na área dos Estudos Culturais, o polêmico trabalho teórico do crítico indobritânico pós-colonial e contemporâneo, Homi K. Bhabha, alcança destaque por trazer um novo conceito de hibridismo, amplamente utilizado em trabalhos e análises recentes nas áreas mais variadas das Ciências Sociais.

O interesse de Bhabha pelo hibridismo surge a partir de sua própria experiência como pertencente a uma elite local de uma sociedade colonizada pelos ingleses durante dois séculos. Também sua análise sobre o discurso colonial britânico na Índia no século XIX apontam para a necessidade de se desenvolver melhor esse conceito. Para Bhabha, “uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia”.⁴ Esta ironia se justifica pela existência de pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistindo simultaneamente.

Esta experiência de ironia é refletida, por exemplo, por um membro da elite local que, em relação aos demais colonizados ocupa uma posição superior, mas em relação aos colonizadores ocupa uma posição inferior. Em uma justaposição de pelo menos dois conjuntos de valores contraditórios e conflitantes, cada conjunto irá necessariamente questionar e relativizar o outro. Bhabha procura compreender nesse confronto de valores as linguagens usadas para representar os sujeitos juntamente com a questão da construção da identidade desse sujeito. Assim, sua discussão sobre o hibridismo aborda a questão sempre a partir da perspectiva da linguagem e da identidade:

Em termos de linguagem, na representação historicista e realista o signo é visto como unitário e dado (isto é, não construído), e a descontinuidade e a diferença implícitas na lacuna entre o significante e o significado passam despercebidas, resultando na aparente estabilidade e previsibilidade do significado.⁵

O conceito de hibridismo de Bhabha busca justamente recuperar esse espaço intersticial esquecido da significação. Nas análises literárias, o conceito de apreensão direta da realidade suspende a dimensão histórica e social da percepção da linguagem. Geralmente, a defesa da especificidade e autonomia do discurso é acompanhada por uma

⁴ SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 113.

⁵ SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 116.

noção de sujeito centrada e estável. A mesma lógica podemos utilizar quando pensamos o missionário, não unitário, centrado, fixo e estável ou autônomo em termos históricos e ideológicos. Um determinado texto pode funcionar ao mesmo tempo como repressão das contradições, escondendo-as, ou como solução a elas, eliminando-as. Assim vinha sendo feito nas análises históricas do trabalho missionário. Duas figuras são destacadas: a Igreja e o índio. O missionário, enquanto sujeito e ator na mediação entre as duas instâncias é resolvido ou escondido, sendo eliminado nas análises.

O problema de uma análise nesses moldes é que ela mesma não se situa histórica e ideologicamente. O sujeito que realiza uma análise ideológica se anula da análise, buscando ser objetivo, e promove uma visão alegórica da relação entre a representação textual e seus determinantes históricos. A análise é realizada contra um pano de fundo tido como “real”. Porém, esta realidade não se enxerga como também produto de determinado contexto histórico e ideológico. Uma interpretação que se quer “neutra” não consegue se enxergar como também contextualizada.

Para Bhabha, portanto, o significado não é algo que possa ser recuperado através de uma referência direta a uma origem “real” postulada, uma vez que o discurso é senão um processo, através do qual se postula a significação como uma produção sistêmica situada dentro de determinados sistemas e instituições de representação.⁶

A representação do colonizado, em forma de imagem, em qualquer instância é híbrida, seja ela feita pelo colonizado ou pelo colonizador. Isso porque contém traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação como sendo mais autêntica ou mais complexa do que outra. Assim também pensamos os sujeitos e suas ações, tomados de atitude e identidades e escolhas como híbridos. É impossível entender qualquer um dos lados como “autêntico”, pois o conhecimento do outro já o influencia e já o torna essencialmente híbrido. Nesse sentido, as diferenças não se resolvem, pois esse sujeito, ainda que perceba os conflitos e as diferenças, não é capaz de conceber como ele mesmo é construído ideológica e discursivamente.

⁶ BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*, 1998. p. 98.

É justamente através desta crítica e desconstrução do realismo e do historicismo na análise de textos literários que Bhabha procura apontar e revelar o espaço intersticial entre o significante e o significado como um espaço produtivo. É nesse espaço que surge a visibilidade do hibridismo. Pensar o hibridismo vem sempre junto com a análise do deslocamento existente entre o enunciado e a enunciação: “Enquanto a enunciação se refere ao contexto socio-histórico e ideológico dentro do qual um determinado locutor ou usuário da linguagem está sempre localizado, o enunciado se refere à fala ou ao texto produzidos por esse locutor nesse contexto”.⁷

Assim, acreditamos ser possível entender também o espaço intersticial presente entre a identidade institucional do CIMI e a identidade biográfica dos missionários, entre o enunciado da instituição e a enunciação dos sujeitos. E mais, entre a sociedade envolvente, representante do colonialismo, e os indígenas. Buscamos compartilhar de uma análise sócio-discursiva onde, em vez de sistemas e falantes abstratos e idealizados, existem usuários e interlocutores sempre socio-historicamente situados e contextualizados. Não levar em conta esta contextualização seria não atender à problemática inerente às situações pós-coloniais, marcadas pelas justaposições conflitantes das diferenças. É no que Bhabha chama de “terceiro espaço” (*inbetweenness*) que se constitui o hibridismo, através da interação das diferenças e conflitos.

A construção da identidade em contextos coloniais e pós-coloniais esbarra necessariamente na relação com o outro. Existir significa ser interpelado com relação a uma alteridade, ou seja, é preciso existir para um outro. “Nesse sentido, nesse processo relacional da constituição de identidades, a alteridade do branco constitui o negro tanto quanto a alteridade do negro constitui o branco: instaura-se, assim o hibridismo no seio da identidade”.⁸

As estratégias discriminatórias do discurso colonial baseavam-se na instauração de um mito de origem que seria a supremacia do colonizador, o que traz no próprio discurso já a recusa da alteridade e do hibridismo. Essa estratégia tenta eliminar as brechas e diferenças essenciais para a construção da identidade do sujeito. Ela nega a diferença e o hibridismo

⁷ SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004, p. 113.

⁸ SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004, p. 113.

presentes já na construção da identidade. São estas estratégias que permeiam até hoje o discurso institucional do CIMI, que apesar de ter aparentemente superado o mito da supremacia do colonizador, ainda aponta para uma dualidade de identidades: o colonizador e o colonizado. Para Bhabha, ao contrário, a identidade é construída justamente nas fissuras, nas travessias e nas negociações que ligam o interno e o externo, o eu e o outro: “Não é o Eu colonizador nem o Outro colonizado, mas o espaço perturbador entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial – o artifício do branco inscrito no corpo do negro”.⁹

A própria cultura, pensada no contexto da experiência pós-colonial, é essencialmente híbrida. As experiências de deslocamento, causadas pela máquina colonial, trouxeram em sua esteira a aproximação e a justaposição de diferenças culturais, forçando a visibilidade do hibridismo cultural em culturas antes acostumadas a se verem e a serem vistas como monolíticas, estáveis e homogêneas. O tradicional conceito de cultura monolítica não serve ao projeto do hibridismo. A cultura deve ser vista como a “produção desigual e incompleta de significação e valores, muitas vezes compostas por demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato de sobrevivência cultural”.¹⁰ A cultura dinâmica passa a ser muitas vezes utilizada, inclusive, como estratégia de sobrevivência, com vimos nos casos de etnogênese. Simplesmente constatar as diferenças não resolve realidade em região de fronteira cultural:

A importância do hibridismo não é poder traçar dois momentos originários a partir dos quais surge um terceiro; ao invés disso, o hibridismo para mim é o ‘terceiro espaço’ que possibilita o surgimento de outras posições. Esse terceiro espaço desloca as histórias que o constituem, e estabelece novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são mal compreendidas através da sabedoria normativa.¹¹

Assim também a Antropologia hoje reconhece uma análise cultural que dê conta do signo e do significado e sua relação com os discursos e com as realidades em questão. Como já citamos anteriormente, para Manuela Carneiro da Cunha, “A cultura não é algo

⁹ apud SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 115.

¹⁰ apud SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 124.

¹¹ apud SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 126.

dado, posto, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”.¹²

O caso dos Pataxó em Minas novamente pode ilustrar essa questão. Vivendo no município de Carmésia, esses Pataxó vieram da região do sul da Bahia em decorrência de conflitos internos. Em decorrência de um contato longo e constante, diversos de seus costumes tradicionais indígenas já foram substituídos, além de terem perdido a língua como afirmação de uma possível cultura indígena. No entanto, eles sobrevivem da venda de artesanato, participam de diversos movimentos indígenas, defendem-se enquanto sobreviventes da colonização. Juliana Cardoso nos relata um caso curioso observado em seu trabalho de campo realizado junto a este grupo:

Logo nas primeiras visitas à Reserva fui convidada a comparecer a uma dança, ou awê, que seria apresentada a um grupo de estudantes de Itabira, cidade próxima. Haveria dança com música e em algumas bancas seria exposto o artesanato. Quando cheguei, havia uma ou outra criança vestida com trajes indígenas, tais como saias, pinturas corporais e cocares; quanto aos adultos que estavam confeccionando o artesanato – situação que não havia ainda presenciado – usavam seus trajes costumeiros – vestidos, shorts, camisetas. Quando os ônibus dos visitantes foram avistados, houve uma mudança completa de comportamento: gritos, correria e o desaparecimento dos adultos. Alguns instantes depois, pouco antes da chegada do ônibus à área onde deveriam estacionar, os adultos reapareceram vestidos a caráter, ou seja, com saias de embira, cocares, pinturas corporais e colares.¹³

Uma análise que tomasse como base uma cultura dada, monolítica e sem interstícios, poderia tomar essa passagem como um reflexo legítimo de que os Pataxó deixaram de ser índios, ou aculturaram-se. Mas, ao considerarmos uma análise que leve em conta signos, significados e ainda a relação destes no discurso, nos deparamos com um exemplo claro do que já havíamos dito sobre ser ou não ser considerado índio, pertencer ou não pertencer a um determinado grupo, enfim, sobre a identidade como um processo em construção, em movimento constante. A própria antropóloga apresenta sua análise:

Na realidade, nada havia de surpreendente: para que pudessem vender seu artesanato indígena, era necessário que se parecessem como tais, e assim o fizeram. Esta situação reflete, pois, tudo o que vivenciam a cada instante, uma necessidade absoluta de se parecerem e serem identificados como índios para

¹² CUNHA, M. C. *Cultura com aspas*, 2009. p. 238.

¹³ CARDOSO, J. *O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó*, 2000. p.68.

garantir que a comunidade envolvente aceite sua identidade indígena e, com isso, possam ter direito à sua terra e ao sustento pela venda de artesanato, sua principal fonte de renda.¹⁴

Paradoxalmente, hoje, é necessário que o índio se vista de “índio” para que seja aceito pela sociedade envolvente. Na época da colonização, era necessário que eles se vestissem de “brancos”, assumissem determinados costumes, vestimentas, religiosidades, etc. para que fossem aceitos na sociedade. Em um processo infinito de construção de identidades, permanecem a representação e a negociação com o mundo do outro, refletindo, assim, os espaços intersticiais como fundamentais nessa relação.

Nesse sentido, também os missionários se localizam em um terceiro espaço, tendo que traduzir e negociar constantemente entre culturas e tradições, entre Igreja e índios. Nesse ato tradutório, suas histórias específicas e locais, muitas vezes ameaçadas e reprimidas, são inseridas nas ‘entrelinhas’ das práticas culturais dominantes, forçando a visibilidade do hibridismo tanto da cultura ocidental, que seria sua representação enquanto Igreja, quanto de suas culturas locais de origem. Para os colonizados em situação de fronteira cultural, em seu drama cotidiano pela sobrevivência cultural, não lhes resta outra opção a não ser participar desse ato tradutório. Para os missionários ainda mais, pois eles tomam essa tradução como opção de vida.

Para Bhabha, o hibridismo se manifesta sobremaneira no “terceiro espaço”, ou seja, o espaço intersticial “fora da frase”, entre o enunciado e a enunciação. Em nossa análise, os missionários são sujeitos submergidos nesse hibridismo e mais presentes no espaço intersticial, nas entrelinhas das relações históricas e atuais entre a Igreja, no papel do colonizador e os índios, no papel do colonizado.

Lembrar o espaço ‘fora da frase’ é recusar a ditadura do enunciado normatizado, pronto e fechado; é lembrar do contexto, da história da ideologia e das demais condições de produção da significação que constituem o momento da enunciação e, portanto que contribuem para a constituição do sentido do enunciado. É nesse espaço intersticial e particularizante que se desfazem os desejos substantivos pela universalização, pela homogeneidade e pela estabilidade; portanto, é nesse mesmo espaço que a diferença e a alteridade do hibridismo se fazem visíveis e audíveis.¹⁵

¹⁴ CARDOSO, J. *O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó*, 2000. p. 68.

¹⁵ SOUZA, L. M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004.

Assim, é possível entender o papel do missionário e a difícil definição de sua identidade, entre a instituição e as histórias vividas. Mais do que simplesmente atuar, ser um funcionário da colonização em meio aos indígenas, o missionário é, antes disso, um sujeito marcado pela mestiçagem, pelo hibridismo, por conta de sua própria história de vida. Entendendo a categoria “caboclo” sociologicamente, e não levando em conta simplesmente a miscigenação de raças, seguindo a idéia de identidade contrastiva, a identidade cabocla emerge em contraposição ao colonizador. Emprestamos aqui a definição de Martins, que propõe o caboclo enquanto “elemento rústico, ocupante de áreas de terras mais remotas, fora do eixo de interesse do grande capital, e em precárias condições de existência”¹⁶ para definirmos nossos atores enquanto “caboclos”. Na região onde se encontram e de onde são originários, próximos as aldeias indígenas, a categoria “caboclo” é utilizada para definir pejorativamente os indígenas. No entanto, nossa definição aqui não remete a categorias raciais, mas a uma perspectiva sociológica, dada por sua condição social, por uma condição de existência em contexto de isolamento relativo, afastado do sistema legal e sem acesso às relações de poder dominantes. O surgimento do caboclo está relacionado aos primeiros tempos de colonização do território brasileiro. Atualmente, no entanto, consideramos que este isolamento é ainda mais relativo, por conta da democratização e avanço da tecnologia e dos meios de comunicação. O termo carrega esse cunho pejorativo justamente por conta do mito original da supremacia do colonizador. Ao longo da História do Brasil, a miscigenação foi vista como desvantajosa e atribuída como causa de males como sífilis, desnutrição, alcoolismo, entre outros. No entanto, essa ideologia também é fruto do discurso de superioridade do colonizador, ainda fortemente presente no imaginário popular, sobretudo nas regiões mais próximas às áreas indígenas, onde ainda há muita discriminação por parte dos próprios “caboclos” em relação aos índios.

Nesse universo caboclo, nasceram e se formaram os missionários do CIMI Leste. Com exceção de uma ex-missionária, todos os entrevistados são originários de regiões rurais próximas às áreas indígenas, no norte e nordeste de Minas Gerais e no sul da Bahia. Os missionários que entrevistamos apresentam histórias pessoais semelhantes entre si e

¹⁶ MARTINS, P. *Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC*, 2001.

semelhantes também às histórias de sertanejos em diversas regiões como estas no Brasil. São regiões marcadas pela pobreza e pela imensa desigualdade social e exploração dos menos favorecidos, que dividem a sociedade entre os “pobres da terra” e os “coronéis” que controlam as regiões de acordo com seus interesses econômicos e políticos. Além da pobreza e da indiferença da sociedade e do Estado diante das mazelas sociais, as secas constituem uma realidade presente, atuante nos dias de hoje, como no passado. Situações de negligência, incúria, violência, corrupção, manipulação e clientelismo imperam nessas regiões até hoje por conta da estrutura política montada ao longo dos séculos. São problemas que parecem inalterados ao longo da história. A cada seca, centenas de caboclos, assim como os indígenas, deixam seus locais de origem para procurar sub-empregos nas capitais ao sul, fazendo de cidades e roças fontes de mão-de-obra barata.

É nesse contexto que emerge a identidade de nossos sujeitos. E é também nesse contexto que a religiosidade sertaneja, vista até há pouco tempo como uma fuga passiva das dificuldades enfrentadas, associada a uma devoção sem finalidades de mudança, que um movimento mais engajado e uma vontade por mudança afloram a partir das décadas de 60 e 70. O catolicismo progressista, marcado pela Teologia da Libertação, chega a essas regiões com força, justamente por apresentar uma possibilidade de mudança. Como nos relata um entrevistado:

E nesse período eu participava aqui dos movimentos sociais, né, quer dizer, na verdade não existia o movimento, existiam rumores, não havia assim movimentos específicos, organizações específicas e também na verdade a participação da gente maior era na Igreja. Na comunidade eclesial, né?¹⁷

A Igreja católica aparece como umas das principais responsáveis por um sentimento de mudança incutido em alguns indivíduos, e também pelo advento de movimentos sociais e políticos pela mudança. Nessa época, final da década de 70, a Igreja da região da área indígena Maxakali apoiou a formação de sindicatos e partidos de esquerda em contraposição com o poder local historicamente fundado. Engajados na Igreja e nas lutas sociais, nossos atores fazem a opção pela mudança, e não pela estagnação na situação até então vigente, de pobreza e manutenção do sistema. A opção de todos é radical. Desde a entrada e a descoberta da militância na Pastoral da Juventude, pela maioria, e nos diversos

¹⁷ Entrevista n.12 (vide Anexo 03)

movimentos sociais e nas Comunidades Eclesiais de Base, a opção que eles fazem é de mudança, movida pelo descontentamento e pela inquietação frente aos problemas que não são dos outros, mas deles mesmos também. São problemas vividos por cada um ao longo da infância e da juventude:

- A própria história da gente, né, da minha família na região ela nos jogou nesse processo de questionamento ao próprio sistema.¹⁸
- E aí a gente foi crescendo vendo muito sofrimento, muita miséria e logo cedo. (...)essa questão da justiça, essa questão da igualdade.¹⁹

Não é só o conteúdo do discurso que aponta para essa escolha. O linguajar e as vestimentas também demonstram uma identificação comum com determinado modo de pensar. Expressões características de movimentos progressistas, como “sistema”, “opressão”, “engajamento”, “cidadania”, “militância”, “articulação” e a utopia de uma sociedade sem desigualdades, semelhante ao “Reino de Deus”, ou à “Terra Sem Males”, na cosmologia Guarani são encontradas em todos os discursos e mesmo nas mais descompromissadas conversas. As vestimentas também são iguais. Sandálias de couro, bolsas a tiracolo, camisetas com mensagens de luta e militância e um ar meio despojado caracterizam todos os missionários com os quais tivemos contato. Além do característico anel de tocum que representa o compromisso e a opção pelos pobres. Arriscaria dizer que o “estilo” é também o mesmo dos diversos militantes nos diversos movimentos sociais católicos caracterizados como progressistas.

História pessoal, discurso, linguagem, vestimentas, tudo remete à identificação com certo modo de pensar político, social e eclesial. Todos os nossos sujeitos são oriundos do mesmo *locus*, fizeram uma mesma opção de vida e se identificam com ela e assim como grupo coeso, independente da institucionalidade deste. Até mesmo os que saíram da instituição, e apesar das diferenças de opinião e postura que supostamente os levaram a sair comportam-se como os demais. Existe um sentimento de identidade altamente perceptível que vai além das paredes institucionais. E este sentimento reflete a olho nu a militância como fator de coesão e sentimento de pertença a este grupo.

¹⁸ Entrevista n.05 (vide Anexo 01)

¹⁹ Entrevista n.06 (vide Anexo 01)

Sua esperança é histórica e se realiza a partir da ação política, uma esperança militante, fruto de uma mística da ação, da práxis social e política. A identidade desse grupo, assim como a memória, elabora-se em sujeitos socialmente situados. Identificar-se com as bandeiras do CIMI é identificar-se com a ação política. As bandeiras contêm toda a dimensão simbólica da identidade do grupo, que é a militância. Para os missionários, o mundo novo não será construído de qualquer forma, mas coletivamente, através do grupo e das bandeiras. É o objeto de sentido do grupo, a própria militância política, que recebe, inclusive, uma determinação belicosa: luta. Dentro da estratégia da militância, a união e as alianças são fundamentais para a mudança do sistema e a conquista dos direitos dos mais pobres. E é essa superação do sistema que poderia dar início ao Reino de Deus já na história. Nesse sentido, a atividade de militância é uma co-participação do cristão na construção do reino de Deus. É uma forma privilegiada de inserção nos mistérios salvíficos, e, para os militantes, a política possui uma dimensão que eles chamam de mística²⁰:

O êxodo bíblico nos mostra a construção do homem por ele mesmo na luta política histórica. Torna-se assim, o modelo de uma salvação não individual e privada, mas comunitária e política, na qual o que está em jogo não é a alma do indivíduo enquanto tal, mas a redenção e a libertação de todo um povo escravizado. O pobre, nessa perspectiva, não é mais objeto de piedade ou de caridade, mas, como os escravos hebreus, o ator de sua própria libertação.²¹

O indivíduo encontra significado somente naquilo que é significativo para o grupo em que está inserido. Nessa relação, é o grupo social que dá o suporte para a construção da identidade do indivíduo, e dessa forma essa construção se mostra capaz de resistir enquanto identidade de grupo e identidade individual.

No início de nossa pesquisa, imaginávamos que somente encontrar esse fator de coesão no grupo seria suficiente para definir toda a sua identidade. No entanto, no decorrer dos contatos que fomos realizando com os missionários, percebemos um fator “a mais” na sua formação identitária. Um outro elo que também era responsável pelas escolhas e pela manutenção do grupo do qual os missionários faziam parte. Como dissemos anteriormente,

²⁰ Acerca das formas místicas e sua relação com a práxis política, ver. VAZ, H. C. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, 2000. Nesse livro o Padre Vaz apresenta mística e política como os dois pólos principais a respeito da experiência humana. Para ele, seriam as duas formas mais sublimes de realização do homem: a primeira como abertura ao Absoluto e a segunda como abertura ao outro.

²¹ MARTINS, S. M. *Processos religiosos e articulação de forças no MST*, 2004. p. 54.

a ocupação do entre-lugar passou a ser encarado como um forte fator de identidade dos nossos atores.

Antes de entendermos melhor esse “pensamento mestiço” dos missionários, recuaremos uma pequena análise histórica da colonização da região onde hoje atua o CIMI Leste, para que possamos entender melhor as origens desse entre-lugar ocupado por eles.

A região próxima a Porto Seguro, como sabemos, foi uma das primeiras a serem colonizadas no Brasil. Os indígenas localizados na Bahia e assistidos pelo CIMI são os que possuem contato com o colonizador há mais tempo, cerca de 500 anos, tendo conhecido ao longo desses séculos um contato cultural intenso, ainda que pautado pela violência. Já as regiões norte e nordeste de Minas, que estamos denominando aqui de sertões mineiros, conheceu uma colonização pouco mais tardia, mas não menos conflituosa.

A primeira incursão de caráter colonizador no norte de Minas foi liderada por Francisco Bruzza de Spinosa, entre 1553 e 1554. A expedição foi organizada pelo governador Tomé de Souza, motivado pelas notícias da existência de riquezas como pedras e metais preciosos nos sertões. Partindo de Porto Seguro, a expedição percorreu várzeas e bacias do rio Jequitinhonha e do rio Pardo, andou pela serra do Espinhaço e passou pelo rio São Francisco. A expedição não alcançou riqueza alguma. Serviu apenas para coletar mais informações sobre o sertão e sobre as prováveis riquezas existentes, além de inaugurar uma série de buscas incansáveis pelas supostas minas sertanejas.

A chegada de portugueses em áreas ocupadas pelos indígenas foi resultado das demandas do processo de colonização. As constantes investidas das frentes de expansão e de ocupação forçaram os povos nativos a se deslocar na tentativa de garantir sua sobrevivência. Sabemos, entretanto, que os confrontos foram freqüentes, intensificados pela livre apropriação de terra pelos colonos, fundando localidades e vilas mediante a submissão dos indígenas, através de escravidão, expulsão e morte. As entradas atendiam diretamente aos interesses da coroa portuguesa, pois visavam, ao mesmo tempo, a busca por metais e pedras preciosas, o combate de grupos indígenas e a condução do gado para o interior. Em decorrência da conquista e da ocupação do interior, ocorreu a expropriação das terras dos nativos.

Na região norte do estado de Minas, próxima aos rios Pardo e Preto, foi doada pela coroa portuguesa uma sesmaria ao tenente-general Matias Cardoso de Almeida e outros companheiros de lutas como recompensa pelos seus trabalhos no combate ao quilombo de Palmares. Entre os companheiros estava o bandeirante Antônio Luís dos Passos, que estabeleceu sua morada às margens do rio Pardo em 1698. Ele percorreu o território em busca de riquezas minerais, que já haviam sido confirmadas por expedições anteriores. A partir daí, outras pessoas vieram ocupar a área, fixando-se e gerando atividades como extração mineral, criação de animais e agricultura. Assim estabeleciam-se as primeiras vilas e arraiais no sertão mineiro, já no início do século XVIII. O aumento do número de moradores veio com a descoberta dos ribeirões auríferos das minas novas, em 1727, e com a abertura da estrada de Minas Novas até a Bahia.

É importante ter uma compreensão de que esse processo de povoamento foi promovido por frentes de colonos baianos e paulistas, uns vindos do norte outros do sul, tendo permanecido e ocupado esta região. Era visível a intenção do governo em levar a pecuária para o interior quando, em 1701, proibiu-a a menos de dez léguas da costa atlântica, uma vez que o solo massapê do recôncavo estava destinado à produção açucareira. Efetivamente, o estabelecimento inicial do interior ocorreu a partir da pecuária. A pecuária acabou assumindo um caráter secundário à produção açucareira e foi empurrada para longe dos núcleos urbanos litorâneos. Assim, inúmeras fazendas de gado foram se formando e se estabelecendo ao longo dos sertões. As atividades econômicas desenvolvidas nos sítios e nas fazendas foram fundamentais no processo de ocupação e de povoamento do norte mineiro, desenvolvendo uma economia baseada na agricultura e na criação de bovinos, que dava conta de demandas como o abastecimento alimentar, a atividade artesanal pelo couro e ainda a força motora do animal.

No início do século XIX, esse território, que há pouco era ocupado exclusivamente por nativos, possuía uma significativa população de colonos que se ocupava predominantemente das atividades de criação de animais e de agricultura, sempre secundárias às frentes econômicas nacionais.

Apesar da grande diversidade cultural e de povos nos sertões, as culturas foram generalizadas pelos contemporâneos, como o índio genérico ou mesmo como grupos:

“botocudo”, “tapuia”, entre outros. As designações impuseram uma unidade cultural que não existiu, camuflando suas identidades próprias e promovendo um processo de desconstrução de suas sociedades. Já no final do século XIX, esses índios podiam ser encontrados às margens dos principais rios, em aldeamentos. Por meio dos aldeamentos, os colonos recorreram à exploração do trabalho indígena, com interesse de submeter e controlar a mão-de-obra associado a ações de violência, resultando na redução de grupos e, por vezes, na dizimação de tribos. A política ali, como no resto do país era: exterminar os “bravos” e integrar os “mansos”. Em 1837, a província mineira avaliava as atuações nos sertões: a população aumentaria consideravelmente caso fosse possível “arrancar das matas e trazer à civilização as hordas selvagens que por elas andavam errantes”.²²

Para além da questão civilizatória, essas evidências revelam o interesse de autoridades em submeter, controlar e explorar a mão-de-obra indígena. As relações entre colonos e nativos eram intensas, e no contato cultural os conflitos igualmente intensos. Mas é um erro entender que a cultura dominante simplesmente subjugou a cultura dominada. Houve, de ambas as partes, adaptação e reestruturação.

Como já vimos anteriormente, em um contexto de contato, as culturas envolvidas vão se acomodando às novas formas, e não foi diferente no caso colonial. Ainda que um grupo tenha aparentemente prevalecido, o universo da colônia deve ser compreendido como um todo dinâmico onde os diferentes grupos sociais influíram uns sobre os outros. E é este dinamismo o responsável por gerar as mestiçagens e os hibridismos, através da coexistência de heranças diversas.

Aqui, situamos não só os indígenas enquanto grupo identitário afetado pelo contato cultural, mas os colonos como igualmente indigenizados pelas trocas. A ironia expressa pelo hibridismo aparece bem nessa relação. Enquanto para esses colonos dos sertões, os indígenas “civilizados” são denominados “caboclos”, para os colonos que permaneceram nos centros urbanos, ou menos distantes da matriz cultural européia, esses colonos sertanejos é que são os caboclos.

Se fosse possível visualizar uma “escala de mestiçagens”, sendo que em uma ponta estariam os indígenas e na outra os colonizadores, aqueles mais próximos dos

²² DUARTE, R. H. *Noites circenses*, 1995. p. 76.

indígenas e com maior contato com suas culturas, e, assim, mais envolvidos nas mestiçagens do contato cultural, seriam esses caboclos. Ainda irônico é o fato de que, nas regiões de maior proximidade com aldeias indígenas, a discriminação social e cultural contra esses se faz mais latente. São taxados pelos sertanejos de preguiçosos, atrasados, selvagens, assim como um cidadão dos centros urbanos comumente poderia taxar esses mesmos sertanejos, provenientes de regiões rurais.

Sabemos que, em nossa sociedade capitalista ocidental, o rural é visto como atraso e o urbano como progresso, e assim os indígenas estariam como os mais rurais, os mais atrasados, enquanto o ocidente como o mais adiantado, o mais urbano. E apesar de enxergarem os indígenas assim, se fôssemos considerar essa escala criada por uma visão preconceituosa e discriminatória das mestiçagens, esses caboclos estariam no segundo lugar entre os mais atrasados.

Mas nossa análise os quer considerar como os principais atores, pertencentes a um local de destaque na pós-modernidade: o entre-lugar. Com uma única exceção entre os nossos entrevistados, todos são provenientes desses locais, onde o contato cultural é intenso e manifesto por meio dos hibridismos. Essa exceção, no entanto, formada em um contexto de inversão dos valores da sociedade ocidental onde, ao contrário do ideal onde se supervaloriza o urbano, as formas de vida simples e rurais são mais valorizadas enquanto reflexo do Reino de Deus, acaba por não atrapalhar nossa análise, pois renega o ideário do senso comum ocidental. Assim considerando, podemos dizer que todos os nossos atores possuem essa visão inversa dos valores, tendo sido adquirida ao longo da sua formação enquanto militantes católicos.

Ao contrário do que se poderia imaginar até por conta da história da missão, aliando-se a uma instituição essencialmente européia e ocidental (a Igreja Católica), esses missionários invertem tanto a visão tradicional de seu meio, quanto de sua instituição, para valorizar agora os mais rurais, os mais naturais como detentores da esperança por um mundo melhor.

É interessante pensar que, em se tratando de uma inversão numa escala imaginária de valoração, essa militância em favor do natural e do “selvagem” não poderia partir de outro meio que não fosse este, uma vez que é aquele que privilegiadamente compartilha dos

dois mundos em questão. Como já citamos, na própria fala dos atores é possível perceber essa relação entre sua origem (mestiça) e sua opção de lutar pelos ideais que se acreditam indígenas. Nos debruçaremos mais detalhadamente sobre este “pensamento mestiço” dos missionários e nas mediações promovidas neste encontro.

5.2 - Mediações culturais: Indivíduos e mestiçagens.

Sem a noção de que a chegada dos europeus causou turbulência, desordem e caos, não é possível compreender a evolução da colonização e as misturas provocadas pela conquista. Foi a partir deste caos que surgiu aquilo que Serge Gruzinski chamou de “zonas estranhas”, locais onde a improvisação venceu a norma e o costume, onde os vínculos que ligaram os espanhóis e as populações ameríndias foram profundamente marcados por indeterminações, precariedades e improvisações. É preciso entender que desde o início dessa relação havia um déficit constante nas trocas que se estabeleciam, visto que se relacionavam fragmentos e estilhaços da Europa, da América e da África. Além do impacto da conquista, Gruzinski destaca também um outro processo fundamental na formação das mestiçagens na América Espanhola: a ocidentalização. Ela foi a responsável por transferir para o novo continente os imaginários e as instituições do Velho Mundo, incluindo aí a cristianização como uma das principais, liderada pela missão.²³

Para evitar serem assimilados ou absorvidos, os nativos tiveram que aprender a “sobreviver a uma cultura de desaparecimento”, adotando estratégias para tirar partido de mutações, evitando a europeização pura e simples. A partir dessa análise, é possível descartar a idéia da marginalidade que apenas consolida o centro, assim como escapar às ilusões do local, percebido de forma ideal como um porto seguro que teria conservado uma antiga “pureza”.²⁴

A partir do conceito de mestiçagem de Gruzinski, ao contrário da simples substituição dos costumes nativos, o “encontro” estabelecido é responsável pela eclosão de novas formações sociais e culturais, com características de ambos os lados. Percebendo a cultura como dinâmica e flexível, fruto da interação entre tradições e experiências é

²³ GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*, 2001. p. 94.

²⁴ GRUZINSKI, S. *O Pensamento Mestiço*, 2001. p. 318.

possível compreender a mudança “não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos do seu dinamismo, mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade e violência”²⁵. Ao longo da história de contato, nem indígenas nem missionários puderam escapar dessa eclosão.

Citando Sahlins, poderíamos até nos arriscarmos a falar de “transformação estrutural”, pois é a modificação de alguns sentidos que transforma a relação de posição entre as categorias culturais, possibilitando uma mudança sistêmica.²⁶ A cultura é alterada historicamente na ação na medida em que os indivíduos repensam seus esquemas convencionais. Nessa relação, a mediação promovida pela ação missionária é a principal responsável pela articulação dos distintos códigos culturais em contato. Estudos recentes denominados como “Nova História Indígena” apontam para essa transformação estrutural já nos aldeamentos da Colônia, onde as tradições e culturas nativas foram sendo construídas e reconstruídas continuamente, num processo de mediação entre indígenas e missionários.²⁷

Ao longo da história da missão, independente da metodologia ou pedagogia utilizadas, o missionário esteve sempre nesse local de intercessão entre ocidente e nativos, entre Igreja e culturas, entre os dois pólos dessa relação de já mais de 500 anos. Sua identidade mestiça é cunhada historicamente. O missionário é um ser híbrido por estar em meio caminho. Não é nem o colonizador nem o nativo. É sim o caboclo, o sertanejo, e carrega consigo uma bagagem identitária de tal teor de mestiçagem que somente este indivíduo habitante do entre-lugar poderia possuir igual. Mas ele é mais uma vez híbrido por sua opção de vida. Independente de sua concepção de Igreja ou de cristianismo, sua opção é representar essa Igreja em meio aos indígenas, é fazer o “meio de campo” entre duas instâncias naturalmente diferentes e historicamente antagônicas. Mais uma vez, ele ocupa o entre-lugar.

Ao longo das pesquisas, fomos percebendo que não há como falar da identidade missionária sem falar do entre-lugar. As próprias dificuldades ao buscar definir uma auto-

²⁵ ALMEIDA, M. R. C. *Metamorfoses Indígenas*, 2003. p. 33.

²⁶ SAHLINS, M. *Ilhas de História*, 2003. p. 7.

²⁷ O termo “Nova História Indígena” e suas caracterizações foram trabalhados no artigo “Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios”, de John Monteiro em NOVAES, A. *A outra margem do Ocidente*, 1999.

compreensão de identidade, ora institucional e ora individual, apontaram para isso. Tendo em vista esta posição do missionário, é possível definir e posicionar três discursos diferentes que poderiam apontar para uma identidade missionária e sua relação com as culturas indígenas.

O primeiro deles é o discurso institucional mais teológico. Este discurso, aponta para questões mais teóricas na lida com as culturas indígenas, como a inculturação da fé, como vimos, que seria a tentativa de levar o evangelho às culturas sem interferir em sua essência. Junto com o discurso da inculturação, entram as inúmeras discussões sobre as dificuldades quando se trata das particularidades culturais contrapostas a uma pretensa universalidade da mensagem do evangelho. Toda essa discussão teórica e teológica, entretanto, não chega à prática missionária. Apesar de serem formados também teologicamente nos cursos de preparação básica, os missionários possuem uma vaga idéia de que a inculturação seja simplesmente a não interferência. Para o missionário, não falar da religião cristã e valorizar as religiões indígenas é praticar a inculturação. Distantes da gigantesca discussão teórica sobre esse tema, o que chega aos missionários na prática é a idéia de que a partir das culturas indígenas seria possível construir ou alcançar a utopia do Reino de Deus.

O segundo discurso, também institucional, mas de caráter mais prático, parece minimizar todo o arcabouço teórico construído para justificar uma nova maneira de intervir junto aos indígenas, ou uma nova prática missionária, e apresenta as metodologias que esta prática deve possuir. É o discurso das bandeiras do CIMI. Este é, com certeza, o discurso mais forte e que mais representa a instituição como um todo para a sociedade. Enquanto o primeiro é utilizado em meios acadêmicos e dentro da própria Igreja, o segundo discurso é utilizado para estampar e divulgar o posicionamento e as ações do CIMI para a sociedade em geral. Nesse discurso, valoriza-se a prática do CIMI através de suas ações principais e de seus objetivos junto aos povos indígenas, que seriam a luta pela terra, pela saúde, educação, e ainda, pelo protagonismo indígena, como já expusemos anteriormente. É com esse discurso que o CIMI aparece na mídia e é reconhecido pelo senso comum.

O terceiro discurso, talvez imperceptível fora de uma análise de identidades, é o discurso próprio dos missionários sobre a instituição e, sobretudo, sobre sua própria prática

missionária. É através desse último discurso que é possível perceber as fissuras existentes e a distância entre os dois discursos institucionais e a prática missionária em si. E é também a partir desse discurso que se torna possível perceber e apontar as mediações existentes na atuação missionária, através das teorias sugeridas pelos dois primeiros discursos, mas colocadas em práticas de modo peculiar. É sobre esse discurso que nos debruçamos de maneira especial nessa análise sobre as identidades, uma vez que, apesar de ser o menos perceptível, é o mais genuíno representante do entre-lugar dos missionários.

Até poucas décadas atrás, o estudo antropológico do pensamento simbólico era direcionado somente aos indígenas. Cabia aos historiadores estudar o pensamento dos conquistadores, bem como a teologia empregada pelos missionários. No entanto, movimentos recentes dentro da própria antropologia recuperaram também as cosmologias ocidentais como objetos legítimos de estudo. O missionário possui um discurso específico, separado dos discursos institucionais e deve ser analisado simbolicamente, bem como também o pensamento “selvagem” necessita de uma análise histórica. É impossível reconhecer cada um desses discursos sem a consciência de que as análises do institucional e do individual devam se complementar. Assim, analisamos esses três discursos e suas aplicações diretas na prática missionária e nas escolhas individuais, não deixando de lado a análise das relações em região de fronteira cultural.

Está claro que a intenção de organizar e sincronizar as vozes dos povos indígenas partiu do próprio conselho, uma vez que as primeiras assembleias indígenas foram convocadas pelo CIMI. O próprio CIMI reconhece que foi a partir desses primeiros encontros que diferentes povos, de diferentes culturas que nunca haviam se encontrado, passaram a possuir uma consciência comum sobre as causas de seu sofrimento e a partir daí fizeram ouvir suas vozes.²⁸

No entanto, o despontar de uma liderança indígena que ganhe espaço na mídia e na sociedade, mas que não tenha relação com o CIMI ou que não comungue com os propósitos que o Conselho acredita ser os interesses dos próprios indígenas, não é bem visto aos olhos do CIMI, que considera como “estrelismo” de lideranças, como ocorreu muito na década de 80, com figuras como o cacique Juruna, Ailton Krenak, Marcos Terena e Daniel

²⁸ SUESS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

Munduruku. Afora as lideranças tradicionais, somente as formadas pelo CIMI ou dentro do CIMI são consideradas legítimas, pois representam aqueles interesses que o CIMI acredita serem os principais interesses indígenas. Esta distância entre o discurso em favor do protagonismo e a prática, que toma como base o índio hipergenérico, é visível, inclusive, no desabafo de uma dessas lideranças, Daniel Cabixi, por ocasião do Seminário Bases para uma nova política indigenista, promovido pelo Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento, do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro:

Outra coisa que eu queria falar é sobre a questão da relação das sociedades indígenas com as ONGs ambientalistas, as ONGs indigenistas e o indigenismo missionário como um todo. Pela nossa situação no estado de Mato Grosso, percebemos que estas ONGs ambientalistas ou indigenistas, em determinadas circunstâncias são aliadas e em outras parece que elas querem tomar as rédeas do movimento indígena ou falar pelos índios, ou impor seus princípios. Isto fica claro em algumas circunstâncias muito bem definidas e a gente chega a questionar até que ponto são nossos aliados ou até que ponto são os novos colonizadores que estão chegando, se sobrepondo à colonização oficial, que é representada pela FUNAI.²⁹

Marcos Terena, nesta mesma mesa de debates, relembra a criação dos primeiros movimentos indígenas e a participação do CIMI nesse primeiro impulso, ainda que marginalmente, por não reconhecer as assembléias do CIMI como legitimamente indígenas:

Convivo com várias matizes da questão indígena desde a época em que fundamos a União das Nações Indígenas. Nós começamos a fazer isto da maneira mais simples, mais inocente possível, através do time de futebol. A União das Nações Indígenas era uma equipe de futebol formada por 15 estudantes. Naquele tempo, não tinha movimento indígena no Brasil, tinha as assembléias do CIMI, que eram assembléias marginais, não se podia fazer reunião de índio, a polícia federal ia lá, etc. De uma maneira inocente, então, nós fomos precursores do primeiro movimento indígena no Brasil e acredito inclusive que ele foi o ponto de partida da liberdade do país em relação à ditadura, porque o jornalista não podia falar, mas podia falar traduzir nas linhas de jornais a nossa linha de pensamento.

Para o CIMI, no entanto, essas assembléias são consideradas como legitimamente indígenas, apesar da mediação do órgão:

O primeiro intento de sincronizar as múltiplas vozes indígenas e de organizar sua causa, em âmbito nacional, foram as assembléias indígenas, inicialmente convocadas pelo CIMI. A Missão Anchieta, em Diamantino (MT), foi o palco da primeira dessas assembléias de líderes indígenas(...) A segunda assembléia,

²⁹ A transcrição das mesas deste seminário encontra-se disponível em <http://www.laced.mn.ufjf.br/seminarios_01_mesa4.htm>

convocada pelos próprios índios, reuniu 33 líderes, representando 13 diferentes nações indígenas. (...) Entre as reivindicações básicas do encontro, constam a demarcação das terras, a valorização, a união entre os diferentes povos indígenas e a participação nas decisões da política indigenista do governo. (...) Com essas assembleias indígenas, índios de diferentes povos, 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 sua voz diante da sociedade nacional.³⁰

Nesse discurso, é possível perceber a carga política presente e a interpretação socialista da sociedade sendo tomada como interpretação dos próprios índios, já em um primeiro momento de diálogo e troca de experiências entre as tribos. Para Suess, os povos indígenas emergem na nossa sociedade como o Terceiro Sujeito, ao lado da burguesia e da classe operária e camponesa, que seriam, respectivamente, o Primeiro e o Segundo Sujeito. Esse Terceiro Sujeito não representa uma alternativa à modernidade, mas seu resgate e complementação. “Os povos indígenas não são anti, extra ou pré-modernos, mas representam a cobrança das promessas da modernidade: a autonomia, a autodeterminação, a subjetividade, o direito a visões do mundo diferentes e o reconhecimento dos direitos humanos universais”.³¹ No entanto, a relação que enxergamos entre povos indígenas e missionários é uma relação de indentidades calcada pelas tensões da modernidade. Participando da mesma mesa de debates que as lideranças indígenas, Pierre Sanchis destaca uma dessas tensões no decorrer da história do Brasil:

Tenho a impressão de que, na história intelectual do Brasil e na história da consciência da identidade brasileira, dois temas vão constantemente se entrelaçar, em certa tensão. Tensão ente o aspecto de unidade, quem tem diversos nomes: fusão, mulatismo, sincretismo, e o seu contrário, a afirmação das diferenças dentro dessa unidade.

Bem próximo à linha de pensamento que define o missionário como um ser híbrido, Sanchis defende que o Brasil possui uma matriz cultural específica incorporada nas tradições religiosas, que é sua característica própria de articular identidades, girando em torno da idéia de uma “sociogênese” do Brasil. A própria formação da sociedade estabeleceu condições históricas e criou hábitos psicossociais de porosidade das identidades.

³⁰ SUESS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

³¹ SUESS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

Para Sanchis, a religião diz respeito à política se considerarmos política não o “organismo” do espaço público, mas o gerenciamento das maneiras, dos modos e jeitos que os homens encontram para viver juntos. Dessa maneira, a utopia da comunidade, do socialismo, diz respeito diretamente à religião. Assim trabalha a teologia da libertação, que alia como nenhuma outra religião e política, no sentido da justiça da classe mais pobre, mas não deixando de lado o sentido de comunidade.

O projeto aparentemente utópico da religião como justiça para todos também esbarra na mesma tensão: unir e reavivar as diferenças. Trata-se de querer construir uma totalidade tentando escapar da lógica da hegemonia. Assim funciona a busca pelo protagonismo indígena. As organizações indígenas parecem querer resgatar as culturas através de um método que nega essas culturas, por agrupar as diferenças em um todo.

O próprio teólogo indaga se o discurso teológico da inculturação não seria “um tipo de recuperação, de querer projetar sobre os outros valores que não são deles e que, deixada sua própria autonomia, talvez não reconhecessem como deles?”.³² É a romantização do índio e da sociedade indígena como socialista, comum, como vimos. No entanto, há ainda um processo, dentro da matriz brasileira, de porosidades, que permite, provavelmente, aproximações muito maiores, um “campo comum” muito mais “real”. Mas ainda assim é difícil identificar até onde vai a constatação de um campo comum, comandada pela prática missionária, ou até onde iria certa recuperação pastoral, guiada pelo discurso teológico.

O que chamamos de entre-lugar é o que Sanchis chamaria de “dupla pertença programada, estratégica, dos militantes cristãos, que, estrategicamente, para criar sua identidade, negra ou indígena pertence, ritualmente e de convicção, a dois mundos religiosos, a dois absolutos ao mesmo tempo”.³³

É uma identidade que não passa por um projeto, apesar de conhecer um amplo discurso em seu entorno, mas configura-se uma re-emergência à superfície, de uma identidade passada, abafada. Para Sanchis, a aproximação dos militantes com o candomblé não é tanto no sentido de um projeto global, geral, mas de uma aproximação com as raízes

³² SANCHIS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

³³ SANCHIS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

que lhes foram cortadas, uma vez que eles foram privados, frustrados na comunicação com suas raízes, encontradas no candomblé. “É uma certa volta ao ninho ancestral, à matriz ancestral”.³⁴ Assim também ocorre com os missionários em meio aos indígenas: um retorno àquela matriz ao mesmo tempo tão próxima, mas tão distante por ter sido negada por tanto tempo.

A sociedade brasileira em geral convive com marcas da cultura indígena que, independentemente de nossa origem étnica, assimilamos e vivemos. Esses nossos atores, ainda mais próximos culturalmente dessa matriz, assimilaram e a vivem com maior intensidade. No entanto, ela foi, por outros e por eles mesmos, rejeitada e negada, a ponto de seus representantes diretos serem vistos sob óticas preconceituosas e discriminados de uma maneira generalizada e generalizante. A possibilidade de participar e conviver dentro de um grupo cultural que expressa a presença de uma “indianidade” através da valorização dessas culturas e defesa da vida e sobrevivência desses povos pode interferir, depois de séculos de negação, de maneira positiva na afirmação da identidade destes sujeitos enquanto mestiços. A valorização da matriz cultural indígena e sua importância é uma constante nos discursos dos missionários.

A negação da matriz, de raízes históricas, como já desenvolvemos, é ainda mais presente nas áreas próximas das comunidades indígenas. Um exemplo bastante ilustrativo que vivenciamos em campo foi a comemoração do “Dia do Índio” da escola municipal de Batinga, no Estado da Bahia, município mais próxima à área do Pradinho, nas TIs Maxakali. Uma pequena turma de crianças desfilava paramentada com penas coloridas, pintura no rosto e entoando um “uh-uh-uh” que nada fazia lembrar a cultura maxakali, ali tão próxima. Do outro lado das TIs, no entanto, os missionários da Equipe Maxakali, na época, levaram os próprios índios para falarem aos alunos das escolas públicas de Santa Helena de Minas e promoveram, em parceria com as escolas, oficinas com os alunos, que trabalharam a cultura Maxakali e a necessidade de valorização desta na região.

Sanchis defende que o Brasil possui uma matriz cultural específica incorporada nas tradições religiosas, que é sua característica própria de articular identidades, girando em torno da idéia de uma “sociogênese” do Brasil. A própria formação da sociedade

³⁴ SANCHIS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

estabeleceu condições históricas e criou hábitos psicossociais de porosidade das identidades.

As identidades porosas, no entanto, não são fruto de uma democracia racial, cultural, ou uma cordialidade entre culturas. Ao contrário, em uma macroestrutura histórica marcada por violência e pela negação do outro, foi no cotidiano da vivência deste processo que abriram-se os espaços de porosidade. Com base em uma descrição de viajante inglês da relação entre a senhora e a escrava, Sanchis procura analisar as relações tecidas ao longo dos séculos de contato cultural:

Nunca pude entrar atrás da sala, mas uma vez consegui, e vi, então, da sala interna, a senhora, dona, vestida mais ou menos como uma escrava africana, com o ombro descoberto, um vestido assim, meio jogado e velho, sentada, fazendo renda ao lado da sua escrava, que debulhava milho, o que sugere que as duas passavam o dia conversando. Não que se trate de cordialidade, pelo contrário, mas no cotidiano as identidades foram formando essa porosidade, se contaminando mutuamente.³⁵

Assim também nas outras vivências cotidianas. Juntavam-se portugueses, escravos e índios amansados para “caçar índio”. No entanto, durante os meses que se embrenhavam pelo mato, não passavam o tempo todo caçando, mas construindo, através da convivência cotidiana, ainda que dentro de um processo de violência, essa porosidade.

É importante notarmos nas falas dos missionários o que entendem, ou o que conseguem expor sobre os discursos institucionais, e perceber que eles apresentam sua prática como uma não-intervenção dogmática, ao mesmo tempo em que sua intervenção religiosa aparece mais em escala política. Enquanto no passado a imposição de uma religião era vista como extremamente necessária para a salvação das almas indígenas, hoje ela é vista com maus olhos até mesmo por algumas agências missionárias. No entanto, a posição política dos missionários parece hoje fazer parte de um discurso semelhante, que sem essa intervenção a sobrevivência física dos povos indígenas estaria comprometida. O desafio de viver uma cultura vivendo a fé cristã continua como um impasse para os missionários, pois eles vivem a fé cristã à sua maneira, mas não partilham de outra cultura. Ao mesmo tempo em que, buscando olhar a outra cultura, enxergam através de espelhos os traços do evangelho como eles o entendem, que é através de uma leitura política.

³⁵ apud: SANCHIS, P. *Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania*, 1997.

É certo que os teólogos ressaltam que a nova missão deve também participar das lutas dos povos, acolhendo-os em suas dificuldades e solidarizando-se em seus problemas e abraçando sua causa. Para conhecer as lutas e as dificuldades de um povo, no entanto, é necessário entranhar-se em sua história. Mesmo que estejam visíveis seus problemas principais, como a luta pela terra e pelo respeito às diferenças, é necessário que o missionário esteja vivendo aquele problema junto com o índio, pois é essa a proposta principal. Não é dar assessoria aos indígenas de como eles podem solucionar certas dificuldades ou mesmo apóia-los na luta, mas conviver com eles, conhecer suas reais dificuldades, e, acima de tudo, viver aquelas dificuldades.

Mais dificuldades surgem ao tentar conciliar o trabalho dentro da aldeia com o trabalho institucional do CIMI, e se agravam na medida em que a preocupação em não intervir inibe o próprio missionário no convívio dentro do universo indígena: “Era uma maneira de não interferir na vida Maxakali, né, não interferir no cotidiano Maxakali. Porque eles têm toda uma vida própria, eles vão pra roça, eles não têm hora pras coisas”.³⁶ O mal-estar de que fala o teólogo Suess atravessa seus limites e se instaura no medo da intervenção e na ingenuidade do não conhecimento do outro. “O trabalho do CIMI é isso, é você se sentir ser sinal dessa presença desse Deus que a gente tanto fala.”³⁷ Para o missionário engajado do CIMI, ser sinal de Deus é estar participando das lutas diárias da sociedade. Mas a sociedade que ele conhece não é a mesma em que vive o indígena e, assim, antes de conhecer a realidade distinta, ele já acredita que ambos carreguem as mesmas lutas.

Relacionar a luta dos povos indígenas com as lutas sociais enfrentadas por outros segmentos marginalizados da sociedade é, como vimos, uma herança que o CIMI recebeu de sua formação no seio das Comunidades Eclesiais de Base, e, ainda mais profundamente, que a própria Teologia da Encarnação recebeu das correntes sociais da Teologia da Libertação. Analisando pormenorizadamente a formação que os missionários tiveram no decorrer de sua história de vida dentro de movimentos da Igreja Católica, percebemos

³⁶ Entrevista n.12 (vide Anexo 03)

³⁷ Entrevista n.10 (vide Anexo 03)

também que essa influência existe não somente nos discursos institucionais, mas também, e talvez principalmente, em cada missionário comprometido com o órgão.

Por isso o sentimento de missão, ou o entendimento da missão desses missionários se aproxima ao conceito do discurso teológico, que a entende em um sentido universal, global e totalizante, não se destinando somente à alma, mas ao ser humano como um todo religioso, social, cultural e político que ele é. No entanto, é na prática que os discursos se afastam, por faltar justamente a compreensão do cultural e do religioso do outro a fim de buscar alcançar sua instância política/material. O missionário vai ao trabalho de campo com os objetivos e as causas de luta daquele grupo pré-determinadas, ainda que as leve para serem discutidas na comunidade, pois as diretrizes no discurso do CIMI apontam a questão da terra como primordial. Por exemplo, antes que seja realizado um diagnóstico com o povo, a questão da terra já vem como prioridade para qualquer diagnóstico. E é a questão da terra que une a luta dos povos indígenas às outras lutas dos outros setores sociais. Não obstante, é na prática cotidiana que outras mediações vão sendo travadas.

O discurso dos missionários mostra a pretensão de, respeitando as particularidades culturais de cada povo, colocar em vigência os projetos que assegurem seus direitos básicos. O problema é que, para respeitar essas particularidades, a primeira necessidade que se impõe é a de conhecer as particularidades. Em trabalho de Mestrado, nos deparamos com essa questão bastante latente, uma vez que os agentes da então Equipe Maxakali procuravam colocar em prática as lutas sugeridas pelo CIMI sem ao menos conhecer a língua do povo. Não é possível que haja um diálogo em que se vise o respeito à diferença do outro se este diálogo já impõe o código de linguagem do agente. No entanto, para esses agentes, o desconhecimento da língua não parecia ser tão importante assim para a missão: “Primeiramente estar diante desse povo numa postura de muito respeito, de muita escuta, e de diálogo. Um diálogo que não precisa ser na língua Maxakali, porque a gente ainda não domina, eu não domino”.³⁸ No decorrer deste trabalho nos deparamos com a questão de como seria possível ao missionário que nunca passou sequer uma semana no convívio direto com o povo em sua aldeia, onde suas expressões culturais são livremente vividas,

³⁸ Entrevista n.12 (vide Anexo 03)

entender que está realizando um trabalho que vai ao encontro das aspirações daquela comunidade.

A resposta está na hipergeneralização do indígena, que traz consigo a necessidade das alianças e da busca pelos mesmos objetivos, independente das culturas. Contando com uma formação católica que parte destes grupos participantes das novas afinidades e do novo sentido do cristianismo, como vimos, o missionário que ingressa no CIMI, antes mesmo de se sentir pressionado entre a necessidade do anúncio e a culpa pela imposição, como pensariam os teólogos da inculturação, traz consigo um novo conceito de ser católico. Neste conceito, ele entende que seu trabalho, de pertencimento no mundo e de engajamento histórico, deve ser realizado junto com os indígenas, tomando os direcionamentos das lutas de classes e da solidariedade comunitária, que acredita serem a expressão real do amor cristão. Assim, toda a teoria da inculturação, que pretende ser evangelho na vida de outra cultura, respeitando as diferenças e valorizando aquilo que seja a cultura do outro, se envolve com ideais próprios do missionário, e nessa mistura fica difícil perceber o que é realmente a necessidade do outro ou o que é dado como necessidade dele diante de sua história de opressão. A valorização da missão em um sentido mais político passa por cima da necessidade específica de cada cultura e as engloba todas em um mesmo local histórico – a saber, ocidental – onde elas estão oprimidas e necessitam ser valorizadas através de conquistas materiais, tais como suas terras ou seus direitos constitucionais.

As escolhas e opções do missionário são cercadas de mediações travadas desde sua infância até a prática atual com os indígenas, seja no CIMI, seja em outras entidades, como o caso dos missionários que decidiram se desvincular do Conselho. Habitante do entre-lugar, o missionário se identifica com uma nova visão de ser cristão e ao mesmo tempo se identifica com suas raízes culturais negadas ao longo de um processo de desvalorização e menosprezo das culturas indígenas, o que faz dele o elo principal entre as duas instâncias que tanto almeja ele mesmo unir: culturas indígenas e participação cristã. No entanto, a cultura indígena que ele enxerga, apesar de estar tão próxima dele, é romantizada pela sua posição irônica de superioridade, como analisaria Bhabha. Da mesma forma, o cristianismo que ele busca conciliar também é marcado pela sua posição, agora de inferioridade em relação ao colonizador, e se distancia de modo colossal da matriz católica européia,

apresentando-se enquanto engajamento político por melhorias de vida que, antes de pertencerem legalmente aos indígenas e, fazendo parte ou não de suas aspirações, pertencem a ele, missionário, também.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa pesquisa, pudemos conhecer um pouco melhor os discursos com os quais lidamos. No discurso do missionário, que foi com o qual nos propusemos a trabalhar mais profundamente em busca de uma identidade que norteasse esses indivíduos e os fizessem optar por um mesmo caminho, encontramos nuances que pertenciam ao discurso institucional e teológico em questão.

Não obstante o discurso institucional pelo protagonismo indígena, a categoria do índio hipergenérico aparece nas falas dos missionários na forma prática do estabelecimento de alianças:

- Nós, dentro do movimento sindical, a gente começou a estabelecer relações com índios e quilombolas exatamente pra tentar construir uma força política capaz de contrapor esse modelo de desenvolvimento.¹
- Uma das prioridades minhas ao entrar pro CIMI foi tá ajudando a fortalecer a organização das mulheres indígenas. Então é uma coisa que eu já gostava de fazer muito. Não mulheres indígenas especificamente, mas já tinha uma atuação anterior com o movimento de mulheres, então lá eu me achei!²

Também a despeito da bandeira do protagonismo, o “falar pelo outro” ecoa de modo significativo entre os missionários entrevistados. A percepção de que a metodologia do CIMI deve ser adotada pelos povos indígenas e de que tal adoção traz benefícios às comunidades é facilmente percebida nos discursos dos atores:

- É um povo que precisava de... naquele primeiro momento que eu cheguei tava precisando de um processo organizativo, tava precisando de se organizar, pra também... começar a estabelecer mais relações mais diretas e mais organizadas com os movimentos sociais. E o CIMI nos proporcionou a tá contribuindo diretamente no processo de organização, de formação desse povo. Então a gente... acabou que eles assumiram durante... no final da década de 90 um processo de recuperação do seu território. Então eles adotaram a chamada retomada como estratégia de luta.³

¹ Entrevista n.04 (vide Anexo 01)

² Entrevista n.01 (vide Anexo 01)

³ Entrevista n.04 (vide Anexo 01)

Assim, as outras bandeiras institucionais foram relatadas pelos missionários em suas entrevistas, tomadas, como vimos, ao seu modo, na lida prática com os povos indígenas.

Parafraçando os próprios missionários, em uma de suas máximas: “o caminho se faz caminhando”, foi ao longo do desenvolvimento deste trabalho que nos deparamos com questões que nos levaram a uma análise sequer imaginada na elaboração do problema que havíamos proposto: a formação da identidade missionária dentro do CIMI. Com essa nova categoria em mãos, levantamos uma questão que acabou se tornando uma de nossas principais: seria possível entender assim o missionário? Seria possível analisá-lo dentro do conceito de hibridismo?

Foi também ao longo do caminho das pesquisas que nos deparamos com diversas situações em que o vimos como um sujeito pós-moderno, ocupando os entre-lugares em suas diversas relações. A teoria de Bhabha que expusemos no último capítulo não procura simplesmente substituir a força de um discurso hegemônico por outro marginalizado. Muito além dos discursos, ela procura instaurar um processo “agonístico e antagonístico” onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso, agora híbrido e quiçá libertário.⁴

Entre discurso institucional e práticas cotidianas, entre o partido político e a opção religiosa, entre a busca por não intervir e a necessidade de intervenção imposta pelo próprio contato, entre a hipergeneralização dos indígenas e o conhecimento particular de cada cultura e, sobretudo, entre duas figuras arcaicas: o colonizador e o colonizado, assim desponta o missionário mediador.

Ele é capaz de retratar, através de sua identidade, ao mesmo tempo uma instituição e um indivíduo, sem que isso represente qualquer contradição. Entre os traços da instituição, destacamos a figura do índio hipergenérico, sempre presente nos discursos, ao lado das principais bandeiras assumidas não só pelo órgão, mas por cada missionário como lutas individuais, como razões de vida. A causa institucional é assumida de tal forma que, mesmo se afastando do órgão, permanece entranhada em suas vidas e em seus anseios maiores:

⁴ SOUZA, L.M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 113-133.

É essa... existe essa articulação porque a luta, ela é a mesma, né, por melhores condições de vida, embora, cada entidade tem a sua função específica. Eu costumo dizer que quem vem pros movimentos, igreja... e outros movimentos a gente não consegue permanecer se você não tiver uma identificação. Se você também não gostar, né? A gente muitas vezes doa a nossa vida, muitas vezes, deixa a família de lado em função da opção que a gente assume. Mas que é um trabalho muito gratificante, né? É... eu quando eu comecei eu jamais poderia imaginar que eu ia ficar tanto tempo. Entrei pra defender, pra contribuir na defesa de uma luta que era específica: a hora que ela se encerrar, vou voltar, tomar conta da minha vida de novo, né? Mas isso, outras lutas foram travadas nesse tempo e a gente foi se colocando a frente e hoje... eu não consigo mais me imaginar. Eu acho que mesmo com a saída do CIMI ou... a gente também não consegue parar, né... A gente, as entidades têm sido muito esses meios também pra gente colocar em prática a nossa contribuição pra construção desse novo projeto que a gente tanto sonha. Sem saber onde vamos chegar, se vamos alcançar ou não. Mas a gente vai colocando o tijolo e a gente vai ajudando a construir. Então... é... estar no CIMI hoje é por uma questão de identidade, me identificar não só com a luta indígena mas também com a luta dos pequenos produtores da região, né. Dos..., dos assentados, dos acampados. Uma região de muito latifúndio, de muita exclusão social. Mas que... é um trabalho gratificante, que vale a pena. Eu acho que fazendo isso eu não tô fazendo só pela comunidade que tá ali, mas também mostrando aos meus filhos que é possível... é necessário continuar lutando até... pra que a própria vida deles também no futuro não venha a ser tão... tão complicada como tá hoje no momento, né? Acho que é isso.

Retomando Mary Douglas, é esta escolha pessoal institucionalizada que traz para o indivíduo seu “sentido próprio”. São as disposições e motivações apresentadas por esta instituição, o CIMI, a cada indivíduo que os fazem encontrar ali o seu sentimento de sentido. Por isso, mesmo desligando-se da instituição, as mesmas disposições e motivações são retomadas, pois são elas que conferem sentido à realidade individual de cada um, tornando-as plausíveis, a despeito das contradições que em uma análise pormenorizada possam parecer tão evidentes.

Na busca por um sonhado e aclamado protagonismo indígena, a prática missionária termina por eliminá-lo uma vez que promove a agregação de todos em um só. Na busca pela não intervenção, tal prática apresenta um ideal político que deve ser seguido pelos indígenas em busca de uma nova realidade social, ou do advento do Reino de Deus. O fato é que: “sem pregações, batismos em massa, e buscando combater a desestruturação dos

aspectos simbólicos e culturais do povo, o missionário leva à aldeia aquilo em que acredita”.⁵

Mesmo havendo uma nova abordagem e a consciência que o caminho da imposição e da violência são inapropriados, o propósito de apresentar aos indígenas o cristianismo, ou ao menos de viver este cristianismo em sua presença não deixa de existir.

A transformação em sua maneira de entender o “ser cristão” trouxe conseqüências radicais em suas ações, agora permeadas por um sentido mais consciente desta opção. Essas mudanças são entendidas como um processo de renovação dos valores religiosos que inclui a proposição de novas concepções teológicas para a prática religiosa católica. Há um novo pensamento católico, de inserção e pertencimento ao mundo.

Mesmo que não haja a intenção de intervir e a preocupação maior seja a de respeitar a cultura, há, ainda que inconscientemente, uma imposição do pensamento político do CIMI: “Hoje a gente orgulha de ver lideranças discutindo problemas da comunidade. Algo que você não via antes né? Lá, reunir pra discutir a comunidade, isso não existia”⁶. O fato de os indígenas estarem tratando determinadas questões da maneira como o CIMI propõe que eles tratem é visto como uma resposta. Por mais que se fale em autonomia ou protagonismo, a semente lançada pelos missionários é sempre uma contribuição alienígena para o grupo. A necessidade de estar discutindo as questões políticas nacionais que envolvem os índios é sugerida pelo CIMI. O próprio missionário afirma que antes do trabalho do CIMI não havia este tipo de discussão, de forma institucionalizada, onde as lideranças se reúnem e decidem se querem ou não lutar pela terra ou se querem ou não que seja replantada a mata, ou se a escola do governo é boa ou ruim, entre os Maxakali.

Ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a missão do CIMI é, em sua essência, o respeito pelos direitos indígenas e pela sua cultura, as tentativas de pôr em prática essa proposta esbarram nos conceitos próprios dos missionários, que apesar de não imporem aos indígenas o evangelho tal como era praticado na época da colonização, o impõem a seu modo, pois levam até a aldeia a sua concepção de evangelho, que é a

⁵ RUFINO, M. P. Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo, 2002. p 258.

⁶ Entrevista n.02 (vide Anexo 01)

militância e a participação política. O missionário identifica-se como militante sem sequer perceber a carga religiosa que seu discurso carrega:

Desses 19 anos de CIMI, enquanto missionário, é... eu acho que eu fui mais militante do que missionário. A gente não capacitou, não formou ninguém assim pra esse trabalho mais religioso, mas nós formamos, nós capacitamos muitos agentes com políticas de transformação. Que soube conduzir a luta. Então, o povo Pataxó ele soube conduzir a luta deles e o que levou a vitórias, significativas. Então eu acho que enquanto missionário a gente fez uma luta é... dentro da Igreja, mas voltada realmente pra essa situação mais social.⁷

No entanto, ao longo da análise, foi possível perceber que a identidade missionária não se esgotava na sua identificação com uma Igreja progressista e militante, ou mesmo nos ínterins e contradições presentes entre o discurso e a prática missionária. Ao contrário, é justamente nesses espaços que se manifesta uma identidade híbrida e complexa. É o desejo da cultura dominadora enxergar homogeneidades e estabilidades que escondem o hibridismo e podem torná-lo imperceptível a ela. O hibridismo do qual falamos e procuramos expor não passa nem pelo pluralismo ou mesmo pelo sincretismo. Vai além desses conceitos. O pluralismo postula, muitas vezes, a existência simultânea e pacífica de vários grupos, na qual cada um se insere num conceito de homogeneidade, cada um se vê como autêntico. O sincretismo, de um outro lado, postula a superação da diferença pela qual os contrários se unem em um terceiro termo, transformando, paradoxalmente, a heterogeneidade em homogeneidade. Esse sincretismo estaria próximo à busca por uma integração das sociedades. O hibridismo vai além, não é localizado e nem objetivado:

A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica 'híbrida' – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural.⁸

Buscando perceber esse trânsito ambíguo e tenso, o trabalho que apresentamos é o resultado do cruzamento de identidades individuais com o contexto maior institucional,

⁷ Entrevista n.02 (vide Anexo 02)

⁸ SOUZA, L.M. T. M. *Hibridismo e tradução cultural em Bhabha*, 2004. p. 113-133. p. 113-133.

articulando, assim, as dimensões organizacional e pessoal. Tendo conhecimento de que a identidade não existe a priori e não pode ser vista como um produto acabado, apesar da idéia estrutural original, assumimos no estudo uma lógica da descoberta. Não obstante nossa hipótese anteriormente assumida e talvez uma teoria pré-estabelecida, optamos por uma abordagem sistêmica diferenciada, através da qual foi também possível valorizar os atores e suas subjetividades.

Assim, acreditamos ter contribuído para o entendimento das relações culturais que atravessam a história da colonização em nosso país e da missão de uma forma geral. Não com a pretensão de termos esgotado um tema tão amplo e complexo, uma vez que se trata de um estudo localizado, mas de emergir elementos para novos questionamentos da teoria social a respeito da missão, além de ajudar a compreender melhor as mediações culturais travadas no cotidiano por esses sujeitos.

Estamos certos de que um estudo como esse mais suscita questionamentos do que apresenta respostas conclusivas. Respaldando-nos mais uma vez nas veredas dos “Grandes Sertões”, “vivendo se aprende; mas o que se aprende mais é só a fazer outras maiores perguntas”.⁹

⁹ ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*, 1986.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. R. C. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- ARAÚJO, Melvina Afra Mendes. Isso é da cultura deles?: a teologia da inculturação e sua atuação na prática missionária. *Caderno CEAS*. nº196. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social. Dez/2001.
- ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI. *Formação Básica: Cadernos do CIMI*. nº04. Brasília: CIMI/CNBB, 2000.
- AZEVEDO, Josimar da Silva. *Culturas e Evangelização em Paulo Suess*. 1994. (Mestrado em Teologia) Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1994.
- AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001.
- AZZI, Riolando. Método Missionário e prática de conversão na colonização. In: SUESS, Paulo (org.) *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BACZCO, Bronislaw. Imaginação social. In: *Enciclopédia Einaudi: Antropus-Homem*. vol. 5, Lisboa: Imprensa Oficial/ Casa da Moeda, 1985.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. *Libertação e Diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff*. 2007. (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.
- BARTOLOME, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, abril, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 14 abr. 2009.
- BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teologia sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BISPOS E MISSIONÁRIOS DA AMAZÔNIA. Y-Juca-Pirama. O índio: aquele que deve morrer. Documento assinado em 25 dez. 1973. In: PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na Luta e na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2003.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980.

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade: Campo Religioso e Mudança Cultural. In: SANCHIS, Pierre. (org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988, artigo 231.

CARDOSO, Juliana. *O resgate da identidade como estratégia de sobrevivência entre os índios Pataxó*. 2000. Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

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

CIMI. *Movimento e organizações indígenas no Brasil*. disponível em <<http://www.CIMI.org.br>> Acesso em 14 set. 2008.

CIMI. *Carta de Princípios: Lutar pela vida dos povos sem fundamentalismo missionário: O CIMI em face à questão do infanticídio como prática cultural de alguns povos indígenas*. Brasília, 19 de agosto de 2009. Disponível em: <<http://www.cnbbo2.org.br/>>. Acesso em 25 ago. 2009.

CIMI. Documento Final da I Assembléia Geral do CIMI. In: PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na Luta e na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2003.

CIMI. *Finalmente é promulgada a Convenção nº169 da OIT*. Brasília, 20 de abril de 2004. Disponível em <<http://www.cimi.org.br>>. Acesso em 25 mar. 2004.

CIMI. *Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. 2008.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

- DOUGLAS, Mary. *Como Pensam as instituições*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1986.
- DUARTE, Regina Horta. *Noites circenses*. Campinas: EdUNICAMP, 1995.
- DUBAR, Claude. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. *Educação e Sociedade*. vol. 19, nº 62. Campinas: CEDES/Unicamp. 1998 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301998000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 28 fev. 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.
- GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. *Concilium*. nº311. Petrópolis: Vozes, 2005/3.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- IRMÃZINHAS DE JESUS. *O Renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foulcauld. 1952-1954*. São Paulo: Ed. Salesiana, 2002.
- ISAAC, Paulo A. M. Autonomia e autodeterminação: o novo discurso da diferença. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 7, p. 59-72, 1998.
- KONINGS, Johan. *Espiritualidade no Compromisso*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KONINGS, Johan. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, Sinivaldo. (org.) *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KRAUTLER, Erwin. O Compromisso da Igreja com os povos indígenas no contexto pós-constituente – diálogos e solidariedade. XXVII Assembléia Geral da CNBB. Brasília: CIMI/CNBB, abril, 1989. p. 12 apud: RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. 2002. 344f. (Doutorado em Antropologia) – Museu de Antropologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- KRENAK, Ailton. Depoimento à V Assembléia Nacional do CIMI em julho de 1983. *CEDI* 1984.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- LIBÂNIO, João Batista. Critérios de autenticidade do catolicismo. *REB*. Vol. 36, fasc.141. Petrópolis: Vozes, 1976.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARDONES, José Maria. *Adónde va la religión? Cristianismo y religión em nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae, 1996.

MARTINS, Pedro. *Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: História e Antropologia da Apropriação da Terra*. 2001. (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001

MARTINS, Shirlene Marques. *Processos religiosos e articulação de forças no MST: um estudo sobre o Assentamento Pedro e Inácio – Nazaré da Mata/PE*. 2004. (Mestrado em Serviço Social. Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2004.

MASSERDOTTI, Franco. *A Missão a serviço do Reino: meditações de espiritualidade missionária*. São Paulo: Paulus, 1996.

MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

MENEZES, Cláudia. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavante da reserva São Marcos*. 1984. (Doutorado em Antropologia) – Museu de Antropologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

MEZAN, Renato. *A vingança da esfinge: Ensaios de Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: índios, missionários e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

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

MONTERO, Paula. Considerações a respeito da noção de identidade. *Comunicações do ISER*. n°26. Rio de Janeiro: ISER, 1987.

MÜLLER, K. *Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 1995.

MUSSCHENGA, Albert. Identidade pessoal dentro de uma sociedade individualizada. *Concilium*. n°285. Petrópolis: Vozes, 2000/2.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Diálogo da Conversão do Gentio*. Introd. de Mecenas Dourado. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Sem título*. Disponível em <<http://www.coiab.com.br/coiab.php?dest=show&back=index&id=396&tipo=A>> Acesso em 08 ago. 2009.

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

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

PREZIA, Benedito (org.). *Caminhando na Luta e na Esperança*. São Paulo: Loyola, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura P. Relatos orais: do indizível ao dizível. I: VON SIMSON, Olga de M. (org.) *Experimentos com histórias de vida*. São Paulo: Vértice, 1988.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1986.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. 2002. 344f. (Doutorado em Antropologia) – Museu de Antropologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RUFINO, Marcos Pereira. O Código da Cultura: O CIMI no debate da inculturação. . In: MONTERO, Paula. (org.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANCHIS, Pierre. Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania. Publicado em: *Cadernos de Pesquisa do CEBRAP*, n 6, abril, 1997.

SANCHIS, Pierre. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 20 (2), 1999.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*. n° 45. Rio de Janeiro: ISER, 1994.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- SUESS, Paulo (org.). *Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação*. São Paulo: Loyola, 1980.
- SUESS, Paulo. *A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. *Convergência*, XXX n° 283. Rio de Janeiro: CRB, 1995.
- SUESS, Paulo. A multiplicidade das vozes na conquista espiritual das Américas. In: SUESS, Paulo. (org.) *Culturas e Evangelização*. São Paulo: Loyola, 1991.
- SUESS, Paulo. *Cálice e Cuia: Crônicas de Pastoral e Política Indigenista*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SUESS, Paulo. *CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração*. Palestra proferida no dia 12 de dezembro 2002, por ocasião do Congresso “CIMI - 30 anos”. Disponível em <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acesso em 18 mar. 2003.
- SUESS, Paulo. Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania. Publicado em: *Cadernos de Pesquisa do CEBRAP*, n 6, abril, 1997.
- SUESS, Paulo. Cultura e religião. *REB*. Petrópolis, v. 49, mar, 1989.
- SUESS, Paulo. *Encontro e desencontro na busca da Terra sem Males*. Texto apresentado no IV Encontro de Teologia Índia, em Assunção (Paraguai) de 6 a 10 de maio de 2002. Disponível em <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>>. Acesso em 17 mar.2003.
- SUESS, Paulo. Evangelizar os pobres e os outros a partir de suas culturas. Uma proposta de fundo para Santo Domingo. *REB*. Petrópolis, v. 52, 1992.
- SUESS, Paulo. Inculturação: Desafios - caminhos - metas. *REB*. Petrópolis, v. 49, fasc.193, mar, 1989.
- SUESS, Paulo. Liberdade e Servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: SUESS, Paulo (org.) *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SUESS, Paulo. Nevoeiro no cenário da missão: Novas tendências e recentes documentos eclesiásticos. Análise crítica. *Concilium*. Petrópolis: Vozes. n. 254, 1994.

SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, nº67, 1993.

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

SUESS, Paulo. *Romper o mal estar na missão*. (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em <<http://www.missilogia.com.br>> Acesso em 19 ago. 2003.

SUESS, Paulo. *Sociedades Indígenas: 500 anos frente a custos a benefícios da presença missionária*. Disponível em <www.missilogia.org.br/artigos.php>. Acesso em 21 abr. 2003.

TEIXEIRA, Faustino L. C. *A gênese das CEBs no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1988.

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

TEIXEIRA, Faustino L.C. O diálogo inter-religioso no tempo da cidadania da identidade. *Tempo e Presença*. nº332. Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

VAZ, Pe. Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.

VAZ, Pe. Henrique de Lima. Cristianismo e Consciência Histórica, *Síntese IX*, 1961.

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

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros (org.) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

ANEXO 1: ENTREVISTAS REALIZADAS COM OS MISSIONÁRIOS DO CIMI-LESTE EM 2008

Entrevista número 01

Realizada em 02 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Alda Maria Oliveira

- Data e local de nascimento:

06 de agosto de 1965, em Itapé, Bahia.

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

13 anos.

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Não.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim, CEBs e Pastoral da Juventude.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Sim. Movimento Negro, Movimento de Mulheres e apoio esporádico ao MST. Também sou militante do PT.

- Alda, então, como você escolheu trabalhar no CIMI?

Uhum. Bom, então, como eu falei já inicialmente, né, eu venho já de algumas pastorais sociais que é as Comunidades Eclesiais de Base e a Pastoral da Juventude. Então, a partir do meu envolvimento, meu envolvimento, nessas pastorais eu tive a oportunidade de

conhecer um pouco algumas comunidades indígenas, né? As atividades que o CIMI realizava nas aldeias, eles tinha, a dinâmica de sempre convidar pastorais sociais e movimentos sociais, então a gente participava junto. Eu era ligada também a uma outra organização de saúde que trabalhava com o Movimento de Mulheres. Então havia uma parceria também junto com o CIMI. Essa organização não estava caminhando muito bem, por questões financeiras, aí os colega do CIMI me fez um convite pra fazer uma experiência no CIMI, né, um estágio de três meses. Como eu não tava ainda desligada da instituição, eu preferi aguardar um pouco. Nesse meio tempo entrou então mais duas companheiras, até uma, uma freira, mas não se identificou, não ficou, elas saíram, e aí o convite continuou pra minha pessoa. Nesse meio tempo eu já tava desligada da instituição e aí eu decidi fazer o estágio no CIMI por três meses. Me identifiquei com o trabalho, com as comunidades também e o CIMI também se identificou comigo e aí eu to fazendo essa experiência já, completando agora os treze anos. Pra mim foi um presente, né, porque como eu já conhecia um pouco as comunidades, as demandas, acompanhava um pouco as lutas, então pra mim não foi novo eu só tive a oportunidade de conhecer um pouco mais de perto o CIMI a política do CIMI, a mística do CIMI e a luta desses dois povos que a gente acompanha hoje.

- Agora eu queria que você falasse um pouco da sua experiência com os indígenas, né, que você já tinha falado, nas CEBs...

Uhum. Então, a relação minha com as comunidades, né... A gente se encontrava muito quando a gente ia em alguma atividade lá na aldeia e a gente também era convidado pra participar. Nas CEBs mesmo, os mais católicos eram sempre convidados a participar dos encontros. Eles vinham, participava, e quando eles realizava alguma atividade lá também a gente ia representando as CEBs também. Participar. A gente já tinha uma relação de proximidade com uma das comunidades. Um dos povos, que era os Pataxó Hã-hã-hãe, que é um povo que resiste a um tempo maior que os Tupinambá. E aí a partir daí a gente foi estabelecendo uma relação de amizade, de cumplicidade. E uma forma também da gente tá articulando um pouco mais junto com o CIMI, mesmo sem eu tá no CIMI ainda, mas a gente já articulando um pouco mais a questão indígena junto às pastorais da Diocese. De fazer com que isso... com o povo indígena fosse conhecido um pouco, fosse reconhecido um pouco mais pela Diocese como um todo, que a causa indígena fosse um pouco mais reconhecida.

- Bom, Alda, agora a segunda pergunta: Como você vê a sua relação com os indígenas lá na sua equipe, tanto com os Pataxó Hã-hã-hãe quanto com os Tupinambá?

Ta. A minha relação a princípio é uma relação de cumplicidade, né? Primeiro porque eu me identifico muito com o trabalho. Eles têm demonstrado isso. Têm.... sem exagero nenhum, mas eles têm demonstrado isso né, de que é uma... não só a minha pessoa, mas a equipe é uma equipe de confiança. A gente, quando algo nos agrada a gente coloca pra eles, quando desagrada a gente também coloca em reunião e eles também fazem isso de forma tranquila. Colocam o que tá, o que acham positivo, o que acham negativo, e a partir daí a gente constrói juntos, né, principalmente, é... com as mulheres que eu, uma das.... uma das.... prioridades minhas ao entrar pro CIMI foi tá ajudando a fortalecer a organização das mulheres indígenas. Então é uma coisa que eu já gostava de fazer muito, né... não mulheres

indígenas especificamente, mas já tinha uma atuação anterior com o movimento de mulheres, então lá eu me achei! Porque as mulheres indígenas vivem numa movimentação constante. Cuidam, apesar de cuidar de casa, ter um número de filho grande, de cuidar de roça, mas tão sempre disponível e animada a tarefa contribuindo com a luta da comunidade, né? Então, em termos de relacionamento a gente só tem a comemorar. A gente tem uma relação assim de uma cumplicidade muito grande. Quando há coisa negativa a gente coloca uma pra outra, quando há de positivo a gente também celebra junto... Então não tem nenhuma dificuldade na comunidade de se colocar, nem de ouvir, entendeu? Nunca tivemos nenhuma dificuldade nesse sentido. (Corte de uma pessoa falando) Respondi?

- Respondeu. Eu gostaria que você falasse também da identidade, a história, do missionário do CIMI.

Então, uma das... uma das dinâmicas que o CIMI observa, né, no perfil do missionário ao entrar no CIMI é um pouco isso, né? Primeiro, que a gente saiba ouvir. Saiba respeitar principalmente o protagonismo indígena não partir do princípio de que os índios são povos que...vazio, né, que a gente vai chegar... planeja aqui, chega lá e apresenta pra eles. Mas que ao ouvir, ao conviver junto com eles que a gente possa tá planejando junto, e realizando junto essas ações. Os índios têm respeitado isso nos missionários e a gente também respeita isso neles. A gente costuma planejar, é... avaliar na equipe, mas as ações que vão ser realizadas junto aos povos indígenas a gente sempre avaliou junto com eles e trabalhou junto com eles. Isso tem dado tão certo que o CIMI atua em comunidades indígenas há 40 anos. Vai comemorar agora os 40 anos de atuação junto às comunidades indígenas. Então uma das questões fundamentais no perfil do... do missionário talvez não seja nem a formação, a formação acadêmica, vamos dizer, que o missionário já tenha, mas essa disponibilidade de conhecer o novo, de vivenciar o novo. A partir daí a gente... Claro que o CIMI também não dispensa a formação acadêmica, mas principalmente quem está aberto a vivenciar esse novo, esse diferente. Que por mais que você pense que já conhece a luta indígena, que já conhece o povo indígena, ao se deparar com a realidade deles a gente descobre que estamos apenas começando, começando, porque a cada dia que a gente pensa que conhece a demanda do povo indígena... eles mudam, né (rs) Eles mudam a dinâmica, eles mudam a rotina de vida. Então atuar nas comunidades indígenas é tá sempre experimentando algo novo, algo diferente. E aí a gente preza muito isso na gente estar sempre aberto pra escuta, pra experimentar o novo, pra experimentar o diferente e pra conviver de fato, junto a esses povos, que são bastante dinâmicos, bastante diversificado um do outro... E por isso falam línguas diferentes, tem culturas diferentes....

- E você não vê, assim, uma certa dificuldade, você estando lidando com dois povos diferentes?

Não, pelo seguinte, porque, é numa mesma região... São povos até de troncos diferentes, os Tupinambá são do Tupi e os Pataxó Hã-hã-hã é tronco Ge. Pra gente não é pelo seguinte é... é... são povos diferentes mas os dois povos já têm um contato com a cultura não índia há muitos anos. Então, apesar de que moram próximos também, mas os dois vivenciam uma dinâmica de vida diferente, né. Pataxó Hã-hã-hã, eles estão na terra demarcada e identificada desde o século passado, mas lutam pra recuperar parte dessa terra. Tupinambá é um povo que sempre esteve ali presente, mas nunca se identificou enquanto índio por

medo do grande massacre que houve no passado. Então há poucos anos eles se assumiram enquanto povo indígena. Há muito pouco tempo. Então é um povo já reconhecido mas que não tem território já identificado ainda e sobrevive... É um número enorme de mais de cinco mil pessoas, sobrevivem de pequenos lotes, entendeu? Parte da terra até arrendada por pequenos produtores. Então eles se assumiram enquanto povo indígena muito pouco tempo, pouco mais que dez anos.

- Eles já foram reconhecidos?

Eles já foram reconhecidos e tão ainda na luta pela identificação do território. Vai... é um desafio muito grande essa luta pela identificação da terra deles porque a terra é área de... de turismo beira-mar. Então foi construído ali muitas pousadas de luxo o território todo foi tomado pelo turista. Então, vamo ter que brigar muito pra poder reconquistar a terra.

- E vc já tava no CIMI quando eles tiveram esse processo de reconhecimento?

Sim, sim...

- E vocês participaram?

Participamos... Eles, eu to no CIMI há treze anos, né, é... antes, anterior, antes de eu entrar no CIMI eles já participavam. Famílias Tupinambá participavam das atividades das CEBs e sempre se colocava do sonho de ajuntar famílias pra se assumir enquanto povo Tupinambá. Eles não são exatamente apenas Tupinambá, né, aqui nesse território, tem outros povos, de outras famílias, de outros troncos lingüísticos aí que se identificaram enquanto povo Tupinambá. Tem crescido muito a movimentação deles, eles conseguiram em pouco tempo a identificação. Conseguiram com que a Funai dê assistência, com que a FUNASA também dê assistência. Eles têm crescido muito, eles acreditam que seja por aí. Mesmo que vai ser difícil é... essa questão da identificação do território, mas o povo é muito organizado, muito junto, a gente acredita que não vai ser... não vai durar muito isso aí não....

- Bom, tá certo então. Obrigada mais uma vez...

Tá bom, querida!

Entrevista número 02

Realizada em 02 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Antônio Eduardo Cerqueira de Oliveira

- Data e local de nascimento:

25 de março de 1958, em Itabuna, Bahia.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Dezenove anos.

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Não.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Não. Só no CIMI.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Sim. Sindicatos, em São Paulo, movimento estudantil e associação de moradores e movimentos comunitários.

- Bom, Eduardo, a primeira pergunta, porquê que você escolheu trabalhar no CIMI então? Eu queria que você contasse detalhadamente mesmo como é que foi.

Bom, primeiro, eu não escolhi, o CIMI que me escolheu, né... Eu, eu tinha uma atuação no sul da Bahia, com a Associação de Moradores, e nessa associação, eu era o presidente da associação e conheci duas pessoas que atuavam no CIMI. Duas ex-freiras, que atuavam como povo Pataxó Hã-hã-hãe, e moravam no bairro lá onde a gente tava num processo de mobilização do bairro por água, saneamento básico, enfim, uma série de organizações pro bairro. E elas começaram a freqüentar as reuniões da Associação. E... tivemos então uma afinidade a nível de idéias, de praticamente prática política, e... ficamos amigos. E aí eu comecei a freqüentar a casa delas pra gente discutir os problemas da Associação e elas também passaram a também divulgar toda a luta do povo Pataxó Hã-hã-hãe ali no sul da Bahia que a gente ouvia pelos rádios, pelos jornais e ela então passou a divulgar também o trabalho do CIMI. O quê que elas faziam no CIMI, tá... e isso começou a me interessar.

Ficamos mais ou menos um ano conversando nessa relação de amizade, eu ia muito na casa delas trocar experiências da... ou falar questões relativas ao bairro, da associação e elas também, com relação à atuação do CIMI. E aí já começou a extrapolar, não mais com Pataxó Hã-hã-hã. Ela já passou a relatar todo o trabalho do CIMI a nível de Brasil, me lembro que na época a gente conversava muito sobre, questão do projeto “Calha Norte”, no Norte da Amazônia, que era um grande projeto da... na época dos militares, né? Na calha daqueles rios e que iria empatar todo o... a situação dos povos indígenas naquela região... A ocupação das fronteiras pelo exército. Então tudo isso eu tomei conhecimento e... veio então a admiração por esse trabalho. É... isso mais ou menos um ano. Aí foi num determinado dia elas me convidaram. Pra... pra fazer parte do CIMI. Lá na equipe tava precisando de uma pessoa e que... se eu não queria fazer um estágio, né? Eu pedi um tempo, fiquei trinta dias pensando com... com a minha família... Eu tinha um barco, eu trabalhava com... com um barco. E aí eu resolvi fazer essa experiência. Fiquei, estagiei... Isso, iniciei em junho de 89 e aí permaneci lá até agora, 2008, março de 2008, tá... Elas saíram três anos depois, né, aí eu permaneci na equipe e foi entrando outras pessoas e aí eu já atuava como formador, também, dessas pessoas.

- E lá você já tinha contato com comunidades indígenas antes de participar do CIMI?

Não. Não, nunca tive contato... Ouvia pelo rádio, pelos jornais, que era uma situação bastante conflituosa, então diariamente os rádios, as reportagens policiais dava notícia de conflito na área, de mortes de índios. Os jornais relatavam muita coisa, mas eu não tinha tido nenhum contato com eles, né... Era uma situação que até amedrontava a gente, pelo grau de, de... ou pela divulgação que era feita ali de noticiário policial...

- Geralmente nessas regiões assim o pessoal já tem esse receio né, de conflitos...

Exatamente! exatamente! Por isso que eu pedi um tempo pra pensar (risos)... quando ela me convidou eu pedi um tempo pra pensar, porque foi um decisão difícil. Difícil. E aí a partir do momento que eu tive contato eu tive todo o cuidado necessário, e elas também tiveram todo o cuidado necessário pra ir me introduzindo na área. Adquirir a confiança dos índios foi muito difícil, né... Como eles viviam uma situação de conflito muito grande, não era qualquer pessoa que entrava na área. Ou pra eles, por exemplo, chegar a se abrir com uma pessoa, a relatar suas lutas eles precisavam confiar muito. Porque a área era tida como uma área de segurança nacional. Tinha muitos agentes infiltrados e era uma situação bastante delicada. Determinado momento, elas relatavam e tem lá o histórico, que os primeiros membros das equipes eram proibidos de entrar na aldeia. A polícia monitorava constantemente a movimentação do CIMI, não deixava o CIMI entrar na aldeia. Pro CIMI ter contato com algumas lideranças era preciso eles virem até a cidade... quando o CIMI tinha contato. Então a minha entrada lá foi devagar. Foi devagar, paulatinamente.

- Certo. E hoje como que você vê a sua relação com os indígenas?

É... hoje eu acho que eu adquiri a confiança deles. Todos esses anos de atuação, e também a forma como eu me conduzi... Eu acho que eu adquiri a confiança deles. E... e aí a gente estabeleceu um processo de companheirismo. Tivemos momentos muito difíceis, lá na... em algumas retomadas que eles fizeram... Na... no assassinato do índio Galdino, na morte de dois policiais... Teve na área momentos de muita tensão, eu tive inclusive que me superar

enquanto militante, enquanto, enquanto agente.... de apoio ali à luta deles eu tive que me superar, foram momentos muito difíceis. E eu acho que isso fez com que eu adquirisse a confiança deles, né. Então hoje eu... eu fico contente, mas ao mesmo tempo eu fico triste quando eu encontro algum deles e eles lamentam eu ter saído de lá. Eu acho que foi ... bom pra mim eu ter saído, né, porque eu já tava quase vinte anos lá e quando a gente fica muito tempo num lugar a gente acaba adquirindo aquele ar de dono da verdade. Eu acho que eles precisam também ver novas pessoas, novos militantes que possam também dar uma melhorada, inclusive na atuação lá. Eu acho que eu contribuí, contribuí. Contribuí muito, mas acho que as outras pessoas ainda podem contribuir mais.

- Atualmente você atua só na coordenação?

Só na coordenação tendo esse princípio também de tá na assessoria a vários povos, né, porque a gente tando na coordenação, a gente passa por todos os povos e aí, vamos dizer assim, a gente opina em todos os trabalhos na luta de todos os povos do regional.

- Mas quando você sair da coordenação, no próximo ano, ou nos próximos anos, você vai voltar pra equipe, ou não?

Vou. A minha idéia é voltar. Disse pro pessoal que eu ia ficar quatro anos fora, mas que guardasse o meu lugar lá, né... Eu não sei se pra equipe, mas pelo menos pra região sim. É um local que eu gosto muito. O local onde eu nasci, onde tem minhas raízes e... eu me sinto muito bem lá. Então eu, eu, minha idéia é voltar. Ir pra lá. Gostaria muito de continuar na equipe, mas isso vai depender de uma série de circunstâncias e, ao mesmo tempo, como é que vai ser a recomposição da equipe lá, como é que tá o trabalho... Enfim...

- E sobre os Tupinambá lá? Como é que é o trabalho?

Os Tupinambá eu tenho assim, tenho um grande apreço por eles, porque foi eu que iniciei o contato com eles, né? Quando a Conceição e a Tânia, que eram as minhas colegas de equipe quando eu entrei no CIMI, elas sempre falavam nos caboclos de Olivença. Mas o CIMI nunca tinha ido até eles. O CIMI... Itabuna fica a cerca de 40 km de Olivença, né... próximo. E aí quando foi no final dos anos 90 eu comecei a me aproximar deles, primeiro fui até Olivença, procurei saber se tinha algum índio mais idoso, onde eu pudesse conversar, aí me levaram até uma índia e eu conversei com ela um dia de sábado, depois retornei, quinze dias depois. E aí descobri uma pessoa que andava por algumas comunidades lá ligada à Igreja, da Pastoral da Criança, que era Dona Nivalda. Ela ia mensalmente à aldeia Sapucaiera pra fazer pesagem das crianças. Aí eu entrei em contato com ela lá em Olivença e me dispus a ir com ela. Aí fui umas duas vezes, mantive contato com a comunidade da Sapucaiera, me identifiquei enquanto CIMI e... levava o jornal Porantim, levava é... materiais histórico deles que eu consegui, documentos históricos, aí eu levava pra eles, mostrava pra eles... E eles muito desconfiados... muito desconfiados, muitos até negava, ser índio, né, tinham medo... Perguntavam se essa história de índio não significava que eles iriam iam ser perseguidos, igual os Pataxó, que eles iam ser mortos. Bem depois a gente ampliou um pouco a o contato, fomos até o “Sacuíbe”, onde tem muitas comunidades. É uma área de preservação ambiental. E aí lá a gente ficou conhecendo algumas famílias também no mesmo método, levando jornais, levando documentos... E... aí a gente retornou a Olivença juntamente com Dona Nivalda, fazendo um trabalho junto com

ela, com a Pastoral da Criança. Quando foi no ano 2000 nós convidamos eles pra ir pra Conferência Indígena. Aí eles foram, com dois ônibus, pra Conferência Indígena em Santa Cruz de Cabralia. Anterior à Conferência, àquele movimento dos 500 anos já existia, já vinha acontecendo o contato da equipe com eles e uma relação já... a confiança já tinha se dado, né? Aí eles foram, vamos dizer assim, lá eles apareceram pro mundo. Com faixas, cartazes e tal, já se assumiram como Tupinambá. E aí a gente então tratou de intensificar o apoio. Então já marcamos reuniões, já convidamos eles pra vir pro encontro com outros povos, fazer intercâmbio de povos com povos. E aí começou a melhorar a auto-estima deles. Eles tinham uma auto-estima muito baixa, passou a melhorar. A gente passou a atuar junto com o Movimento de Mulheres também, tem a companheira aí a Alda, que tem um trabalho muito interessante com o segmento. E aí ela passou a convidar também as mulheres Tupinambá pra participar. E a coisa foi crescendo, crescendo, até que eles conseguiram que a Funai fizesse um GT, que é um Grupo Técnico, pra fazer um trabalho de reconhecimento étnico. A Funai fez e foi reconhecido então a identidade étnica deles. E agora tá num processo de reconhecimento territorial. Aí foi assim, num volume muito grande... As comunidades foram se auto-denominando, se auto definindo, chegando a ser mais de quatro mil índios, em cerca de vinte e três comunidades, então, muita gente. É... hoje eles tão num processo de luta, de redefinição do seu território, o que requer do CIMI uma outra organização. A equipe por enquanto tá atuando com esses dois povos, mas a gente espera que, ao regularizar a situação do povo Pataxó Hã-hã-hãe, que o processo tá no Supremo Tribunal Federal, pra ser julgado em uma ação de “nulidade de títulos”. Se o Supremo vier julgar o ano que vem, que já iniciou o julgamento, mas foi interrompido, pelo pedido de vista, então essa fase junto ao Pataxó Hã-hã-hãe já estará encerrada. Que é a fase de luta pela terra. Então a equipe ela poderá se voltar mais pro povo Tupinambá.

- É, eu ia te fazer exatamente essa pergunta: se tem muita dificuldade a mesma equipe estar lidando com dois povos diferentes?

Tem, tem dificuldade. Tem dificuldade porque são às vezes prioridades diferentes, são formas de abordagem diferentes, são culturas diferentes, né? Por exemplo, Pataxó Hã-hã-hãe, você resolve problema com eles rapidinho. Eles tem uma, uma organização interna que possibilita isso, eles se reúnem muito, eles tem uma visão boa de como funciona a sociedade, eles tem uma, uma estratégia muito interessante já na luta pela terra junto aos órgãos públicos então a gente só acompanha. Você só dá um toque e eles já encaminham as coisas. Tupinambá não, é tudo um processo inicial. Muitas vezes eles confundem muito a luta, por exemplo, da terra, com a luta pela subsistência, né. Então eles vão aqui num determinado caminho da definição da luta territorial, de repente eles mudam o foco, né? Então, são ritmos diferentes.

- Então, qual o número de missionários nessa equipe?

Três missionários.

- Tem a Alda...

E o Haroldo, aí eu saí e agora entrou o Jenário, que tá há seis meses, entrou no meu lugar.

- É o estagiário?

É. É o estagiário. Entrou no meu lugar.

- Você tem alguma coisa mais a acrescentar?

Não, só dizer que desses 19 anos do CIMI, enquanto missionário, é... eu acho que eu fui mais militante do que missionário. A gente não capacitou, não formou ninguém assim pra esse trabalho mais religioso, mas nós formamos, nós capacitamos muitos agentes com políticas de transformação. Que soube conduzir a luta. Então, o povo Pataxó ele soube conduzir a luta deles e o que levou a vitórias, significativas. Então eu acho que enquanto missionário a gente fez uma luta é... dentro da Igreja, mas voltada realmente pra essa situação mais social. E claro, não desprezando todo o aspecto religioso, cultural, todo o diálogo inter-religioso que a gente travou nesse tempo. Mas a gente soube dosar bem as coisas e isso aí foi importante. Tanto pra mim quanto pra eles. Então houve um diálogo e assim muito interessante. É isso.

- Obrigada, então, Eduardo.

Entrevista número 03

Realizada em 02 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Haroldo Guilherme Correia Heleno

- Data e local de nascimento:

09 de abril de 1960, em Itabuna, Bahia.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Dezessete anos.

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Não.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Coordenador e assessor da PJ, assessor das CEBs, coordenação de Pastoral e coordenação de Conselho de Cidadania.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Já participei de movimento estudantil, sindicatos e associações de bairro.

- Bom Haroldo, então, porque você escolheu trabalhar no CIMI?

Bom, na verdade eu não sei se foi eu que escolhi trabalhar no CIMI ou se foi o CIMI que escolheu trabalhar comigo (risos). Na verdade eu era membro da PJ, era coordenador da PJ e a sede do CIMI era muito próximo da gente, né. E a partir da... até da articulação que nós tínhamos, nós tínhamos uma boa articulação com... com esse movimento e... É... saiu uma pessoa do CIMI em 91 e eu fui convidado a fazer uma experiência no CIMI, né? E me apaixonei pelo trabalho porque era um trabalho totalmente diferente dos trabalhos que eu já tinha feito né, eu sou originário da PJ, atuei também nas CEBs, atuo até hoje nas CEBs enquanto assessoria, mas a trabalho, o trabalho com a questão indígena pra fim foi... totalmente uma novidade e também um desafio. E como eu gostava muito de encarar desafios, gosto até hoje, pra mim foi assim muito... envolvente o trabalho. E aí fui desenvolvendo... fui aceito, né, passei por um processo de estágio no CIMI. Que é um processo longo, né, bastante cuidadoso, que a gente tem. E fui inserido na equipe, né,

atuando junto ao povo Pataxó Hã-hã-hãe no sul da Bahia. E pra mim nesses 17 anos de atuação na verdade tem sido um longo processo de aprendizado com os povos indígenas. Então... é por isso que eu coloco: eu acho que... eu sempre coloco que na verdade foi um presente pra mim essa experiência que eu tô vivendo no CIMI até hoje. Então o que me atraiu foi justamente esse momento de ser um desafio, uma novidade. E também... como cristão, né, desafiando a... sendo desafiado a...ser uma presença missionário junto aos excluídos. E os povos indígenas no Brasil pra mim são os excluídos entre os excluídos. E pra mim isso é muito interessante, muito instigante e até hoje em todos os momentos, nos espaços que a gente tem de CEB, na própria comunidade que eu atuo hoje, na minha comunidade eclesial, a Santa Rita, eu sempre procuro levar inclusive essa experiência pra dentro da minha igreja. Colocando como uma experiência altamente cativante, desafiadora, pra qualquer um que quer vivenciar isso.

- E você já tinha algum contato com comunidades indígenas antes?

A gente tinha muito superficial, a PJ, como eu te disse, ela tinha uma sede próxima à do CIMI e até por conta da amizade que a gente tinha com o pessoal do CIMI a gente sempre ia visitar as aldeias, mas nunca com essa profundidade com que o CIMI atua. Aí a gente foi conhecer na verdade o povo... Na verdade a gente atua com dois povos hoje, né? Mas o Pataxó Hã-hã-hãe a gente atua desde 91. Os Tupinambá de Olivença a gente começou a acompanhar a partir do ano de 2000, 2001. Mas os Pataxó Hã-hã-hãe eu conhecia na Pastoral da Juventude então superficialmente, mas entrando no CIMI o processo de inserção, como eu te coloquei, é um processo bastante criterioso, né, e foi um... praticamente 1 ano só de conhecimento, né, de... de ir pra observar o povo. E aí você vai observando... Mesmo fazendo a visita constante na área a gente não percebia a riqueza é... que tava tão próximo da gente. Só quando você consegue, quando começa a fazer todo esse trabalho é que você vai perceber a enorme riqueza que esses povos trazem para todos nós. E aí eu pude beber dessa fonte e to bebendo até hoje.

- E há bastante tempo já, né... E como eu você vê a sua relação com os Pataxó Hã-hã-hãe e também com os Tupinambá?

Olha a... foi uma relação.... Como o CIMI tem todo esse critério, todo esse cuidado no seu processo de seleção dos missionários eu... eu considero hoje uma relação muito... A gente na verdade é uma entidade de assessoria aos povos indígenas, mas na verdade a nossa relação com os Tupinambá, com os Pataxó Hã-hã-hãe vai muito além disso. É uma relação hoje de amizade, de respeito, tanto por parte deles como por parte nossa também. Então eu considero, pra mim, uma relação de privilégio, poder conviver com um povo que tem uma cultura muito forte, né, que tem uma sabedoria muito grande e tem uma clareza muito grande do seu papel. E... é uma relação de aprendizado. Pra mim tem sido mesmo, nesses 17 anos até hoje tem sido constantemente uma relação de puro aprendizado, principalmente com os mais velhos dos dois povos, os Pataxó e os Tupinambá. A gente sempre se coloca nessa posição de escuta até hoje e isso tem favorecido muito o crescimento da gente. É... o povo Tupinambá, que é um povo mais novo também tem deixado a gente surpreso assim com a riqueza de conhecimento, com a riqueza de clareza do que eles querem. Então pra gente... é uma relação de amizade, de respeito, de solidariedade, de partilha.. Partilha por parte desse conhecimento e também por causa do que a gente coloca, né? A gente costuma

dizer que é uma troca de saberes, né? Muito mais até por parte deles do que nós. A gente termina até sendo beneficiado por essa troca de saberes com a comunidade Pataxó Hã-hã-hãe e agora com a comunidade Tupinambá.

- Certo. E deixa eu te perguntar, como que é lidar com duas comunidades junto, assim no cotidiano mesmo, em termos práticos, como que é o trabalho?

Olha, é bastante desafiante, né, até porque são dois povos de troncos diferentes, né. O Pataxó Hã-hã-hãe é do tronco Macro-Jê, eles têm uma visão voltada muito para o mundo exterior, né. A concepção, a cosmovisão, como a gente chama, deles do mundo é uma cosmovisão totalmente diferente do outro povo, né? Mas a gente tem... De novo voltando a essa questão desse cuidado que o CIMI tem no processo de formação tem favorecido a gente enquanto missionário a ter esse cuidado de tá também num processo muito de escuta, né, de estar sempre observando, nunca tá interferindo. Mesmo sendo uma presença missionária, nós não deixamos de ser um... um corpo estranho naquela comunidade, então a gente tem que ter sempre esse cuidado. E o CIMI tem um principio chamado de Dialogo Interreligioso. E esse diálogo ele é muito respeitado, a gente sempre mantém essa característica em todas as áreas. Então pra gente da Equipe de Itabuna, é mais complicado ainda, porque a gente trabalha com dois povos com visões do mundo totalmente diferentes, o povo Tupi, que tem uma visão voltada pra dentro dele, né... uma visão... uma cosmovisão totalmente diferente do tronco Macro-Jê. Então, mas esses cuidados que a gente tem na formação, na escuta, no dialogo constante tanto, não só na questão da religião, mas na questão da cultura... Essa essa convicção que nós temos que ter de que nós somos um elemento, um corpo estranho naquela comunidade também favorece a presença do CIMI. A gente tá sempre tendo o cuidado de não avançar mais no que nos é permitido. Então esse cuidado o CIMI, e a gente enquanto equipe tem assim... é... tomado muito cuidado. Então, é uma vigilância constante de nós mesmos pra que a gente não ultrapasse os limites que é permitido pra entidade. E isso tem ajudado muito, tem ajudado muito. A gente tem sido hoje é... graças a Deus um referencial praqueles dois povos. Na luta deles, com os parceiros da região. É... como você perguntou a mais tempo sobre a relação com a comunidade, a gente tem também favorecido, o CIMI tem esse papel de favorecer... A gente não falal pelos índios, a gente não é porta-voz dos índios, as a gente, na verdade algumas vezes somos uma ponte entre a... entre a comunidade da aldeia e a sociedade, né... E no meu caso, que eu atuo além de ser, ser missionário do CIMI, também sou coordenador de pastoral de, de uma paróquia muito forte em Itabuna. A gente tem favorecido essa ponte com os movimentos da paróquia. Da diocese também, porque nós fazemos parte do conselho diocesano... Então nós fazemos essa ponte do... da aldeia com a sociedade envolvente, em especial com a Igreja, né? E com a Igreja como um todo, não só a Igreja Católica, mas até no aspecto ecumênico. Em todos espaços que a gente tem, a gente tem colocado essa realidade indígena.

- É... interessante. Bom, só mais uma questão que eu vou incluir aqui... Você tinha falado antes sobre... que a Regional Leste tem uma característica mais de base... Sim.

- Então eu queria que você me explicasse isso direitinho, porque... em relação às outras regionais... como é que é isso?

Bom, a, o forte do CIMI, é... o CIMI é formado por religiosos e religiosas, leigos e leigas, né. A primeira característica que diferencia o Regional Leste dos outros regionais é que o Regional Leste é formado basicamente por leigos e leigas. Nós não temos nenhuma congregação, nem nenhum religioso ou religiosa presentes nos quadros de atuação do CIMI. Uma outra diferenciação do CIMI é justamente isso... Existe nos outros regionais coordenações colegiadas, equipes que pegam uma determinada região, que tá... atuam com diversos povos ao mesmo tempo, né... Nós temos equipe no Amazonas que atua com 7, 8 povos. Nós temos equipes no próprio nordeste que atuam também com 5, 6 povos, né.. Num deter... numa determinada região: região da Caatinga, região do Serrado, e tal, e atua com esses povos. No regional Leste nós trabalhamos com povos. No caso, a única equipe que trabalha com dois povos somos nós. Mas são dois povos que estão muito próximos. Mas as outras equipes todas são equipes que trabalham com um povo. Nós temos, nós temos a equipe trabalhando com o povo Maxakali, nós temos outra equipe trabalhando com o povo Xakriabá, nós temos uma outra equipe trabalhando com o povo Pataxó do extremo sul, e nós temos a equipe nossa lá, trabalhando com os Pataxó Hã-hãe-hãe e com os Tupinambá. Então são equipes que são ficas, fixas, inclusive, né... Nós mesmo em Itabuna nós temos é... 26 anos dessa equipe lá em Itabuna, né... Fixa, sempre foi... foi em Ilhéus por um ano, depois foi pra Itabuna e durante 25 anos tá em Itabuna, então nós temos hoje... nó somos referencia, inclusive. E isso ajuda a, a se tornar uma referência na região. É ajuda também nessa relação com o povo, que você perguntou em outro instante. Favorece muito, né? São 25 anos de relacionamento, 26 anos na verdade. Porque as pessoas saíram, mas a entidade mantém uma linha de atuação... Então desde o Fabinho, que foi o primeiro missionário, até nós três que tamos hoje, eu a Alda e o Jenário, a linha de atuação da entidade é a mesma. As pessoas mudaram, mas a linha de atuação é a mesma. E essa equipe, esse trabalho de base então favorece muito isso. Não só com os índios, né? Na própria região. Essas parcerias que nós temos hoje com os outros movimentos da Igreja, com os próprios parceiros da região, CPT, FASE, MST, eles são com certeza fruto dessa presença do trabalho de base.

- E você acha que nas outras regionais é diferente essa articulação com outros movimentos, essa...

Não sei, Cecília, não... A gente percebe que... a gente tava até agora discutindo ali, por isso que eu demorei a vim aqui te atender... A gente tava discutindo lá justamente isso: a importância que o CIMI da hoje pras articulações aliadas. A gente acha que isso é fundamental...

- O CIMI nacional?

O CIMI como um todo, é uma definição da assembleia nacional da entidade. E a gente entende isso a partir dos próprios índios. Os índios nos mostram que essa aliança, que essas parcerias com entidades que comungam desse mesmo ideal. A gente discorda das chamadas alianças táticas, né, que se estabelece pra ganhar determinada coisa, que vem sendo feito muito agora, o Governo Lula tem feito muito isso, mas fizeram errado. A gente concorda com alianças e parcerias com gente que comunga da mesma utopia que a gente, comunga do mesmo sonho, né... Então, isso tem sido uma constante pra todas regionais, uma necessidade inclusive, porque um outro, uma outra certeza que a gente tem é que o trabalho

do CIMI com essas entidades e a construção de uma nova sociedade, A gente não atua só na questão indígena, a gente sabe que a questão indígena é prioridade do CIMI, mas a gente acredita que o grande sonho nosso é construir um novo, uma nova sociedade. Então pra isso, pra essa nova sociedade não vai ser só os índios, não vai ser só o CIMI, né? Vai ser necessário uma junção de forças muito grandes. Então a gente comunga hoje com ideais como o MST, como a CPT, como a FASE, como o CEAB, como os antigidos pelas barragens, com os quilombolas, com as mulheres... Então é uma aliança muito grande com esses movimentos. E isso tem acontecido com as regiões, regionais aí. Mesmo sendo equipes de regiões, aí eu acho que até muito do que... A gente que tá na atuação de base, eles são ainda, são muito mais necessários estabelecer essas alianças, né? Aí são alianças que vão sendo estabelecida em fórum, em redes, né, em grandes articulações... Isso tem acontecido muito na região é... entre a gente, mas a gente tem notado nos encontros também que tem tido em nível nacional que também nos outros regionais tem acontecido muito isso. Tem, tem... crescido mais ainda, né? Que é uma coisa que já vem há... quase uns seis anos o CIMI vem trabalhando isso como prioridade nacional. E ela, a tendência tem sido cada vez mais o CIMI se fortalecer, né... Tanto é que o CIMI participa da Via Campesina, né? Que é um espaço onde se agrega diversos movimentos do mundo todo hoje. A gente participa agora da Assembléia Popular, que também agrega diversos atores sociais, da Igreja, né... Foi, foi... inclusive puxado pela igreja, né, “Por um Novo Brasil” E nas regiões a gente constantemente tá presente em fóruns, em redes, né, de luta... por um novo Brasil.

- Bom, obrigada então, Haroldo, pela sua contribuição.

Ok. Bom trabalho pra você!

- Obrigada.

Entrevista número 04

Realizada em 03 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Adson Rodrigues de Oliveira

- Data e local de nascimento:

11 de fevereiro de 1962, em Guaratinga, Bahia.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Dezesseis anos

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Não.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim, Pastoral da Juventude.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Particpei do movimento sindical e também do Partido dos Trabalhadores, do qual ainda sou filiado.

- Bom, Adson, então...eu queria que você respondesse, detalhadamente, porque que você escolheu trabalhar no CIMI, como que foi...

Eu já tinha, já conhecia o CIMI na região, lá no sul da Bahia, da onde eu moro. E... vinha militando, já militante do movimento sindical. Eu tinha já feito contatos e o CIMI era como que um aliado na região do movimento sindical e o movimento sindical conseqüentemente aliado do CIMI. E depois conheci algumas pessoas que trabalhavam no CIMI no Sul da Bahia, na equipe próxima do sul da Bahia, a equipe Pataxó Hã-hã-hãe. E... eu fiquei... fui informado posteriormente que o CIMI tava tentando montar uma equipe lá na região pra trabalhar junto com o Povo Pataxó. Até então não existia. Alguns amigos comuns me falou, me indicou e eu fui contactado pelo pessoal do CIMI, pela coordenação do CIMI a época, e me chamou pra viver essa experiência. Eu já conhecia um pouco a realidade Pataxó no Extremo Sul, né... Me interessei pela, pela... pela proposta e decidi enfrentar esse desafio,

que eu não pensei que fosse tão longo... (rs) Acabou que eu já to há 16 anos trabalhando nessa entidade... entendeu?

- E o contato que você tinha com essa comunidade Pataxó era através do Movimento Sindical?

É. Era através de várias reflexões. na verdade a gente... eu já atuava no movimento sindical e na nossa região, no extremo sul da Bahia a gente tava sempre refletindo sobre o modelo de desenvolvimento regional que sempre foi um... um modelo de desenvolvimento que não levava em consideração as comunidades tradicionais, né? Os pobres da região. O primeiro momento foi o ciclo da madeira, da exploração da Mata Atlântica, né, e um turismo predatório. E depois num outro momento o turismo continuou, isso de forma muito mais organizada, com grandes indústrias turísticas chegando na região e, pra explorar esse modelo de turismo, e posteriormente o... o monocultivo de eucalipto, pra produção de celulose, né? E nas nossas reflexões a gente analisava que esse momento de desenvolvimento, ele gerava conseqüências graves a soci... do ponto de vista socioambiental. E nessas nossas, nessa nossa avaliação e analisando os impactos que gerava diretamente junto aos povos indígenas e... junto a... população geral, principalmente a população mais pobre, a gente viu que tinha o contra ponto a esse modelo, né, passava necessariamente pela... pelo fortalecimento da agricultura familiar, pela reforma agrária, né, no caso, pela demarcação do território indígena e pela demarcação e identificação do território quilombola. Então... a gente... a partir dessas avaliações, dessa análise, a gente começou a ter relações com esses segmentos sociais da região, né. Então a gente tinha uma aproximação, né, na, a gente tinha o conhecimento que os povos indígenas no decorrer da história foram, foram seus territórios invadidos, né, por fazendeiros, madeireiros, é também por esse, por monocultivo de eucalipto. E daí me interessei por essa questão por estar dentro da... é um povo que precisava de... naquele primeiro momento que eu cheguei tava precisando de um processo organizativo, tava precisando, né, de se organizar, pra também... começar a estabelecer mais relações mais diretas e mais organizada com os movimentos sociais. E... foi a partir daí que eu me interessei pela questão indígena e me envolvi mais diretamente, né... Saí do movimento sindical e...me envolvi mais diretamente e to aí... até hoje.

- E hoje como que você vê a sua relação lá com o povo Pataxó?

Bom, a gente tem uma relação, assim, muito boa. Assim, durante esse período, onde eu construí algumas relações, com algumas lideranças, relações, claro, pessoais, com algumas lideranças, com algumas famílias Pataxó, com quem a gente aprendeu muitas coisas... Principalmente um pouco sobre a cultura, sobre a realidade indígena mais profundamente, né... E... e o CIMI nos proporcionou a tá contribuindo diretamente no processo de organização, de formação desse povo, né... desse povo. Então a gente... acabou que eles assumiram durante... no final da década de 90 um processo de recuperação do seu território. Então eles adotaram a chamada retomada como estratégia de luta. Isso acabou gerando muitos, muitos conflitos, muito, muita perseguição contra as lideranças e tal e isso acabou nos aproximando mais, né, por conta do endurecimento também, mais das reações dos fatores anti-indígenas, e uma certa cumplicidade com a luta. Com a luta e a problemática indígena na região. Eu diria que a gente tem uma relação institucional. O CIMI tem uma relação institucional e atua no apoio à luta dos Pataxó na região... E eu, pessoalmente, por

muitos anos de convívio, de contato, acabei estabelecendo relações pessoais com algumas, com algumas famílias, até por quem eu tenho um carinho, um respeito muito grande.

- **Tem alguma coisa a mais que você gostaria de acrescentar?**

Não, aí se você tiver alguma coisa que você tenha interesse...

- **Obrigada, então pela sua colaboração.**

Entrevista número 05

Realizada em 02 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Nilton Santos Seixas

- Data e local de nascimento:

10 de dezembro de 1969, em Itacarambi, Minas Gerais.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Seis anos

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Sim. Equipe Pataxó e Equipe Itinerante.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim, na Comissão Pastoral da Terra, atualmente em uma ação articulada com o CIMI.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Rádio comunitária na minha cidade natal, Associação de crianças carentes e adolescentes e participação no movimento sindical.

- Então eu queria que você respondesse porque que você escolheu trabalhar no CIMI?

Bom, é.... na verdade, não foi um processo assim só de escolha, mas acho que a própria história da gente, né, da minha família na região ela nos jogou nesse processo de questionamento ao próprio sistema, né é... político que foi instalado na região, né. O próprio é... esse desrespeito mesmo às pessoas menos..... com menor poder aquisitivo, num é? As pessoas que... sempre eram excluídas ou esquecidas do próprio poder público, né. Então, nessa caminhada veio outras pessoas da minha família também, né. O meu irmão também esteve no CIMI. Na mesma época, dois anos depois que ele veio pro CIMI eu também vim. Muito a partir dele: ele foi pra CPP eu também fui pra CPP, nós fizemos uma caminhada parecida, né. Depois ele veio pro CIMI no final de 2003 e em 2006 eu também vim. Eu acho que... a minha vinda... Eu acho que essa, essa questão nossa, né... Minha irmã, é uma coisa interessante, né, minha irmã participou de movimento estudantil e atualmente ela tá frente ao movimento dos professores, né. O meu irmão foi vereador, foi

candidato a vereador pelo PT... e.... num foi uma escolha de vim pro CIMI, eu acho que foi um caminho que foi se construindo, né? É participamos também ativamente da... na década de 80 de toda a movimentação dos Xakriabá em busca do... do... da reativação, ou de reaver o seu território, né? Aí houve assassinato, né, o povo foi bastante marginalizado, né, pelo próprio poder político local, que envolve, prefeitos na região, na grande maioria fazendeiros né líderes políticos que dominavam esse povo. Então acho que parte daí, de não concordar mesmo com uma série de injustiças, de tentar contribuir pra quebrar um pouco esse ciclo, ciclo de, de, de politiqueros que tinham um objetivo claro que era... expulsar os pequenos da terra, envolvendo não só os índios, mas envolvendo também pequenos produtores, né, a partir da chegada... né...pra fazendas de criação de gado, né, onde retiravam o emprego dessas pessoas, onde iludiam com uma casa na cidade com água, com energia elétrica, com toda.... aquela propaganda que acabou enganando muitas pessoas. E assim, alguns resistiram, outros não, pagam hoje as conseqüências disso, mas o que me trouxe foi na verdade o fato de discordar dessa política que instalaram na região.

- Esse município de Itacarambi é próximo lá à região dos Xakriabá?

É... o... esse município é o município mais próximo. Na época era o município do qual a reserva indígena fazia parte. Depois, é... há doze anos atrás houve a emancipação de São João das Missões... São João das Missões foi emancipado há doze anos atrás e hoje é um município menor. Hoje tem o prefeito que é indígena, né? Foi eleito. E conseguiram eleger também a maioria na Câmara, de indígenas, são cinco indígenas em uma bancada de nove.

- Mas a maioria do...dos cidadãos do município é indígena?

Sim. A maioria é indígena, mas... é... há um tempo atrás essas famílias ela eram, elas eram cooptadas, né. Então nesses, nessas disputas eleitorais é...esses políticos sempre davam um jeitinho de “esfriar/filar um caixa”, né, onde essa comunidade às vezes dispersava e servia a esses interesses que eram totalmente contrário à luta deles. Hoje acho que a coisa começou a tomar um outro rumo, né. A partir da própria organização é... dessas famílias indígenas Xakriabá. É... E a partir também da própria contribuição de muitas pessoas que também discordavam desse, desse processo, né, dessa forma, dessa política, dessa condução política, né... É, não levavam em conta as pessoas, a realidade, a comunidade indígena, os pequenos produtores, a comunidade quilombola, né... Então minha vinda pro CIMI se dá nesse contexto.

- E como que foi a participação do CIMI lá? Nas eleições, na... nessa virada política mesmo?

Olha, o CIMI ele não trabalhou com esse objetivo de é... eleger um prefeito indígena, na verdade nosso trabalho se dá na assessoria a essas comunidades a essas aldeias, a essas comunidades, muito no intuito já... de contribuir na formação política, né, de contribuir na formação política. E essa consciência política foi quem levou a... o próprio povo Xakriabá a assumir uma postura de... de também mostrar que é capaz de administrar. Embora a administração indígena a gente percebe hoje que é uma administração, não é uma administração para os indígenas, é uma administração para o município de São João das Missões, né. Tanto é que a última eleição agora o... a aprovação do José Nunes foi muito alta. Ele foi eleito com mais de 70% com o crescimento das pessoas que aprovam a sua

administração mesmo dentro da cidade de São João das Missões. Então cresceu, tá havendo esse reconhecimento. A capacidade... e a própria eleição do Zé Nunes ela abre também na região espaço para outras pessoas entrarem na disputa em outros municípios. Eu acho que isso também ficou muito claro pro pessoal mais excluído que o pequeno também pode né, governar. Ele pode ter também uma, uma, uma outra consciência política que leve em conta o povo, né. E eu acho que aí culminando até com a própria eleição do presidente Lula, né. Com toda aquela história, de que veio de pau-de-arara, né, e se ele chegou, é possível que outras pessoas também possam chegar e dar conta do recado. Então... deixar claro que o CIMI não trabalhou os candidatos indígenas, né, e sim contribuiu nessa assessoria pra que os direitos é... não só dos povos indígenas mas dos mais excluídos eles possam estar mais claros nessas comunidades pra que eles possam aí decidir o que que era melhor né, pra eles próprios.

- É... só uma curiosidade, qual que é o partido do...

O Zé Nunes, ele é do PT e todos os vereadores também são do PT.

-Então tem uma abertura... o PT lá tem um abertura pro movimento indígena?

Tem. Eu acho que...a grande preocupação hoje é não transformar, porque o povo Xakriabá é o maior povo, em número é o maior povo indígena de Minas, né. Então a grande preocupação hoje é não tirar, é não deixar que a... o... a....(...) que haja uma confusão aí na questão dos papéis aí, né... É de responsabilidade do governo federal cumprir e fazer acontecer os direitos dos povos indígenas. E pelo fato de ter um prefeito que é indígena, isso não retira do Governo Federal a sua responsabilidade, né. Essa é a discussão por mais que esse povo hoje ele tenha um controle social maior e o aumento das políticas públicas, né. É a grande maioria dos secretários indígenas. Os secretários do município são indígenas. Secretário de Saúde, Secretário de Educação, Secretário de Transporte... Então isso dá um certo controle na aplicação desses recursos, né. Mas o que ainda a gente percebe que é muito distante de ser um atendimento que venha a responder as verdadeiras necessidades daquela, daquela população. Então os problemas eles continuam, por mais que é... tenha havido aí uma melhoria. O município tinha aí um IDH de 0,3, o pior do estado de minas, e de repente tem aí hoje a gente tá com 0,8. Parece que é pouco, mas deu uma avançada muito grande.

- Bom, então, a segunda pergunta, é como que você vê a sua relação com os Xakriabá?

Certo. Olha, o povo Xakriabá hoje ele se organiza por... são três áreas né... a gente, a área velha, né, a gente chama, que é onde tá instalado o posto da Funai, ela é coordenada por um cacique e aí cada aldeia tem uma liderança, né. Temos a área das (racharias?) a gente também acompanhou, tem um ca...um outro cacique e mais algumas aldeias com liderança, né. E o (vermelho?) que é uma área recente retomada, e que também tem um cacique. E nossa atuação se dá nessas três áreas. Hoje a nossa relação com... com as aldeias ela está bem mais tranqüila, né. A gente hoje atua em áreas onde outras entidades não estão atuando, em áreas de maior dificuldade de acesso. É bom dizer que... quando a gente coloca que mesmo com a administração indígena os problemas não estão resolvidos, né, é porque existe dentro dessa área Xakriabá uma diferença muito grande se a gente for colocar a questão do acesso aos recursos. Não dá pra avaliar toda a comunidade Xakriabá a partir da

eleição, da reeleição do prefeito indígena e da maioria da câmara também indígena, né. É... a gente tem uma relação tranqüila, né, de diálogo, de muito diálogo, de, de continuar mesmo o papel nosso, do CIMI, que é de assessorar, que é de mediar mesmo essa interlocução com, com, com, com a sociedade não índia. É... a gente teve aí na década de 80 um momento tenso, embora hoje a situação não é diferente porque eles retomam também depois de 20 anos, o processo de luta pela ampliação do seu território, né. É um povo que hoje está apenas em um terço do seu território..

- São quantos indígenas?

São 8 mil indígenas pra cerca de 54 mil hectares e sendo que é uma região de semi-árido onde o ciclo da chuva às vezes ele é muito curto. Então são aí 4 meses por ano onde o pessoal planta suas hortas e nesse período de estiagem, uma grande parte sai pra trabalhar nos canaviais no Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, São Paulo, né. Hoje com uma situação bastante complicada quando eles saem fora da aldeia porque, por passarem um tempo fora muitas vezes essa identidade indígena ela é negada. É... recentemente a gente teve informações de indígenas presos em São Paulo. Esses indígenas eles estavam trabalhando nas usinas, né, e aí sem o acompanhamento da Funai. Acabam também sendo marginalizados é... nessa busca de melhoria das condições de vida fora da aldeia. E esse processo hoje e reconhecimento, de identificação de mais de mil hectares é exatamente em função de, de de buscar novas áreas pro plantio. A... quando essa área foi demarcada na década de 80, eram apenas 3 mil pessoas, né. Então essa área hoje ela permanece a mesma pra uma população de cerca de 8 mil. Dobrou! É... já morreu, pessoas já foram assassinadas nesse novo processo de luta pela terra e... a comunidade permanece firme, né. A Funai criou o grupo “terra pro trabalho” assinou a portaria a partir do assassinato que ocorreu em setembro, né. Foi um denuncia que foi feita no Brasil inteiro, por conta da forma, da covardia com que foi. É... e uma pessoa que estava envolvida diretamente nesse processo que a gente chama de retomada, né. Mas o pessoal permanece nas áreas, né. A relação dessa comunidade com o CIMI é uma relação bastante respeitosa, de reconhecimento também a essa ação do CIMI a essa, essa assessoria do CIMI nada mais é do que trazer a constituição federal e mostrar a eles que os seus direitos estão ali. E é preciso buscar esses direitos, e é preciso garantir eles a partir da, do conhecimento e a partir da própria mobilização do povo Xakriabá. Então essa é... hoje é uma relação bastante tranqüila.

- Você quer ainda acrescentar mais alguma coisa?

Não, acho que é só reportar mesmo essa questão de uma luta que não é só do povo Xakriabá. É também dessa nossa presença enquanto missionário do CIMI e dessa nossa identificação com a, com, não só com a luta indígena mas também com outras lutas nessa região.

- E tem uma articulação lá com outros movimentos, como a Pastoral da Terra?

É essa... existe essa articulação porque a luta, ela é a mesma, né, por melhores condições de vida, embora, cada entidade tem a sua função específica. Eu costumo dizer que quem vem pros movimentos, igreja... e outros movimentos a gente não consegue permanecer se você não tiver uma identificação. Se você também não gostar, né? A gente muitas vezes doa a nossa vida, muitas vezes, deixa a família de lado em função da opção que a gente assume.

Mas que é um trabalho muito gratificante, né? É... eu quando eu comecei eu jamais poderia imaginar que eu ia ficar tanto tempo. Entrei pra defender, pra contribuir na defesa de uma luta que era específica: a hora que ela se encerrar, vou voltar, tomar conta da minha vida de novo, né? Mas isso, outras lutas foram travadas nesse tempo e a gente foi se colocando a frente e hoje.... eu não consigo mais me imaginar. Eu acho que mesmo com a saída do CIMI ou... a gente também não consegue parar, né... A gente, as entidades têm sido muito esses meios também pra gente colocar em prática a nossa contribuição pra construção desse novo projeto que a gente tanto sonha. Sem saber onde vamos chegar, se vamos alcançar ou não. Mas a gente vai colocando o tijolo e a gente vai ajudando a construir. Então... é... estar no CIMI hoje é por uma questão de identidade, me identificar não só com a luta indígena mas também com a luta dos pequenos produtores da região, né. Dos..., dos assentados, dos acampados. Uma região de muito latifúndio, de muita exclusão social. Mas que... é um trabalho gratificante, que vale a pena. Eu acho que fazendo isso eu não tô fazendo só pela comunidade que tá ali, mas também mostrando aos meus filhos que é possível... é necessário continuar lutando até... pra que a própria vida deles também no futuro não venha a ser tão... tão complicada como tá hoje no momento, ne? Acho que é isso.

- Muito obrigada então, Nilton.

Entrevista número 06

Realizada em 03 de dezembro de 2008, em Belo Horizonte, MG

- Nome do entrevistado:

Jenário Alves

- Data e local de nascimento:

14 de dezembro de 1964, em Camacã, Bahia.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Seis meses

- Já atuou em outras regionais?

Não.

- Já atuou em outras equipes?

Não.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim, sou assessor da Pastoral da Juventude, participo das CEBs.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Particpei da fundação do PT na minha região e da fundação da ARES, Associação para o Resgate Social.

- Bom, então, queria que você me contasse como é que está sendo essa sua experiência com o CIMI, como é que foi o convite, e essa escolha sua...

Tá, Cecília. É... bom, como eu já tinha colocado antes de começar a gravação, eu sou militante da Pastoral da Juventude, né, das Comunidades Eclesiais de Base. E Essa militância começou muito cedo. Eu sou oriundo de uma cidade onde que quem mandava era a questão dos coronéis. E aí a gente foi crescendo vendo muito sofrimento, muita miséria e logo cedo... que eu acho que é consangüínea essa coisa de você... essa questão da justiça, essa questão da igualdade... Às vezes tá muito dentro da gente, quem realmente tem um compromisso... Então essa coisa nasceu cedo. E aí eu entro na, na questão da militância na Pastoral da Juventude e nas Comunidades Eclesiais de Base. Então a gente vem, durante esse tempo, sem abrir mão da luta. Novo porque aqui hoje você tem o eco aqui, dá pra perceber que as crianças elas estão em desenvolvimento, os adolescentes, pré-adolescentes e tudo mais, que no nosso período não tinha essa questão de desenvolvimento, né? A gente

era pra trabalhar! A gente era pra já tá ali, no duro... E quando a gente podia, quando a gente tinha essa percepção de cidadania, quando a gente tinha essa consciência de que determinadas coisas, ou a maioria, estava equivocada, porque vinha de encontro ao povo. E eu enquanto negro, pior, pra você ir de encontro a quem mandava, ao poder. Naquela época, na região ali... eu... como a minha cidade ela é, a cultura dela era o cacau, então os cara tinha muita grana, né? E, e... trabalhava em cima disso... dinheiro não, chicote! E aí a gente novo, dentro da Pastoral da Juventude e das Comunidades Eclesiais de Base vai de encontro. E logo você vai de encontro a que? A uma força que... a gente é uma formiguinha. Tá bom. E aí a gente veio nessa luta toda na igreja... Chega um período em que a gente acha que tem que criar uma, uma entidade que não fique só... que tenha essa parceria com a igreja, mas que ela tenha uma ampliação maior. Durante esse período que a gente tá atuando na igreja a gente já cria o vínculo com o CIMI, por conhecer o trabalho da equipe ali em Itabuna e por... A cidade que eu moro ela tem a aldeia, né, que é lá ... assim... é... próximo... Camacã tem a aldeia Panelão em Camacã, né, e tem em Pau Brasil na... a aldeia Catarina Caramuru Paraguaçu. A gente dentro da igreja, a gente acompanhou muito esse sofrimento que tinha em Pau Brasil... assassinatos, essa coisa toda. Então nós, por sermos das CEBs e da Pastoral da Juventude, era sensível a essa causa, então a gente saía pra dar o apoio ali dentro da, do espaço pequeno, do regimento pequeno que a gente tinha. E logo na frente a gente já conhece a atuação do CIMI, da equipe de Itabuna e aí a gente passa a ter essa relação. Num certo período o pessoal em Itabuna cria o Fórum por luta... Fórum de Luta... Fórum de Luta por Terra, Trabalho e Cidadania. E é quando, voltando a gente criou o ARES, que é a Associação para o Resgate Social, a nível loção ali em Camacã. E aí a gente estreita essa relação com o CIMI, com a _____, com a CPT, tá. Bom, nessa relação que vai indo, a gente nessa luta toda tá... na cidade, por a gente ter essa caminhada, eu fui chamado... corte... vamos dizer assim, empurrado pelo povo pra ser candidato a vereador. Uma coisa que não era, não era vaidade minha, eu não tinha esse interesse. Só que... Saiu do povo, das bases, dizendo o seguinte: se vocês que tão nessa luta, quando chega esse momento vocês recuam, aí os picaretas tomam conta. Isso o povo colocando. Então eu fui colocado na parede e eu tive que sair no período candidato a vereador. Num período que era a época da... da costela. O Partido dos Trabalhadores era perseguido também. Porque o Partido dos Trabalhadores era comunista, comia gente, aquela coisa toda, vai tomar terra dos outros... e tal. Então não era fácil pra você sair candidato lá pra enfrentar as feras. E aí a gente vai pro embate: sai! Na coligação eu sou o cara que ganha mais votos, mas não se elege. Na coligação que o PT fez, eu tenho mais votos. De lá pra cá eu fazia essa leitura o seguinte é..., a gente fazia essa discussão, que não é pra ter alguém. Você não pode ter um nome, é a Cecília, é a Célia, é não sei quem. A gente achava que o trabalho tinha quer ser um todo, não precisa de ser, então assim, na questão do Lula, por exemplo, então... você não pode fechar numa pessoa. Tá, então essa discussão vinha, vinha e o pessoal: não, para o ano, você que tem que sair, não sei o que... E eu tinha essa visão diferente: não pode ser fulano, porque você tá aqui agora, mas amanhã você não tá. Então, morre a pessoa, mas as idéias não morrem, então a gente queria que essa coisa pegasse. Então na eleição seguinte... Isso a gente não para nunca, né? Então na eleição seguinte, aparece o meu nome: você tem que sair candidato, tem que sair, tem que sair.... Saio candidato. Aí no dia da eleição, nas vésperas, na madrugada da eleição tem um acidente com a minha mãe... A gente mora em Camacã, e pra Itabuna dá 80 km. A

realidade das cidades é a falta de... tudo! Principalmente de saúde. Então o acidente que teve com a minha mãe, foi na madrugada da eleição, e aí a gente teve que tirar minha mãe pra Itabuna. E aí quem tinha que vim: eu! Aí eu fiquei o dia da eleição todinho em Itabuna, acompanhando a minha mãe. Quando eu consegui sair de Itabuna.... acho que só deu pra chegar e votar. Término da eleição: eu fiquei suplente. Por causa de onze votos, não fui eleito. Aí o pessoal ficou com aquele negócio: ah, você tinha que ficar e não sei o que ... Mas eu não ia deixar minha mãe por causa de uma eleição. pá! Isso é só um detalhezinho pra.... Tá! Dali eu fico suplente, mas eu reforço a questão de que a luta, tem que ter outras pessoas. Mas ali eu tomei uma decisão de que eu não seria mais candidato, porque que já tinha um entendimento que já tinha dado a minha contribuição enquanto cidadão nos... nos vários espaços, e que a gente tinha que ter novos atores, e tal e tal... É aquela velha história: quatro anos antes... vem relebrando, vem lembrando... tá! Quando chega é... o ano seguinte da eleição... a gente fez essa discussão e eu falei que eu estava irreversível e que não sairia mais candidato e que eles disseram pra eu sair, justamente o momento era agora, justamente era o momento em que o PT já não era mais a miséria que era antes, que era condenado e tal, né? A miséria.... porque colocava no pejorativo. E que agora era o momento ideal, a conjuntura era excelente pra sair, mas você aí já não sentia mais o tesão pra sair. E pra mim as coisas tem que tá casada... tá bom. Aí em fevereiro.... desse ano, é... desse ano. Fevereiro, março, abril, maio! Eu estava em Salvador e o pessoal da equipe do CIMI me ligou, né... Antes eu já tinha sido chamado pela CPT, pra fazer parte da CPT e tal, mas aí não foi possível, segundo a CPT... priorizaram lá as irmãs... tudo bem. Aí o CIMI me chama em maio, eu tava em Salvador quando o CIMI me ligou e... ce tem interesse? E eu falei: olha, é uma coisa que eu preciso... é... como eu to aqui, chegar aí, pra gente ver. Não seria só eu, né? Teria mais outras pessoas, porque tem pessoas, outras pessoas que iriam pra seleção, tá... E quando eu cheguei aí eu fui conversar com Haroldo e Alda, que fazem parte da equipe e então eles me colocaram assim o que era e então... sabe o quê que é você casar a mão com a luva? porque? porque tava, é uma coisa que tá no sangue, é uma coisa que você defende, né? É uma coisa que a gente queria fazer! Pronto, então eles me deram assim, ah, então você vai ter um mês, mas em uma semana eu já tinha dado a resposta, pronto. Aí entrei pro CIMI. Bom, eu entrei: Tô dentro! E agora? (risos)

- Pois é. E agora? Como é que está sendo essa sua experiência, né, e a sua relação lá com os dois povos, no caso a sua equipe é a Pataxó Hã-hã-hã e os Tupinambá de Olivença, né?

Bom, a experiência é ótima! Porque? porque você já tem... o interessante é que você vem de uma caminhada. O bom é que você tem o compromisso, né? Não é a primeira vez que você tá fazendo a experiência, né, aquelas coisas, não sei o que... Essa coisa você já tem. Mas mesmo você já tendo uma caminhada, tem ofertas diferentes. Que aí você vai agora pra... você vai conviver com o povo, né? Porque o bom do CIMI é isso né. o CIMI não... o CIMI tem uma formação continuada, e a formação boa do CIMI é que você não fica dentro de uma sala de aula, você tá ali aprendendo. É paralelo, você tá lá! Você vai aprender com o povo. E o CIMI não fala pelos índios, né? Isso é interessantíssimo. Então, de pronto assim, a gente vai pras áreas, vai conhecer as lideranças, vai tá convivendo com eles. Ótimo! o que eu colocaria como negativo, que sairia de mim mesmo é aquela ansiedade, de você querer já contribuir além, você achar que: pôxa, eu to fazendo pouco! né? Mas a

relação com os dois povos ótima, excelente. Povos diferentes, né? Os Pataxó Hã-hã-hãe e os Tupinambá de Olivença, em situações diferentes, né? Hoje eles tão assim, os Pataxó Hã-hã-hãe agora é por uma questão da “...”, e os Tupinambá de Olivença agora é a demarcação de suas terras e a identificação. E aí nesse período que eu to, eu peguei todos, praticamente os seis meses, conturbado, conturbado, cheio de problemas. Como por exemplo o último que a gente pegou agora, foi a Polícia Federal entrar na área, na... lá nos Tupinambá de Olivença e fez uma mega operação de guerra. E você tá chegando aí, a gente tem uma caminhada e tudo mais, mas quando você vê, tá lá é... pesado! E você enquanto que eu tava de cá, a policia ia lá e barrava a gente, a imprensa, que precisa de chegar. Eu, enquanto novo, chegando, agoniado, querendo tá lá, mesmo sabendo que a gente não podia ir. E o pessoal com uma habilidade incrível, né, Haroldo e Alda, pra lidar com a coisa, então nos tranqüilizava a gente... enfim! Pra não entrar muito e sendo repetitivo: a experiência tá ótima! Pela caminhada e avaliação que eu faço, e pelos dois que a gente tem na equipe, que eles têm uma experiência excelente, uma habilidade, uma dedicação, incrível! Né, que eu costumo dizer pra eles o seguinte: o CIMI tem o espírito de equipe, e não de “equipe”, né. Eles com a experiência que eles tem não é uma coisa assim sua, Cecília, que é a fera, que é a antiga, não! O CIMI tem um espírito de equipe e isso deixa você mais a vontade. Isso deixa você bem. É... o CIMI trabalha muito bem essa questão da coletividade. De, de, de.... te valorizar, né? Não fica uma coisa presa aos antigos, e olha que eles têm cacetadas de anos na frente. Eu falei, se eu passo, eu to passando por isso e é café pequeno, imagine o que eles não passaram há anos e anos atrás com conjunturas totalmente diferentes. Então a conclusão que eu chego é essa: o trabalho está ótimo! a relação está ótima! A única dificuldade, é que... o papel que você já sabia, né? Você é missionário então ce não tem tempo pra si, você está a serviço. Então eu to chegando de, eu cheguei de... passei três dias em Feira de Santana, no evento da Assembléia Popular, cheguei na noite de domingo... viajei na madrugada de segunda pra cá! né? Então: família? não veio, então você só dá um tchau! Mas essa é uma coisa que a gente já tinha, quando a gente tava na Pastoral da Juventude, nas CEBs, enfim, a gente já tinha essa coisa. Por isso que eu te falei antes é... o que te deixa mais a vontade é que você já tinha essa caminhada, então o CIMI não pega alguém por pegar ali, né? Tem que ter um, uma afinidade, uma sintonia e uma harmonia.

- Tá certo. Quer acrescentar mais alguma coisa?

Que eu me lembre, não.

- Então muito obrigada pela sua contribuição.

Tudo bem, então.

ANEXO 2: ENTREVISTAS REALIZADAS COM EX-MISSIONÁRIOS DO CIMI LESTE

Entrevista número 07

Respondida em 11 de março de 2009, via correio eletrônico

- Nome do entrevistado:

José Coelho da Silva

- Data e local de nascimento:

24 de dezembro de 1963, em Frei Inocêncio, MG

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Vinte anos e seis meses.

- Data de saída do CIMI: 07 de dezembro de 2007

- Equipes em que atuou:

Atuei em Mato Grosso no município de Brasnorte de junho de 1987 a junho de 1992 com o Povo Rikbaktsa. Em Minas Gérias vivenciei a experiência no município de São João das Missões de junho de 1992 a janeiro de 2002 junto ao povo Xakriabá. Em Belo Horizonte fui membro da Coordenação Regional de janeiro de 2002 a dezembro de 2007.

- Atuou em outras regionais?

Iniciei minha experiência como missionário no regional Mato Grosso e em seguida vim para o regional Leste

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sempre tive uma atuação ativa na Igreja católica desde minha adolescência participei da Pastoral de Juventude, e mesmo no Cimi fui assessor desta pastoral na diocese de Januária. Nesta mesma diocese participei da fundação da Pastoral da Família e colaborei com a pastoral da criança Atualmente estou na Pastoral de Rua da Arquidiocese de Belo Horizonte

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Sempre participei de movimentos sociais de luta a partir da Igreja

- Conte detalhadamente como foi o seu ingresso no CIMI:

Saindo de um período de estudo em Juiz de Fora, fui convidado a me integrar a equipe de trabalho em Mato Grosso na perspectiva de auxiliar no atendimento de saúde, devido a grande incidência de malária na área dos índios. No período preparatório foi-me dado alguns textos para leitura e também alguns números do Porantim. Durante esse período mantinha contato com o padre Balduino, que era na época o responsável pela equipe. Saí de BH rumo a Mato Grosso em 20 de junho de 1987, em Cuiabá encontrei-me com ele e acertamos a ida para a aldeia que fica no município de Brasnorte no norte de MT. Embora tenha lido alguma coisa sobre o Cimi me sentia sem preparação, mas, com o tempo a experiência foi ajudando. Em MT fiquei até 1992 quando voltei para o norte de Minas.

Minha opção foi motivada pelo sentimento de solidariedade e por acreditar que justiça é uma conquista e só com ela a vida poderá ser abundante, como diz o Evangelho.

- Explique como era a sua relação com os indígenas na equipe em que atuava?

Sempre me senti muito bem acolhido pelos indígenas, me sentia parte do grupo. Entre os Rikbaktsa, em MT fui iniciado na cultura, fazendo parte de um sub-grupo e desde então passei a ser considerado membro do grupo e de uma família de clãs. Aprendi muito com os povos onde vivi e sempre procurei me entrosar, me fazer amigo e havia reciprocidade. De certa forma sempre houve um sentimento afetivo com os grupos. Entre os Xakriabá, que é um grupo com um grau maior de entrosamento com a sociedade nacional, criei laços de algumas famílias de padrinho com algumas.

- Quais motivos o levaram a deixar o trabalho missionário do CIMI?

Como fiquei por mais de vinte anos no Cimi, chega um momento em que você sente que já contribuiu e necessita fazer outra coisa. Com o tempo vem o risco de repetição com a diminuição da capacidade de visualizar novas perspectivas.

Entrevista número 08

Respondida em 11 de março de 2009, via correio eletrônico

- Nome do entrevistado:

Lutimar Rodrigues da Silva

- Data e local de nascimento:

Santa Helena de Minas, 19 de outubro de 1966.

- É religioso ou leigo?

Leigo

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

De 1989 a 2007.

- Data de saída do CIMI:

Dezembro de 2007.

- Equipes em que atuou:

Equipe Maxakali de 1989 a 2004

Equipe Xakriabá de janeiro de 2005 a julho de 2005

Equipe Maxakali de agosto de 2005 a dezembro de 2007

- Atuou em outras regionais?

Não. Só no leste.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim: Sindicatos, direitos humanos e cidadania.

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Sim. Militante do PT desde 1982.

- Conte detalhadamente como foi o seu ingresso no CIMI:

Vivendo em Santa Helena terra dos Maxakali e atuando nos movimentos sociais na região, fui convidado pela equipe local (Irmãs do CIMI) para compor a equipe. Em 1990 fiz o curso de formação em São Paulo.

- Explique como era a sua relação com os indígenas na equipe em que atuava?

Bom relacionamento e aceitação do trabalho da maneira em que eu pessoalmente desempenhava e também com a equipe enquanto estava presente.

- Quais motivos o levaram a deixar o trabalho missionário do CIMI?

A última coordenação chegou e impôs um trabalho para as equipes em que não contemplava o trabalho de base e sim de escritório e Internet, além de manipular os

recursos que cabia à equipe. Não concordando com tais atitudes não só eu como vários companheiros se retirou do trabalho com o CIMI.

Entrevista número 09

Respondida em 26 de janeiro de 2009, via correio eletrônico.

- Nome do entrevistado:

Luciano Marcos Pereira da Silva

- Data e local de nascimento:

07 de outubro de 1968, em Januária, Minas Gerais

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

De 1991 a 2007

- Data de saída do CIMI:

Novembro 2007

- Equipes em que atuou:

Equipe Xakriabá (1991 a 1996)

Coordenação regional (1996 a 2003)

Campanha de animação missionária (2004 a 2007)

- Atuou em outras regionais?

Diretamente não, apenas na articulação da campanha missionária do Cimi.

- Atua ou atuou em outros movimentos sociais da Igreja?

Sim. Pastoral da Juventude, Pastoral do Povo da Rua.e Conselho de Leigos

- Atua ou atuou em movimentos políticos e sociais fora da Igreja?

Sim. Partido dos Trabalhadores, Assessoria ao Conselho dos Povos Indígenas; Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis-MNCR.

- Conte detalhadamente como foi o seu ingresso no CIMI:

Quando coordenava a PJ da diocese de Januária, no final dos anos 80, tivemos uma forte relação de solidariedade e apoio ao Povo Xakriabá, vítimas do poder do latifúndio, invasores de suas terras e de todas as forças políticas conservadoras da nossa região norte. Constituímos um grupo de apoio para contribuir na divulgação desta luta, buscando mostrar quem eram os verdadeiros donos da terra, denunciando as violações de direitos e de liberdade que sofriam este povo. Este contato permitiu-me conhecer uma outra faceta da história indígena, desconhecida para nós e a maioria das pessoas, razão forte das relações de preconceitos e discriminação.

Nos anos 90, com a diminuição do conflito fundiário e demarcação da reserva indígena, o Cimi estava voltando a atuar na região e havia muitas dificuldades no diálogo com a

Igreja local e com setores dos índios ligados a Funai. Foi neste contexto, que a coordenação regional me convidou para compor a equipe local. Reiniciamos o trabalho com muitas dificuldades, ameaças, mas logo os índios puderam novamente contar com a nossa presença missionária e apoio. Julgamos que para um avanço era necessário sair do isolamento e compor novas relações de diálogo com vários setores da Igreja e sociedade. A convivência com este povo foi uma linda experiência de amizade e laços profundos, que ainda permanecem depois de tantos anos. A minha decisão de viver esta experiência foi movida pelo ideal da juventude, do novo, colocando em prática a vocação missionária e militância já vivenciada e amadurecida na PJ a partir da opção pelos pobres e adesão ao projeto de Reino de Jesus Cristo no mundo.

10 – Explique como era a sua relação com os indígenas na equipe em que atuava?

O êxito do nosso trabalho se deu em grande parte a disponibilidade da equipe, os laços de amizade e espiritualidade que partilhávamos juntos como comunidade missionária. Foi um aprendizado coletivo, com crises, sucessos, orações, construção do conhecimento a partir da vivência e diálogo com os indígenas. Ainda hoje somos uma grande família, mesmo não estando mais no Cimi. Os Xakriabá nos ensinou muito o sentido de comunidade e cumplicidade para fazer acontecer e garantir seus projetos de vida. Nas aldeias sentíamos em casa, garantido que grande parte do nosso tempo fosse lá nas suas realidades, no aconchego e acolhimento de suas casas, no trabalho conjunto, nas alegrias e tristezas. Esta mesma vivência pude depois compartilhar com mais 13 povos presentes na região Leste MG, ES e sul da BA.

11 – Quais motivos o levaram a deixar o trabalho missionário do CIMI?

As dificuldades sempre estiveram nas disputas de poder interno, na centralização das ações para dentro da instituição e da incapacidade do Cimi de um diálogo mais profundo com os indígenas, a Igreja e a sociedade. A minha saída foi resultado de uma forte crise interna vivenciado no LE, patrocinadas pela coordenação regional e com as bênçãos da direção nacional, marcada por fortes divergências dos rumos e resultados do trabalho, falta de unidade na diversidade e compreensão do ideal missionário do Cimi nos dias atuais. A ausência de uma mediação dos conflitos fez com que as pessoas e equipes iniciassem um processo de auto-destruição, de fechamento, calúnias, entre outros problemas, muito distantes do ideal missionário proposto no plano pastoral. Foi um longo sofrimento. A minha saída não foi uma opção pessoal e sim uma decisão do conselho da entidade, que viu na minha prática e olhar sob a instituição “violação da conduta missionária”.

Os laços profundos com os indígenas, maiores prejudicados, continuam ainda fortes e com eles e suas comunidades mantenho o mesmo serviço e ideal missionário que me levaram um dia a ingressar no Cimi. Mais livre, aberto e plural para compreender o tempo presente, buscando construir o sonho de uma Terra sem Males para todos! Do Cimi guardo apenas as boas lembranças de um tempo vivido intensamente e das lições aprendidas com tantos mártires e profetas desta caminhada!

ANEXO 3: ENTREVISTAS REALIZADAS COM MISSIONÁRIOS DA EQUIPE MAXAKALI, DO CIMI LESTE EM 2004

Entrevista número 10

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

- Nome do entrevistado:

Gilce Maria Freire.

- Data e local de nascimento:

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

- É religiosa ou leiga?

Leiga.

- É católica?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde 32 de julho de 2002.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- Outros órgãos missionários em que tenha atuado:

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

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

Sim, sim, bastante. Todo o tempo. Então por exemplo, um... Deixa eu ver... Todas as pastorais, pastoral da juventude, CEBs mesmo, né, CEBs a partir especificamente de 89, né, em Goiânia, quando eu participei de um grupo de inserção na periferia de Goiânia,

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

- E como foi exatamente que você conheceu o CIMI?

O CIMI eu conheci assim, eu estava morando em Mata Verde, Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, em 99 eu vim para Mata Verde. Vim como missionária e aí atuei na pastoral, nas pastorais, área rural. Era uma comunidade pequena até hoje pequena na cidade... Aí aconteceu que em Almenara, que é perto e é o pólo diocesano de Mata Verde, aconteceu um seminário promovido pela faculdade de Almenara, Campus de Itaúna, com o título do seminário: “Mais uma vez Maxakali”. Aí, Dom Hugo, meu amigo, até hoje meu amigo, bispo de Almenara, me convidou, ligou pra Mata Verde e falou assim: “Ô Gilce, aqui vai ter um seminário sobre os Maxakali, e eu sei que você é apaixonada pela questão indígena, to te convidando pra você vir”. Fui, e ali eu conheci o João Bidé, professor Maxakali e Lutimar, missionário do CIMI. Até então, foi um contato distante, até porque a gente não se conhecia, mas naquela noite, terminando o encontro... O seminário, Dom Hugo convidou o CIMI, né, o Lutimar e o professor João Bidé pra um café da manhã na casa dele no dia seguinte, e eu tava hospedada na casa de Dom Hugo. Aí, realmente o pessoal foi, o Lutimar foi, professoras de Almenara que mobilizaram, promoveram o seminário, foram (...) E naquele café da manhã, naquela conversa a gente se conheceu. Lutimar me fez o convite pra estar junto, pra vir pra área Maxakali junto com os professores de Almenara, porque eles vinham fazer uma visita na área Maxakali. Eu agradei o convite, né, com o João Bidé eu conversei muito pouco até porque eu quase não entendia o que ele falava, né, eu nunca tinha tido contato com um Maxakali. Depois nos despedimos, então eu voltei pra Mata Verde, pra onde eu tinha minha, minha vida, eu dava aula lá na escola pública. E no ano seguinte... Eu não vim... Os professores vieram e eu não vim. No ano seguinte aconteceu a abertura da Campanha da Fraternidade, sobre os povos indígenas (2002), em Almenara. Dom Hugo, quer dizer, também me convida e todas as comunidades pra participar. Eu fui, e quem tava assessorando era o Lutimar e Nilson, então foi a segunda vez que eu encontro com Lutimar. Com Nilson não, foi a primeira. Mas foi um encontro muito rápido nosso,

porque eu tinha que voltar no mesmo dia pra Mata Verde. O encontro ia continuar, mas eu não pude estar no dia seguinte. Então Lutimar ainda no intervalo do encontro me perguntou: “ah, porque você não foi com os professores?” Eu falei, “Olha, não deu, não deu pra ir e tal... e tal” E foi assim, foi o nosso segundo contato, tudo muito rápido, sem nenhuma conversa aprofundada nem nada. Assim, acabou esse contato... Isso foi em 2002 e no mês seguinte do mesmo ano. Isso foi em fevereiro de 2002. Quer dizer, em março de 2002 eu praticamente me mudo pra Almenara, porque eu prestei um concurso publico pra orientação educacional e passei e fui exercer em Almenara. Eu exercia lá de segunda a sexta, no fim de semana eu tava em Mata Verde, porque eu ainda morava lá. E aconteceu que, com a campanha da fraternidade, as escolas públicas de Almenara se mobilizaram muito. Fizeram assim, um empenho grande, e os professores também, em divulgar a questão Maxakali, apesar de não ter ninguém em Almenara que tivesse assim tanto preparo pra falar sobre a questão Maxakali (...) E um dos gestos concretos, envolvendo os alunos da cidade era arrecadar alimentos e roupas pros Maxakali. Porque o que se dizia, o que a gente ouvia assim nesses relatos de pessoas, era isso, é que era um povo muito pobre, muito carente, passava fome e vivia como que mendigos. Então o pessoal arrecadou alimentos e roupas e sementes também. E em 2002 então, foi até uma mobilização no primeiro semestre, né? Em abril, teve o dia 19 de abril de 2002, Almenara praticamente parou porque nós tivemos um evento grande, sem a presença Maxakali, mas os alunos produziram muitos trabalhos, foi muito bonito, com cobertura do jornal local, e eu fiquei como que uma das referências da mobilização, fui me envolvendo, né? Acho que por conta da paixão pela causa indígena e a gente vai se envolvendo. Mas tinha uma questão ainda pendente: o quê que ia se fazer com os alimentos e as roupas arrecadadas? Tinha que ser entregue pros Maxakali. Mas como? Onde? Esperar que eles fossem a Almenara? Como é que eles iam levar tudo aquilo embora?(...) Então resolvemos que nós, as escolas iam trazer isso aqui junto com uma visita dos alunos na área Maxakali. Mas isso não aconteceu porque estourou uma greve no estado, as escolas entraram em greve e então mobilizou tudo e começou assim os alimentos a se perderem. Por duas vezes eu cheguei a visitar na escola o deposito e joguei fubá fora, e joguei algumas coisas fora, já vencidas. E a gente com aquilo parado? Não era pra nós, era pra uma população, né? Então, independente da greve a gente tomou uma decisão, particularmente eu e a diretora: “Alguém vai ter que levar isso lá, então você vai”. E eu vim, eu vim, no São João, dia 22 de junho, eu pego a Rio Doce lá em Almenara (...) E aí eu vim, fui parar em Águas Formosas, e de Águas Formosas não sabia nem como chegar em Santa Helena e não, só tinha ouvido falar, mas não sabia nem onde que o Lutimar morava, mas não foi difícil porque todo mundo conhecia. O próprio motorista, que era aqui da cidade, conhecia, aí eu vim perguntando pra ele onde é que morava o Lutimar e ele me parou lá e aí desci na casa do Lutimar. Por sorte era um sábado e ele estava em casa (...) E não tinha mais como eu voltar. Aquele dia eu fiquei, dormi aí pra ir no dia seguinte. Aí eu fiquei na casa dele, conversando... Ele falou, “Gilce, senta aí, vamos conversar”. Naquela conversa, ele falou assim falou: “Olha, eu já te vi duas vezes, a gente conversou poucas vezes, mas do que eu percebi em você, eu acho que você é uma pessoa que tem tudo pra atuar junto com a gente no CIMI. Você não quer fazer parte da nossa equipe?” Eu caí de costas, porque eu não acreditei, fiquei rindo: “não, é brincadeira” e ele: “não, é verdade, eu to te convidando porque a gente tá precisando de uma terceira pessoa no CIMI, na nossa equipe. Já passaram algumas mulheres por aqui e tal e gente gostaria que fosse uma mulher, né. Porque já temos dois homens e tal. E eu acho que você iria se dar bem, iria

gostar, pelo pouco que eu te conheço”. Falei: “Olha Lutimar, nossa! Isso pra mim mexe demais comigo, quer dizer, isso significa o que? Eu vou ter que fazer o que?”.

Ele falou: “Bom, você vai ter que vir pra cá”. Nossa, mas e aí? Eu to em véspera de tomar posse lá em Almenara do concurso, a posse seria dia 09 de julho e era dia 22 de junho. E, além disso, eu vou ter que...Bom, e aí, foi, eu voltei pra Almenara, com a cabeça totalmente virada, né. E deixar Mata Verde e deixar todo o meu trabalho lá. Meu trabalho, assim, pastoral, amizades e tal. Bom, mas isso não foi tão difícil porque eu já estava, eu já tinha tomado uma decisão pessoal, em janeiro de 2002, de deixar o grupo missionário que eu fazia parte, por motivos particulares, né, eu tomei essa decisão então eu já estava em processo de saída do grupo e falei, bom, eu até falei isso pra ele, falei: Olha Lutimar, tem até uma coisa que vai encaixar, porque eu tô me desligando do grupo do qual eu fazia parte, foram 20 anos, e, mas tem o meu trabalho particular lá em Almenara e coisa e tal e assim foi e eu aceitei. Foi assim que eu decidi, eu tinha que optar e optei e vim em agosto, não deu pra vir em julho, eu vim dia 31 de julho, aliás, ainda dentro do mês. Eu ainda perguntei pra ele: “mas pra quando é isso?” “Pra ontem”. Mas deu pra organizar as coisas, eu vim e tô até hoje e não me arrependo.

- E porque você resolveu ser missionária?

Porque eu resolvi... Porque o seguinte. Eu nunca fui uma pessoa, aliás, se a minha mãe ouvir eu falar isso ela vai achar ruim... Mas a gente nunca foi muito católico não. Como assim, muito católico... Aquele católico básico, né, de batizar, ir na igreja, né, mas de missa assim eu nunca fui muito, então, a missão, a questão missão, eu vou dizer, não é de família. Eu digo assim, não pe de família nesse sentido, eu não tenho missionários na família, padres na família, nunca houve (...) Mas a coisa despertou no grupo de jovens, meu irmão mesmo começou a participar do grupo jovem antes de minha, e chegaram a me convidar e eu dizia não, eu não preciso disso, eu era bem arredia para as coisas da igreja. Mas desde que eu comecei a participar do grupo jovem, um pouco levada meio à força, mas depois eu fui me convencendo daquilo, né? Eu fui achando que tinha um jeito, deveria ter um jeito da gente servir mais. Então foi daí que foi batendo a questão missionária pra mim. Então o sentido de missão também foi: como eu posso contribuir com o que eu sou, com o que eu tenho pra que o mundo seja melhor, pra que as pessoas sejam mais felizes, pra que haja menos injustiça? (...) E aí eu fui, as coisas foram meio que caindo na minha mão, eu fui lendo e rezando, eu acho que assim, o grupo jovem também me ensinou a rezar e eu fui percebendo que, como jovem eu fui questionada... A questão missão: você pode fazer isso! Então às vezes aqueles cartazes vocacionais, hoje eu não me lembro muito, alguns faziam aquelas perguntas: E você? Qual a sua contribuição? Então eu fui me deixando guiar por estas questões e percebi que missão tem um sentido muito, muito profundo, existencial mesmo. A pessoa pode mergulhar fundo nisso que ela vai se encontrar. Não é nem uma questão de se perder, ao contrário, é de se encontrar. Então eu percebi que ali tá o sentido da vida, ali tá o sentido das coisas, ali tá o sentido de ser feliz.(...) Então, não me arrependo de nenhuma das atitudes que eu fiz, aprendi muito esses anos todos e o CIMI veio assim coroar isso(...) E vendo que o que ficou da missão, não é o ensinamento não é aquilo que o missionário foi levar, entendeu, mas as relações humanas, pessoais, de amizade. Tratadas também no meio da luta, né, no meio da conquista dos direitos da comunidade, da conquista de espaço, da conquista de do desenvolvimento, do talento das pessoas da comunidade, então olha, é... É isso.

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

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

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

Sim... Já sim...

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

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

eles, né, eles mesmos falam... O CIMI não fala isso, a gente empresta essa fala deles pra dizer que então o CIMI tem como lidar com isso. Então é um desafio que a nossa equipe está tendo que debruçar, não existe uma resposta. Nós sabemos que isso é um aprendizado, que eles aprenderam da sociedade. E vêm praticando isso... (...) Somos missionárias e missionários que atuam em defesa, em favor de um povo, então o nosso trato com isso é assim, dialogar com eles. Hoje está sendo assim, dialogar com eles.

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

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

- E você recebeu formação antes de atuar a prática?

Foram dois meses de intensivo na formação básica...

- E você recebe formação constante por parte do CIMI?

Sim, sim, o CIMI tem essa preocupação. Quer dizer, a formação é algo fundamental no CIMI. Eu acho isso muito legal, porque nunca alguém está pronto, né, e eu acho que diante dos desafios que o CIMI tem pela frente... É um contexto político aqui, é uma mudança ali... É a sociedade tá tudo tão, tão, tão dinâmico, né? Os conceitos mudam,

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

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

Certo, quando eu vim, pra cá, foi toda uma observação que eu fiz, continuo fazendo, mas isso eu posso dizer, nesse quase dois anos é que é uma relação... Eu gosto de usar a palavra amizade. Eles mesmos usam muito esse título: “ô amigão, ô amigão”. É, basicamente, é uma relação aberta, de confiança e de compromisso. Não vou dizer que não tem momentos difíceis... Sim, já houve momentos difíceis, né, já houve momentos difíceis, quando, por exemplo, o contexto local era de muita efervescência, principalmente no começo do ano passado, nas mudanças da política de governo Lula. Então foi vindo essas mudanças, muda a funai, muda a presidência, muda o administrador... Então isso trouxe alguns, eu diria até mal-entendidos, né, mal-entendimento, ente algumas lideranças Maxakali em relação ao CIMI. E isso abalou um pouco, mas a gente sabia que era fruto do contexto. Porque, algumas lideranças, informadas elas estavam, elas tomaram uma postura um pouco, talvez conveniente, pro momento, e disseram que o CIMI estava fazendo, mudando o prefeito, mudando o administrador, era o CIMI. E não era isso o CIMI não tem poder de mudar nada dentro de FUNAI, né? Então essas incompreensões trouxeram um desgaste no relacionamento, mas qual foi a nossa posição? Entender que o momento tava sendo difícil pra eles. A ansiedade: “quem vai entrar agora? Vai ajudar nós? Vai ajudar Tihi? Não, aquele não ajuda, aquele ajuda, mas mandaram embora. Traz de volta! Não, deixa ele aqui...” Então isso, como o CIMI também tem uma posição política enquanto entidade, a gente entende que o governo Lula teria a melhor compreensão possível pra levantar os bons nomes e os melhores nomes pras administrações da FUNAI, nas regionais, mas nós não

interferimos, a equipe Maxakali não interferiu. Bom, passado esse período, né, esse desgaste, houve até uma reconciliação, algumas lideranças vieram pedir desculpas e voltamos, voltamos. Mas assim, são momentos em que isso acontece, e então a gente faz uma leitura do contexto pra entender o que eles estão vivendo: é pressão, é ansiedade, expectativa? E as coisas vão se reorganizando aos poucos né... Mas por exemplo, eles procuram muito as pessoas do CIMI. O mais antigo aqui é Lutimar, né? O Lutimar é uma pessoa muito procurada... Quando entra no escritório e não vê um de nós, cadê o Nilson? Cadê Gilce? Então eu acho que isso é uma relação gostosa. Mas não deixa de ter suas dificuldades.

- E como é que é o cotidiano da equipe?

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

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

Olha, eu acho que senão estivesse recebendo, ninguém estaria aqui. Eu acho que a equipe Maxakali (...) a Equipe Maxakali tem futuro. A presença do CIMI aqui tem

futuro. Ou seja, o CIMI não é uma entidade que tá aqui de maneira, como que eu vou dizer, oportunista. Não, ela está presente aqui porque existe uma razão de ser e os Maxakali entendem disso. Então eles respondem sim, eles respondem sim. A gente fica, claro, sempre se perguntando... Eu me pergunto muito, estamos exercendo nossa função da melhor maneira? Eu sou meio perfeccionista, eu gosto de duvidar, eu gosto de suspeitar de mim: “estamos fazendo da melhor forma?” E às vezes as provocações que a gente mesmo faz é legal, porque nos... É como assim, torcendo, torcendo pra ver se você chegou mesmo a... Deu tudo de si. A gente tá dando tudo de mim, de nós? Eu gosto de fazer essa pergunta pra gente. Então quando eu entendo que a gente tá assim, dando o que a gente pode, aí eu percebo que os Maxakali respondem. Eles entendem isso. A gente se esforça, a gente tem compromisso e a gente se pergunta. A gente não, eu não acho que a nós somos uma equipe superficial, que nós somos uma equipe preguiçosa, ou uma equipe relapsa, não! Nós somos uma equipe que se esforça, nós somos uma equipe que tem compromisso, né? Eu gosto de estar aqui. E como é que eles respondem isso? Olha a gente costuma dizer assim: o dia que os Maxakali não nos procurarem mais, entendeu, não nos procurar mais. Eles podem até dizer assim: ah, o CIMI não entra mais na aldeia, como já aconteceu em momentos de maiores conflitos. Mas a gente sabe fazer uma leitura de contexto. Mas o dia que isso for uma fala atribuída a uma falha grave nossa, aí o CIMI pode puxar o carro. Mas o serviço que a gente presta aqui ele é muito rico ele é muito... A Lúcia até fala assim: vocês tão abraçando uma coisa maior do que vocês... Lúcia Rangel. O programa de recuperação ambiental é maior do que vocês. A gente só acredita por conta dos Maxakali. O programa é dos Maxakali. Não e porque o CIMI quer. O cimi tá junto porque acredita, mas estamos aí porque eles querem. Eles estão querendo a mata de volta, então, o programa tá aí. Tá funcionando, tá em andamento. Nós não temos pernas pra tudo, isso é verdade. Nós não temos pernas pra estar na área todos os dias, pra acompanhar os viveiros todos os dias, né, pra acompanhar as famílias... Uma questão, por exemplo, que a equipe tem como proposta é a convivência mais intensificada com os Maxakali. De que maneira? Estando mais presente na área, por exemplo, indo na terça-feira e voltando na quinta, né, dormindo lá, brincando, nadando com eles no rio, né, pescando, olhando o viveiro, regando. Convivência mesmo.(...) Quando eu vim pra cá eu achei que a gente ia... Não morar na aldeia, né, mas passar um tempo, dormir, acordar, comer, nadar, mas o que me falaram é que não era essa a... Eles iam todas as semanas, iam umas vezes, quando precisava, mas assim, eu entendi, eu entendi. Era uma maneira de não interferir na vida Maxakali, né, não interferir no cotidiano Maxakali. Porque eles têm toda uma vida própria, eles vão pra roça, eles não têm hora pras coisas. (...) Mas diante da boa relação que a gente tem com eles. Inclusive dois Maxakali já falaram assim: ah, vou dar uma rocinha pro CIMI, e deu lá um pedaço de terra e falou que era a rocinha do CIMI, e nós temos que ir lá plantar. Mas a gente precisa priorizar a convivência na área. E um outro que cedeu um lugar e falou assim: aqui vai ser a casinha do CIMI, na aldeia dele. A gente gostou, a gente agradeceu e a gente disse que vai lá, que vai tirar um dia só pra plantar, sabe? O que a gente quer que aconteça e que ainda não aconteceu. (...) Mas a gente ainda não achou um jeito pra tirar dois dias, dois dias e dizer: hoje nós vamos pra lá. Pra plantar, pra dormir, entendeu?

Entrevista número 11

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

- Nome do entrevistado:

Nilson Ferreira dos Santos

- Data e local de nascimento:

Bertópolis, Minas Gerais em 03 de dezembro de 1973.

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde junho de 1999.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- Outros órgãos missionários em que tenha atuado:

Pastoral da Juventude e Comunidades Eclesiais de Base.

- Como você conheceu o CIMI?

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

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

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

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

Sim... Inculturação da fé...

- E o que você entende por este termo?

Olha... que aí entra numa questão de concepção de evangelização, né? Entra também a questão: se o trabalho que a gente faz é de evangelização. Eu acredito o seguinte, eu li um texto uma vez que dizia o seguinte, que muitas pessoas acreditam que se evangeliza por palavras e... primeiro vem a palavra, depois vem ... a ação, né?... O trabalho do Cimi é exatamente o contrário. Tendo como... um pouco como referência o próprio Jesus Cristo, primeiro ele praticava a ação e depois ele refazia uma reflexão em cima daquilo que ele tinha acabado de fazer. Acho que esse é hoje um proble... um pouco o trabalho do Cimi, um pouco... representa o trabalho do Cimi. É... é você se sentir, ser sinal. O trabalho do Cimi é isso, é você se sentir ser sinal dessa presença desse Deus que a gente tanto fala. E como, e como é ser sinal dessa presença? É com ação, não é com palavra, né? Então o trabalho, é, de, de evangelização que o Cimi tem aqui, é, e que é uma palavra pesada porque vem essa idéia da catequização, mas não é. Evangelizar não é só catequizar, é ser sinal da presença desse Deus vivo que a gente tanto fala. E o quê que é ser sinal dessa presença? É você defender a vida. É você acreditar na vida. Eu acho que é isso que o Cimi é junto às populações indígenas hoje. (...) Acho que é isso, é você perceber na cultura diferente o Deus presente, a manifestação desse mesmo Deus que a gente acredita, mas ele manifestado de outra forma, e às vezes muito mais intensamente que o nosso jeito de manifestar esse Deus. Acho que é isso, é você chegar nessa cultura, né, uma cultura diferente, e perceber o Deus, que o Deus tá presente ali. Acho que é isso. Acho que é isso que o Cimi realiza aqui nos Maxakali. E assim eu tenho o... com tranquilidade eu afirmo, com tranquilidade que, esse Deus que a gente acredita e que a gente fala tanto, ele tá muito presente dentro do povo Maxakali. O povo Maxakali vive ele muito intensamente.

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

Não, não. É... foi a primeira vez que eu ouvi esse termo foi depois que eu comecei a, a trabalhar no Cimi, né? Até então, até então essa... essas análises... Acho que a minha presença no Cimi tem um, um Nilson antes de entrar no Cimi e depois que entrou no Cimi. (...)

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

Eu acho que a proposta de inculturação do Cimi é uma proposta, é, acho que é você... é uma proposta corajosa, é você ter coragem frente a uma estrutura que está colocada de Igreja aí, né... você... é... defender essa proposta. Porque hoje o Cimi...ele nessa proposta de inculturação, é, o Cimi não é bem visto por outros setores da Igreja, né? Mas o Cimi nasceu porque acreditava nisso, então é nisso que o Cimi também se sustenta, né?(...)

- E como vocês buscam colocar em prática?

Com abertura. Com bastante abertura, né? Eu acho que é um exercício constante porque nós carregamos toda uma bagagem, isso a gente não pode negar, né, nós carregamos toda uma bagagem, uma educação religiosa que a gente teve, né? É você se abrir ao

novo, se você tem a abertura de, no, nesses novos conhecimentos que chegam você tem a abertura de recebe-los, né, e equacionar esses novos conhecimentos que você está recebendo aos conhecimentos que você já tem. Porque você também não pode esquecer que você tem uma história, né, eu sempre digo o seguinte: a lógica dos povos indígenas da reciprocidade... eu não tô trabalhando com os Maxakali não é só por causa dos Maxakali... eu tô trabalhando por mim também, né, eu acho que, que nessa lógica de troca, de reciprocidade, né, tem que ter abertura dos dois lados, tem que ter uma abertura desses dois lados. (...) Eu sempre digo o seguinte, e isso eu faço um exercício também nesse, nesse esforço meu de, das minhas análises, é... e dos meus conceitos, né, eles em vez de partirem daqui eles partem de lá. É compreender tantas coisas que acontecem aqui partindo de lá. É... eu acho que esse é um exercício que exige mais da gente, mas que é um exercício altamente... enriquecedor, né, perceber algumas coisas que está, que estão colocadas aqui pra gente, né, comportamento das pessoas, a história, a própria história política da região partindo do, do povo maxakali você consegue compreender muitas coisas que até então eu não compreendia, né? Fazendo esse exercício: em vez de partir daqui, tendo como referência aqui, tendo referência lá, um pouco conhecendo o jeito de ser Maxakali, hoje eu compreendo muitas coisas que tem aqui e que faz muita gente se sentir incomodado.

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

Sim, o Cimi, ele, o Cimi aposta nessa questão da formação, né? O Cimi, pra gente entrar no Cimi a gente tem dois, um curso básico, né, que acontece logo quando você entra pro Cimi você vai pra esse curso, você tem lá conteúdos de antropologia, da própria história do cimi, é... da política indigenista, e... um pouco a gente estuda também sobre essa questão da... metodologia de planejamento, é... do trabalho de equipe, da convivência, né, porque é um desafio também o trabalho de equipe, né, são pessoas diferentes defendendo a mesma causa, então tem que ter uma harmonia. E um desafio grande pra todos que compõem uma equipe estarem sempre em sintonia, esse é um desafio. (...)

- Sobre a próxima pergunta você já falou um pouco, é se você recebe formação constante dentro do Cimi.

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

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

Olha, é... O Cimi... O Cimi tem uma postura já clara e definida de estar é... incondicionalmente ao lado das populações indígenas e aqui em particular dos Maxakali, né? Hoje, é... os atores que hoje estão na área Maxakali: a Funai e a Funasa eles têm... Hoje a Funai e a Funasa representam um pouco a presença do Governo Federal nessas, nessas comunidades, na comunidade Maxakali, né? E lógico, a gente vê assim muito claramente que os, os... os direitos, né, constitucionais, é..., garantidos, né,

desde 88, que todos os povos indígenas, né, conseguiram assegurar, eles... na prática eles não acontecem na sua, vamos dizer assim, plenitude. E é esse um pouco o papel do Cimi de... de ser provocador porque... na verdade não é o Cimi que, que, que toma...que, que toma as iniciativas de questionar esses órgãos, a ação desses, desses órgãos, né. Na verdade o Cimi atua enquanto um provocador enquanto acessoria, porque o Cimi atua na perspectiva tanto do protagonismo indígena, né, que tenha como perspectiva a construção de uma autonomia desses povos. É engraçado, mas o Cimi trabalha numa perspectiva de que um dia não precise mais existir o Cimi, né? E então a gente trabalha esses, e aí existem estratégias que cada equipe junto a cada povo, né, constrói que é um pouco você provocar né: “mas isso ta certo?” e aí mobilizar, e pra mobilizar elaborar documentos, levar até o ministério público ou onde quer que seja, né, então é feita de tensão, né? Eu acho que... a gente não se nega ao diálogo... O cimi nenhuma vez se negou ao diálogo com essas entidades, com esses atores que hoje estão é... trabalhando com os Maxakali, né? Mas fica muito bem claro o papel de cada um, né? Então é... a gente percebe, a gente consegue perceber assim que, que é... as conversas, os diálogos acontecem, mas eles acontecem meio travados, porque sempre há momentos de tensão entre o Cimi e essas, esses órgãos... porque? Porque o que essas entidades pensam a respeito dos maxakali, não é o que o Cimi pensa, né, não é o que o Cimi pensa. (...) O Cimi sempre tem clara a sua postura, e que o Cimi não abre mão, né, que é sua postura que não foi construída da noite pro dia... tem vinte anos de atuação junto aos Maxakali e eles (Maxakali) sabem do papel do Cimi junto a esse povo, né, eles têm muito bem claro qual o papel do Cimi, qual o papel da Funai, qual o papel da Funasa, agora, às vezes, estrategicamente, é bom se fingir... se fazer que não, que se entende esse papel, né, e aí é uma... de questionar o Cimi, cadê o Cimi, cadê o Cimi e aí eles jogam nessas questões tensas internas lá, né, e aí, esses atores fincam o pau no Cimi, né, porque a estratégia que eles usam pra estar próximos aos Maxakali é a da cooptação, e nós conseguimos essa presença e essa, esse trabalho sem fazer isso, porque os maxakali têm muito bem claro qual o nosso... porque que nós estamos aqui, né, eles conseguem fazer essa leitura. Os Maxakali, não precisa falar nada pra fazer uma leitura de você, eles conseguem fazer leitura de energia, eles conseguem fazer leitura do seu semblante, se você chegar aqui e estiver triste, eles vão perguntar porque que você está triste...

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

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

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

A gente não tem diálogo com os outros... Tem presença de seitas evangélicas? Tem. Mas sempre na perspectiva de apresentar o deus deles pros Maxakali, né? E os Maxakali, eles recebem... é muito engraçado, eles recebe bem todo mundo que chega lá.

Até porque é importante pra eles. Importante porque é uma possibilidade deles coletarem informações, coletarem tudo o que eles puderem. Mas eles têm muito bem claro, né, que toda a vida dos Maxakali sempre foi sustentada na religião e eles não abrem mão desta religião. (...) Como já aconteceu... quando a gente percebe assim uma investida maior, aí agente chama os Maxakali atenção: “presta atenção pro que tá acontecendo...” Sempre sendo o provocador, entendeu? Pra que eles mesmos tomem a iniciativa.

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

Bom, aqui na equipe nós temos três missionários que têm três histórias diferentes. O Lutimar está a mais tempo, eu quase cinco anos e a Gilce há quase dois anos. Então a relação... é... a gente sempre tenta, assim, passar pra eles que nós somos uma equipe. E não é Nilson que toma uma decisão, não é Lutimar que toma uma decisão e não é Gilce, sempre é a equipe, né? (...) É o compromisso do próprio Cimi não só junto ao povo Maxakali, mas junto às outras populações indígenas, né, aqui de Minas Gerais, e que os Maxakali sempre têm a oportunidade de serem encontrados, de serem conversando.... As populações indígenas fazem isso e é muito bem claro qual o... porque que a gente está, né... qual a contribuição que a gente pode dar, o quê que a gente pode fazer. É lógico que dentro dessas populações indígenas tem essas questões internas que é um pouco do trabalho do Cimi e que o Cimi muitas vezes é envolvido, né? E aí a gente tem que descascar abacaxi? Tem, mas sempre colocando é... É muito legal porque quando a gente vai pra esses momentos a gente sempre coloca a história do Cimi junto àquele povo, a importância do Cimi, o quê que o povo entende enquanto a presença do Cimi... se entende que o papel do Cimi é importante na luta daquele povo, né... Então, faz uma leitura mais no campo institucional... uma leitura mais política do trabalho do Cimi, da presença do Cimi, né? Tira mais estas questões pessoais, né? Coloca um pouco o peso da instituição e a própria história da instituição. Nesse sentido a gente tem uma relação é... tranquila com os Maxakali. É lógico que às vezes de tensão porque, às vezes também somos envolvidos nessas questões internas deles, né, e... com muito jeito a gente né... com diálogo... a gente consegue um pouco reverte isso, né? (...) Mas é legal, eu acho que os Maxakali nos têm como amigo, eles conseguem perceber isso, até porque... é uma certa vez é uma pessoa disse assim pra gente que a gente não estava aqui à toa, que os Maxakali eles têm um diálogo tão grande com o outro plano, né, nesse universo religioso que eles escolhem quem trabalha com eles, né. Então porque a gente tá aqui foi porque foi um chamado dos Maxakali, né? Então os Maxakali têm claro isso, né? E já vieram pessoas pra cá que nos primeiros trinta dias falou, eles chegaram aqui nesse escritório e falaram: “ó, fulano não serve pra trabalhar com a gente”. Eles gostam de pessoas alegres, que brinquem com as crianças...

- Como é o cotidiano de trabalho da equipe?

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

medida que esse esforço de... cada vez mais a gente entender o universo Maxakali, a gente vai se esforçando pra entender a gente tem também... ao mesmo a gente vai... é... realizando o nosso trabalho. Então o trabalho hoje, nós temos uma prioridade, né, que é a luta pela terra, o Cimi apóia, tem como prioridade, que é uma, uma definição política é... nacional, de assembléia nacional e também uma definição regional, então a equipe hoje tem como prioridade o trabalho de luta pela terra. (...) Então o Cimi também aposta nesse eixo mobilizador do trabalho que é o programa de recuperação ambiental, que a gente tem uma parceria com a Universidade Federal de Lavras. A gente tem uma experiência também de bancos de sementes com eles (...) Tem um trabalho que é a formação, tem um outro eixo mobilizador... Na verdade nós temos essa prioridade: luta pela terra e temos os outros eixos que mobilizam essa prioridade, compreendeu? (...) Seria um pouco o esforço da gente de aprender a língua, porque a gente sabe palavras isoladas, frases pequenas, né, mas é assim, de fundamental importância a gente aprender essa língua e há uma cobrança do Regional pra isso, uma cobrança muito grande dos colegas do regional quanto a essa questão do aprendizado da língua. (...) E eu acho que... essa questão também de você tá sempre por dentro do que rola lá em cima, em Brasília, né, do que rola na política indigenista, é sempre importante que a gente leia essas coisas pra saber o que tá acontecendo lá porque o que acontece lá tem um efeito direto aqui. Então isso também entra no nosso planejamento (...)

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

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

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

Eu acho que sim, eu acho que sim... eu acho que... não só do povo Maxakali, mas de toda a sociedade regional. A experiência que a gente tem aqui é de que essa cultura do preconceito e da discriminação, ela existe ainda, mas ela já foi muito mais forte. E é esse trabalho de formiguinha que o CIMI realiza nas escolas, as conversas, a gente acredita nesse trabalho. (...) E dos Maxakali, a própria presença e a postura dos Maxakali nas reuniões de debate e nas discussões, principalmente do movimento indígena das políticas públicas de saúde e educação, a gente percebe um avanço. (...)

Entrevista número 12

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

- Nome do entrevistado:

Lutimar Rodrigues da Silva.

- Data e local de nascimento:

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

- É religioso ou leigo?

Leigo.

- É católico?

Sim.

- Tempo de atuação no CIMI:

Desde 1989, sendo que estive por dois anos afastado.

- Equipe em que atua:

Equipe Maxakali.

- Outras equipes em que tenha atuado:

Nenhuma.

- E como foi que você conheceu o CIMI?

Bom, o CIMI, veio aqui pra região, pra Santa Helena, em 1979, com o objetivo de acompanhar especificamente os Maxakali. E nesse período eu participava aqui dos movimentos sociais, né, quer dizer, na verdade não existia o movimento, existiam rumores, não havia assim movimentos específicos, organizações específicas e também na verdade a participação da gente maior era na igreja. Na comunidade eclesial, né? (...) E aí eu passo a conhecer o CIMI, passo a conhecer o CIMI e a atuação do CIMI, as pessoas que vinham pra cá, porque geralmente vinha gente de fora pra atuar aqui. (...) O CIMI era a igreja presente junto aos Maxakali, dando apoio, né, se solidarizando, levando os Maxakali pra falar aí fora, fora do contexto regional... E aí a gente foi conhecendo essa luta, a caminhada, a participação do CIMI na comunidade, procurando buscar essa convivência né, mais de via mais pacífica, né e tranqüila, porque aqui era horrível, Maxakali aqui em Santa Helena era... a discriminação era horrível, por parte também das autoridades. E isso chama atenção da gente e a gente vai se inserindo a cada dia no processo...E foi quando eu fui conhecendo mais o trabalho do CIMI e me aproximando dele. E aí em 89 surge o convite das irmãs, parece que, uma era da Santíssima Trindade e outra era Clarissa Franciscana. E eu já tinha a vontade de atuar mais diretamente aos Maxakali em vista da situação que eles vivem: o que eu podia fazer aqui? O que eu podia estar fazendo? Aí surgiu o convite e eu não pensei duas vezes, né? Naquele momento a primeira coisa que me passou pela cabeça foi compreender como eles vive, como eles estavam vivendo, o que eles almejavam para

viver...como pessoa humana, né. Aí eu percebi que o meu interesse era muito mais que um interesse, eu pensei: eu quero mesmo estar junto desse povo, estar contribuindo dentro do possível, o que eu puder contribuir eu vou estar. E em outros momento o CIMI me proporcionou isso, né, porque não era aquela questão de chegar e impor em cima dos índios, né, era uma questão de chegar e discutir, procurar os problemas que os índios têm.(...) Então a gente entendeu perfeitamente esta proposta do CIMI, eu particularmente. E venho trabalhando isso aí com os índios, dentro da linha que o CIMI permite.(...) é uma presença missionária de forma diferenciada, não é uma presença missionária de doutrinação, certo, mas de cunho diferenciado, respeitando o que eles são e até apoiando a sua religiosidade, por exemplo, e até participando e apoiando dentro das possibilidades e ir conhecendo e buscando, se já perdeu isso...resgate, esse processo, né?

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

É... é um pouco complexa essa questão de inculturar... a fé. Eu acho que... eu não entendo que inculture a fé, pois cada um tem sua fé, cada cultura tem sua fé, certo? Então você não vai inculturar a fé, na minha compreensão, né? Porque eu tenho minha forma de acreditar em Deus e o índio tem a forma dele acreditar em Deus, então, se ele acredita dessa forma, ele tem fé naquilo. Vamos citar alguns exemplos aqui, pegando por base os Maxakali, né? E acredito que Jesus Cristo morreu, né, foi crucificado, morreu e ressuscitou, certo? O Maxakali acredita que ele cantando na casa do canto o espírito que foi desce e vai inteirar com ele, certo? Então, a fé dele é aquela, ele acredita naquilo e a minha fé é essa, nós acreditamos nisso. Agora o que a gente acredita, o que a gente observa é o respeito a todas essas diferenças, né? E ele acredita também que existe uma pessoa que, uma pessoa, que na verdade eles dão o nome de feiticeiro, que pratica o mal com outra, para com a outra, certo. Aí se eles acreditam nisso... se eles acreditam deve ser respeitado e se eles acreditam acontece. Ele tem fé naquilo. E ele tem fé também que um ritual, tá certo, pode ajudar a curar uma doença. Aí eu não posso chegar assim: “isso é mentira sua”, tá? Ele acredita naquilo, ele tem fé naquilo. E se eles tem fé... basta a fé. Resta pra mim, e pra quem está lá, respeitar isso, tá, e não dizer assim: “não, isso não é certo”. Eu acho...quem sou eu pra dizer isso? Quem sou eu? Quem é algum de nós pra dizer isso, não isso não tá certo? Então é a fé que ele tem. Que anos e anos ele vem trazendo, há milhões de anos, eu diria.... então é a fé que ele traz. Como a fé que eu trago é essa. Eu não acredito nessa questão de inculturar a fé. Como você vai inculturar? Não! Você vai conviver com um povo diferente e vai tentar respeitar o que ele tem, né, ante o que você tem. Diante do que você tem e não tentar canalizá-lo para o que você pensa, né? Porque o que eu penso é o que eu penso, o que eu quero é o que eu quero. Mas ele tem a forma dele pensar e agir e interagir na sua comunidade e isso deve ser respeitado enquanto cultura. Deve ser respeitado... assim a gente acredita.

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

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

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

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

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

- Era diferente do que é hoje?

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

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

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

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

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

acha que a gente é muito radical, a gente questiona, e em vista disso alguns que não querem ser questionados eles ficam meio diferente, com a gente, sabe, mas o que a gente tem feito é buscar uma relação com esse pessoal, pelo menos compreender. E a gente tenta na verdade é colocar isso, pra que eles entendam que qualquer projeto que venha pra dar certo, pra tentar ver se dá certo, eles têm que estar envolvidos. Se eles que são o alvo do tal projeto, se não estiverem envolvidos, ele tá fadado a não dar certo. Ele já tá condenado a não dar certo. E é justamente por isso que a gente questiona essa forma como eles trabalham (...)

Às vezes a gente tem embate sim, com esses órgãos, porque a gente não concorda com a forma que eles chegam junto à comunidade pra estar desenvolvendo trabalhos Mas a gente tem buscado justamente isso, discutir essas questões com eles para que eles compreendam que não é por aí, que eles têm um público alvo que também é gente e precisa ser ouvido. O que na verdade o que a gente observa nesse pessoal é que eles querem assim, eles querem é nome. Querem assim: bom se o meu nome estiver lá eu vou, mas se não estiver eu não vou... E isso não interessa pra nós do CIMI.

(...) Queremos e trabalhamos na perspectiva de autonomia dos índios. E se é na perspectiva de autonomia dos índios eles são os protagonistas, eles são. Então quem tem que estar na frente são eles. E não nós utilizarmos eles da forma que queremos, como muitos usam para conseguir os objetivos...

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

Olha, pra ser sincero, Cecília, eu... a gente seria até suspeito pra falar isso... Porque a gente tem assim... eu considero... nós temos problemas, como todos têm, tá certo? Mas a gente tem considerado esses problemas como aquela briga de irmão com irmão, sinceramente. Aquele que briga, se pega com o outro e fala, mas depois, você tá lá dando a mão, tá conversando, tá discutindo as coisas da comunidade de novo. Então a relação com eles é desse tipo e a gente sempre teve esse tipo de relação, desde quando começamos. De chegar a briga, mas eu volto a repetir, tem momentos de embate, de briga com eles, mesmo, ou eles brigam com a gente, isso existe, né, mas é aquela forma que eu repito, é como uma mãe com um filho, como irmão com irmão, esbraveja, briga, lava a roupa suja, e depois fica tranquilo. Acho que a relação sempre foi assim, de amizade, de reciprocidade, de confiança, que é o mais importante, de confiança, né, eu confio em você. Por exemplo, vou citar um exemplo claro, que é corriqueiro, mas é isso, né? Se você vai daqui pra qualquer comunidade dessas, Pradinho ou Água Boa, se você vai viajando na estrada, né, às vezes ele não, se ele vai a pé, ele não pega uma carona com qualquer um. Seria uma coisa bem simplista mais dá pra ilustrar um pouco. Mas se você vai, se você pára, a gente vê logo na cara deles o ar de felicidade. Então, coisas desse tipo, né, dessa relação assim, de confiança, eu confio, eu vou com você porque eu confio. Mas ou menos a gente percebe isso, né, eu vou com você, estou com você, não por interesse meu, mas é porque somos amigos, né, nós somos amigos. É isso que a gente tem construído com os Maxakali, uma relação de amizade e de confiança que a gente tem tentado construir durante todo esse tempo, né? A gente sente que isso existe.

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

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

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

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

não digo que não intervem, porque é uma forma diferente do que eles reuniam antes e que eles fazem isso até hoje também. Reuniam antes pra fazer seus rituais, suas religiões, né, e hoje, entrem elementos novos e eles querem parar um pouco pra discutir essa questão na comunidade, né? Não é um elemento novo que entrou naquele momento. Eles têm o costume de reunir, sempre reuniam. Mas ali entra um elemento novo que é discutir agora com toda a comunidade. A gente acha também, de alguma maneira a relação com a sociedade aqui fora, foi um avanço, né, porque...ficar aqui só na nossa religião e os cara lá, decidindo nossa vida, não tá certo. Então nós vamos ter que decidir nossa vida também, certo?

ANEXO 04: DOCUMENTOS E OUTRAS INFORMAÇÕES COLETADAS EM CAMPO

1) E-mail recebido em 01 de set de 2009, às 18:27

Cecília e amigos,

Somente para esclarecimentos:

A nova entidade que criamos, Instituto Dom Luciano Mendes de Promoção da Causa Indígena e Cidadania, é uma rede de amigos solidários com a causa, não tem nenhuma vinculação com a crise que tivemos no Cimi, é formada por pessoas que jamais tiveram qualquer vínculo com a entidade Cimi e tem objetivos bem definidos na missão e visão de onde queremos chegar. Embora o processo de criação desta entidade aconteceu no momento que a crise foi muito acirrada, esta questão não foi sequer levada para discussão deste grupo. É claro, que levamos para este coletivo toda a nossa história de militância indigenista, onde o Cimi foi apenas o meio desta vivência.

Peço também desculpas pelo meu silêncio em relação a esta temática, mesmo considerando a relevância da sua tese, pois este assunto já trouxe muito sofrimento para mim e o que eu tenho tentando é esquecer toda esta história. Guardo apenas as lembranças de um rico momento vivenciado no Cimi, de muita esperança e utopia, que em momento algum pertenceu a entidade e sim a minha disponibilidade de serviço a uma causa.

Desejo sucessos em seu trabalho.

Um grande abraço,

LUCIANO MARCOS

2) Programa dos Cursos de Formação Básica, cedidos pela coordenação do CIMI-LESTE

1ª ETAPA

1 - Apresentação

2 - História do CIMI

2.1. Dados históricos do nascimento do CIMI

2.2. Desenvolvimento histórico do CIMI

2.3. Estrutura e funcionamento do CIMI

2.4 Ser CIMI...

3 – História da Resistência Indígena e da Missão

3.1. Uma visão sobre os povos indígenas no Brasil

3.2. A conquista religiosa

3.3. A conquista militar do litoral e do sertão nordestino

- 3.4. A conquista da Amazônia
- 3.5. A Igreja na Amazônia
- 4 – Antropologia I
 - 4.1. Homem, Cultura e Sociedade
 - 4.2. Metodologia
 - 4.3. Ordem – desordem – reorganização.
- 5 – Fundamentação Teológica I
 - 5.1. Inculturação na voz da Igreja
 - 5.2. Diálogo na voz dos indígenas
 - 5.3. Inculturação e diálogo na compreensão do CIMI
- 6 – Direitos Indígenas e o Estado Brasileiro – I
 - 6.1. Introdução à organização estatal brasileira
 - 6.2. Apresentação dos atos normativos relacionados diretamente com os povos indígenas e o instituto da autonomia
 - 6.3. Situação jurídica dos índios
 - 6.4. Direitos territoriais
 - 6.5. Bens do patrimônio indígena e usufruto
 - 6.6. Restrições aos direitos territoriais e patrimoniais
 - 6.7. Responsabilidades do poder público
- 7 – Análise de Conjuntura
 - 7.1. A sociedade capitalista
 - 7.2. A sociedade brasileira e latino-americana
 - 7.3. A conjuntura e a questão indígena
- 8 – Políticas Indigenistas e Indígenas
 - 8.1. Políticas indigenistas
 - 8.2. Políticas indígenas
 - 8.3. Apoio e assessoria do CIMI ao movimento indígena
 - 8.4. Dimensão latino-americana, alianças e perspectivas).
- 9 – Avaliação da 1ª Etapa do Curso

2ª ETAPA

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

- 5 – Instrumental da Análise de Conjuntura
 - 5.1. Instrumental de análise de conjuntura
 - 5.2. Exercício coletivo
- 6 – Política de Comunicação do CIMI
 - 6.1. Relação entre mídia e poder
 - 6.2. O que é notícia
 - 6.3. Estrutura da notícia
 - 6.4. Política da notícia
 - 6.5. Os índios e os meios de comunicação
 - 6.6. Dicas de colaboração com a Assessoria de Imprensa
- 7 – Metodologia de Planejamento e avaliação
- 8 – Aspectos Políticos e Práticos da Atividade Missionária
 - 8.1. Mística
 - 8.2. Levantamento e reflexão sobre as questões suscitadas pela prática
 - 8.3. Aprofundamento da concepção e da prática do CIMI
 - 8.4. Estrutura e funcionamento do CIMI
- 9 – Avaliação Final do Curso

3) Documento enviado pela equipe Maxakali em 2004:

Histórico do trabalho do CIMI junto aos Maxakali

O acompanhamento do CIMI junto aos Maxakali se deu a partir do final da década de 70, quando neste período a nossa região foi visitada pelo bispo da diocese de Teófilo Otoni, hoje bispo emérito, D. Quirino Adolpho, que percebeu, em suas visitas pastorais, a situação do povo maxakali nos municípios de Santa Helena de Minas e Bertópolis, sendo o primeiro distrito do segundo na ocasião. Percebendo a situação em que estava vivendo esse povo, com terras invadidas, discriminação de toda ordem, violência física, ameaça de perda do restante do território onde habitam, a Igreja decide acompanhar mais de perto a vida e lutas do povo maxakali através de um trabalho pastoral. Assim, em 1979, D. Quirino convida o CIMI para atuar na região. O CIMI encontra um contexto muito difícil, onde a conjuntura não favorecia muito a vida dos missionários e indígenas. A equipe formada começa, então, os primeiros contatos, acompanhando os indígenas nas cidades onde eles visitavam, Santa Helena, Batinga, Umburana, Bertópolis, etc., e assim a relação foi se construindo, concretizando uma presença e luta

do CIMI junto aos maxakali. Nesse contexto, também tem início os movimentos populares na região, onde o CIMI ajuda na fundação do sindicato dos trabalhadores rurais e do Partido dos Trabalhadores que, na época, se uniram no processo de luta com o apoio de todos, promovendo momentos de formação, buscando a conscientização dos indígenas e trabalhadores, num trabalho conjunto de reivindicações e denúncias junto aos órgãos competentes.

O início da década de 80 foi um momento forte de mobilização, onde as lutas se davam através de protestos, caminhadas e concentrações, com a participação, ainda tímida, dos indígenas que começavam a se engajar reivindicando seus direitos, incluindo o processo de luta pela unificação das duas terras indígenas, Pradinho e Água Boa, que se intensifica a partir de 1980, com o levantamento de documentos, como depoimentos dos indígenas, de pessoas antigas da região que testemunhavam em favor deles. Montado o processo, esses documentos foram apresentados às autoridades e o movimento indígena timidamente começa a aparecer no Estado de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo.

Em 1984, os Maxakali participam da 1ª Assembléia Indígena de MG, em Itambacuri, articulada pelo CIMI, GREQUI, com o apoio da diocese de Teófilo Otoni, através dos padres portugueses e italianos que atuavam na região. Nessa caminhada, já se percebia o interesse dos indígenas Maxakali na luta pela reconquista do seu território, na perspectiva de retomá-lo. Daí, percebeu-se algumas lideranças (líderes de clãs) que começaram a despontar, assumindo e articulando as lutas e organizações do povo em busca dos direitos e construção de propostas concretas para a comunidade. Foram momentos em que o povo maxakali sofria forte discriminação e desprezo por parte da sociedade envolvente, principalmente a partir do momento em que se intensifica a luta pela unificação dos territórios, através de campanhas deflagradas pelos fazendeiros invasores e seus aliados, grupo esse que correspondia e ainda hoje corresponde à força política da região, ou seja, prefeitos, vereadores e até deputados da direita que sempre receberam votos com a promessa de retirar o povo maxakali da região, isto é, do município de Bertópolis e, recentemente, também município de Santa Helena de Minas. Isto colaborou muito para o crescimento da discriminação e preconceito. A situação dos indígenas, povo caçador e coletor, era deplorável pela necessidade alimentar e eles, procurando dar respostas às

invasões de suas terras e matar a fome (a terra estava devastada pelos invasores, o que trazia a falta de recursos naturais), viam na vaca a sua caça, e dela se alimentavam. Isto despertava ainda mais a ira dos fazendeiros que começaram a responsabilizar e culpar o CIMI, dizendo que o mesmo mandava os indígenas praticarem tal ato. Na ocasião a luta pelo território já havia alçado vôo e sua divulgação estava a cada dia crescendo, e crescia também a cólera dos fazendeiros contra os indígenas, ameaçando-os, e também contra os missionários, pelo apoio que estes dão aos maxakali.

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

Em que resulta tudo isto? A partir da participação nas lutas e movimentos, os indígenas maxakali começam a se conscientizar de como funciona essa nossa sociedade e percebem que para se conseguir algo o trabalho é bastante pesado, pois nem sempre são ouvidos quando falam de suas necessidades. Para atingir seus objetivos, precisam realizar várias viagens. A luta é árdua, havendo também encontros e desencontros.

Verifica-se também que a auto-sustentabilidade vai-se conseguindo aos poucos. A participação de todos na vida comunitária grupal é de vital importância, percebendo-se então uma maior valorização deles próprios enquanto indígenas, resgatando e aumentando a auto-estima, com a esperança de uma vida melhor. Como povo maxakali, eles mantêm sua vida, sem a interferência externa no processo de realização através de sua cultura, além de conquistas importantes para o povo como a retomada da terra (por via judicial), o programa de educação diferenciada, uma melhor atenção à saúde (apesar do atendimento ser ainda precário), além de estar despertando para a participação e canalização de políticas públicas para a comunidade, reivindicando e participando do processo de discussão e implementação destas de forma diferenciada na comunidade.

Acreditamos que ainda há muito que se construir e colaborar com os maxakali para que eles sejam realmente autônomos e caminhem com seus próprios pés. Mas, avaliando hoje a comunidade e suas lideranças, percebemos que a consciência crítica cresceu muito, e esta avaliação também é feita pelas lideranças, quando se refere à comunidade como um todo.

Aspectos desafiadores: Mesmo com os avanços apontados, como em toda e qualquer sociedade, organizada ou não, há os seus desafios. Isto se percebe na participação, interesse e engajamento das pessoas nas lutas sociais da comunidade, além da forma com que cada indivíduo tem de pensar e agir no conjunto.

A faixa tradicional do Pradinho é bastante reduzida e desmatada, gerando, assim, uma situação social mais grave do que a Aldeia de Água Boa, o que a torna, também, mais dependente da assistência recebida da Funai.

Os Maxakali enfrentam enormes desafios que merecem a nossa atenção para que possamos ajudá-los a buscar formas de solucioná-los, das quais podemos citar:

1- As fazendas invadidas eram instaladas em frente à terra do Pradinho, submetendo-a a um quadro de permanentes ameaças aos índios e perseguição às lideranças, gerando uma situação de “etno-trauma”. Esse é um dos elementos apontados para o excessivo consumo de bebidas alcoólicas pelo grupo. O contato traz como consequência o uso de bebidas alcoólicas, pois se sabe que dentro da área indígena não é produzido nenhum tipo de bebida com alto teor alcoólico;

2- A área do Pradinho fica situada no município de Bertópolis, onde os fazendeiros exercem grande influência, criando um isolamento e estimulando a prefeitura a ser omissa na assistência ao grupo;

3- A comunidade maxakali, como um todo, não adotou como hábito reunir-se periodicamente para as decisões. Reúne-se de acordo com as necessidades;

4- Alguns reconhecem a autoridade dos caciques, mas não levam em consideração as decisões por eles tomadas;

5- Há cooptação das lideranças por órgãos de assistências: FUNAI, FUNASA, Programa de Educação;

6- O ambiente degradado dificulta a sobrevivência, pois os elementos tradicionais de subsistência foram reduzidos e a produção não é suficiente;

7- Dificuldade em propor seus anseios e reivindicações, por não entenderem o bastante o funcionamento de nossa sociedade;

8- Trabalhar juntos, viabilidades de combate às muitas formas de dependência que foram se cristalizando no decorrer dos anos com a implantação de programas que objetivavam resolver apenas as questões imediatas (assistencialismo), não considerando a autonomia do povo;

9- Trabalhar a conscientização dos Maxakali e dos não-indígenas, visando a formação, a compreensão e o respeito mútuo à cultura diferenciada que constitui o povo Maxakali, especialmente relativa à prática do seminomadismo;

10- Sensibilizar o poder público local e regional para que possam olhar com carinho a situação do povo Maxakali e venham a subsidiar programas alternativos que colaborem para que os indígenas possam, aos poucos, ir conquistando sua dignidade e, por consequência, seu protagonismo;

11- Procurar formas de trabalhar nas escolas da região, formando e informando aos alunos e professores sobre a realidade atual, cultura e causa Maxakali.

Perspectivas:

Para garantirmos efetivamente “Outros 500” faz-se necessário mais interesse e seriedade em trabalhar intensivamente na sociedade a construção de uma visão mais real quanto à história brasileira e refletir sobre a situação em que se encontram os povos indígenas que conseguiram sobreviver ao massacre da colonização. Movidos pelo amor à vida e ao nosso povo, devemos tomar iniciativas de respeito para com suas vidas.

Ao longo desses anos, os Maxakali vem aos poucos, com o apoio dos aliados, construindo sua auto-estima, buscando um processo de sobrevivência, luta para conquistar uma vida melhor, participando, caminhando, reivindicando seus direitos constitucionais. Assim percebemos que o povo vem criando e externando suas perspectivas de vida e de continuação como Maxakali, onde eles expressam claramente num DRP (Diagnóstico Rápido Participativo) realizado na comunidade no período de julho de 1996 a dezembro de 1998, como será daqui para frente.

“Para continuarmos sendo Maxakali, Maxakali precisa tirar fazendeiro”, estes já desocuparam a área intermediária desde 1999, por pressão dos indígenas, e conseqüente decisão judicial. Fazer voltar a mata, processo que está sendo discutido com a comunidade e o CIMI que já construiu parceria com a Universidade Federal de Lavras, que já realizou algumas atividades e que deve prosseguir a partir da aprovação do programa que foi enviado para a conferência episcopal italiana. Caçar, pescar e fazer religião é uma conseqüência de volta da mata e com ela a volta dos recursos naturais; falar e estudar a língua Maxakali, para não perder a linguagem, depois aprender a língua civilizada; não casar com branco. Para continuar vivendo, precisa ter “mais fartura na terra indígena”, ter cana, sementes de milagre, feijão, mandioca, manga, laranja, melancia, andú, banana, tomate, matas. São coisas simples deles, mas que são essenciais para a sobrevivência do povo e que merece ser destacado, para que possamos estar centrando forças em nossas atividades e ter alguns resultados.

Para vencermos esses desafios, precisamos estar unindo forças, principalmente da sociedade não-indígena, buscando a compreensão e o respeito, dar as mãos e formarmos uma roda viva, com os olhos voltados para a diversidade cultural indígena, enfocando o diferente que está no nosso meio, ajudando-os a construir a autonomia que tanto desejam. Assim, movidos pelo amor à vida e ao nosso povo, devemos tomar essas iniciativas de respeito para com suas vidas.

Santa Helena de Minas, 09/09/2002

Lutimar Rodrigues

Equipe Maxakali

4) Relatório da XXI Assembléia Regional do CIMI-LESTE¹

XXI ASSEMBLÉIA REGIONAL DO CIMI-LESTE

DATA: 08 A 11 DE MARÇO DE 2004

LOCAL: Mário Campos – Minas Gerais

(Memória do dia 08/03)

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

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

Algumas provocações são feitas:

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

Motivação (Dom Franco):

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

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

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

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

¹ Foi mantida a formatação original enviada pelo CIMI-LESTE

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

Situação dos Povos Indígenas na conjuntura atual

Mesa:

Agnaldo Pataxó HãHãHãe

Bayara Pataxó/MG

Toninho Guarani

Agnaldo Pataxó HãHãHãe (Bahia):

Fala que a realidade hoje é totalmente diferente de 10 anos atrás, onde se conhecia a composição do PT - movimentos sociais, movimentos sindicais, movimento burguês, com essa composição o projeto do partido não ganharia eleições. Depois que se conseguiu ganhar as eleições, mudando a composição do partido, a tendência maior foi ir mais para a Capital.

No final de 2003 tivemos a certeza da composição e começamos a enxergar o PT que está aí: com boa formação anti-indígena.

Estamos vivendo dificuldades por não termos respostas às nossas demandas:

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

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

Proposta:

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

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

Absurdos com relação a terra:

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

Bayara Pataxó (Minas Gerais):

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

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

Em Minas Gerais:

- A luta pela terra continua;
- Temos uma política de educação toda estraçalhada e não diferenciada;
- Terceirização da saúde dos povos indígenas.

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

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

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

Toninho Guarani (Espírito Santo)

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

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

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

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

Agamenon - (APOINME)

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

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

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

Desafio - para o movimento indígena e indigenista:

É o momento de reflexão, não só do movimento indígena mas de outros movimentos sociais. Nós já demos muito trabalho para outros governos, mas agora os movimentos estão

fragilizados. Tanto o movimento indígena e o Cimi devem juntar e valorizar o que já foi feito. Eles (os anti-indígenas) estão super organizados em Palmeira dos Índios, o prefeito criou uma comissão para demarcação de terras, formada por fazendeiros.

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

- É preciso pensar estratégias para se discutir o Estatuto, os políticos estão querendo aprová-lo mas da forma como eles querem;
- Existe um movimento para substituir o Artigo 231 da Constituição Federal;
- Qual a estratégia que será adotada? Os conflitos em terra indígena estão se acirrando;
- Favorecimento de alguns índios, ocasionando a defesa do assistencialismo;
- Acusações contra o Cimi de ser o motivo dos conflitos.

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

Algumas considerações:

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

No documento, muitos desafios colocados já apontam alternativas:

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

Participação de Dom Franco:

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

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

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

Comentários:

- É inadmissível que Lula faça tudo que o FMI quer,;ele não pode ser poupado pelo que está fazendo com os brasileiros.;
- Proposta de que seja entregue outro documento a Lula com as reivindicações dos povos indígenas;

- Quem modificou o direito, abriu as portas para a organização dos fazendeiros foi o Decreto 1775 - é preciso organizar, unir para revogar esse decreto;
- Devemos criar fatos e não ficar esperando apenas as grandes discussões;
- Sem a formação das lideranças nas bases não vamos conseguir nada;
- Nós temos que ter indignação, ir a luta e buscar o direito.

Celebração Eucarística:

- “Os discípulos de Emaús”

(Memória do dia 09/03)

Tema:

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

Leitura do Texto de Jo, 10, 10-18

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

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

Espiritualidade:

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

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

Falaremos do ser humano em suas distintas dimensões:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(Segue-se cantando até as exposições).

Equipe Xakriabá

Sintam o cheiro do cerrado.

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

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

EQUIPE ITABUNA

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

(É apresentado aos ouvintes cocada, paçoca e farinha).

EQUIPE PATAXÓ – MINAS GERAIS

É utilizada a metodologia dos 04 elementos.

- ❑ Cantoria, fotos, artesanatos;
- ❑ A realidade do povo Pataxó que está em Minas Gerais;

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

EQUIPE MAXAKALI

Ao som de Bilora.

- ❑ Tarjetas pelo chão;
- ❑ Cartazes e fotos;
- ❑ Observar as tarjetas e apresentar questionamentos;
- ❑ Ressaltar (explicar) a situação conflituosa da diocese;
- ❑ O problema da diocese não é com o Cimi, mas somos parte desta eclesialidade (Gilce).
(É apresentado aos ouvintes biscoitos e cachaça).

EQUIPE TUPINIKIM/GUARANI

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

EQUIPE EXTREMO-SUL

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

- Trabalho tenso;
- Edição de um livro sobre o povo Pataxó

COORDENAÇÃO

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

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

(memória do dia 10/03)

CONSIDERAÇÕES DA FEIRA COLOCAÇÕES DOS OBSERVADORES

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

Nicinha:

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

Dom Franco:

- 1- Ótima a dinâmica da feira: gostosa, envolvente, profunda, com possibilidades de interação (tarjetas) – Parabéns!
Talvez, porém fosse oportuno:
 - Organizar melhor o tempo para cada grupo (o primeiro teve tempo demais prejudicando os outros grupos)
 - Induzir as explicações para favorecer a dimensão visual.

- 2- Impressão de que o regional está fazendo um trabalho muito válido. É importante também avaliar, como acontecendo nestes dias, o nosso ser, além do nosso fazer: mística, consciência, estudo de língua e de cultura, testemunho de solidariedade e de esperança.
- 3- Eclesialidade: necessidade realismo e clareza sobre o modelo de Igreja que queremos levar à frente: comunhão e participação para a libertação.
 - Sugestão de avançar na reflexão sobre a inculturação: proposta de um seminário regional, de acordo com o nacional, envolvendo na organização e realização, todos os segmentos e forças eclesiais que atuam com os povos indígenas.
- 4- Importância de incentivar os intercâmbios (motivação dos povos do leste) e divulgação (meios de comunicação social)
- 5- Importância de fortalecer alianças de cooperação internacional na base envolvimento na mesma causa como aparece aqui e lá fora e de promover uma maior cooperação na Igreja e na sociedade brasileira.

Agamenon (APOINME)

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

QUESTÕES LEVANTADAS SOBRE A FEIRA/EQUIPES:

Equipe Xakriabá:

- Referente à ação e o comprometimento
 - A ação do Cimi e o comprometimento são junto ao Xakriabá, para que eles possam participar do processo da transformação social. É muito mais que a política partidária.

- Proposta: Promover uma discussão em nível do regional sobre a questão eleitoral, já que existem outras situações de indígenas candidatos no interior do regional.
- A prioridade do Cimi é a luta pela terra
- Política partidária: É também papel do cimi fazer deste momento um espaço formativo.
- Proposta: Aprofundamento do tema sobre participação política/eleições (regional)
- Aprofundar o tema saúde.

Equipe Pataxó:

Quais efeitos do Planejamento?

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

Equipe Itabuna:

Os conflitos internos dificultam o trabalho do Cimi?

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

Níveis do conflito: Conflito interno – interferência externa

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

Educação:

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

Equipe Maxakali:

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

Equipe Tupinikim/Guarani:

Com relação o Cimi X Celulose

- Os problemas com Arcel tensiona com o acordo.
- A associação Tup/Guarani foi criada para atender as demandas do acordo. A associação enfraqueceu o conselho de cacique, aparecendo os conflitos.

- Historicamente os direitos indígenas são violados, o entendimento do cimi é de contribuir na recuperação do território invadido.
- O acordo foi firmado por meios coercitivos e violentos, a própria comunidade está percebendo a “roubada que entrou” e isto tem gerado conflito.
- Sobrevive: dos recursos do acordo; fomento; café, artesanato.
- Funasa atua de forma insatisfatória.

Equipe Extremo Sul:

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

Coordenação:

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

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

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

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

⇒ Atitudes com que Jesus lidava com o povo:

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

⇒ Opção pelos pobres:

- (Lc,10) – Na vida missionária se traduz como santidade política – “não basta ensinar a pescar é necessário ajudar a limpar os rios”.
- ⇒ Prioridade formativa: (Mc 6)
 - O que nos chama a atenção é a forma como Jesus formava o povo. É de fundamental importância investirmos na formação de nossos quadros e das populações indígenas.
- ⇒ Utopia e realismo: Jo, 8)
 - Respeito pela pessoa, a acolhida é algo que chama a atenção em Jesus.
 - Na caminhada missionária do Cimi é preciso ter respeito pelo jeito do outro, respeitar suas iniciativas, não cometer o erro de **Julgar e Condenar**.
- ⇒ Característica dos Missionários(as) do Cimi:
 - Vocação/missão
 - Respeito (pela história dos povos, pela cultura dos povos, pelo diálogo, pelo diferente, pela acolhida, pela hospitalidade...)
 - Solidariedade – exige de mim uma indignação ética, uma paciência histórica, uma resistência e uma esperança pessoal.
 - Dimensão comunitária – a capacidade de trabalhar em equipe e de viver em amizade, disponibilidade, de partilhar (os bens)
 - Fidelidade e compromisso assumido. Aceitação das decisões comunitárias.
 - Mística – Alimento do compromisso e de luta pela mística.
 - Testemunho – Testemunho contra toda tentação de poder, do sucesso, do prestígio pessoal, de ódio e vingança... (não somos empresa mas missão).

Tarde

- ⇒ Dinâmica da Feira – Apresentação dos planejamentos das equipes:
 - Durante uma hora livremente pessoas circularam pela feira.

RESULTADOS DA FEIRA (DEBATE)

Equipe Maxakali:

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

Equipe de Itabuna:

- Quanto a ampliação da equipe para acompanhamento dos Tupinambá - Existe a necessidade da ampliação da equipe para acompanhamento aos tupinambá ou seria criar uma outra equipe?
 - A diocese não teria condições de criar esta equipe e vê com bons olhos a ampliação da equipe. A proposta da ampliação foi socializada com a coordenação regional.

Equipe Pataxó MG:

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

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

Equipe Xakriabá

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

Equipe extremo sul:

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

Equipe Tupinikim/Guarani

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

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

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

Eleição da coordenação:

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

RESULTADO DAS ELEIÇÕES:

Para coordenador Estatutário:

- Sumário – 14 votos
- José Coelho – 04 votos

Para coordenadores adjuntos:

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

Resultado final:

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

(Memória do dia 11/03)

PAUTA:

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

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

Equipe Xakriabá:

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

Gilce:

A questão da política de saúde.

Haroldo:

Apoio a luta pela terra – incluir povo Tupinambá

Articulações do Cimi:

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

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

Sandra:

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

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

Existe um esvaziamento das articulações.

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

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

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

Proposta:

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

Sumário observou que é necessária a contribuição das equipes na elaboração de um texto sobre a questão e posicionamento do Regional Leste.

Dia Nacional de Mobilização em Defesa dos Direitos Indígenas:

Deverá acontecer em abril (19) colocando em nível nacional a situação dos povos indígenas com mobilizações em regiões e Capitais, a partir da iniciativa de cada local.

Semana dos Povos Indígenas:

Já está a disposição o material da SPI – cartaz e folder.

Romaria das Águas e da terra:

Data: 01 de agosto

Local: Pirapora/Buritizeiro – Minas Gerais

Data: 18 de abril

Local: Firmino Alves - Bahia

Espiritualidade indígena:

Data: 21 a 23 de maio de 2004

Local: Ipatinga ou Coronel Fabriciano

Coordenação de preparação: Alda – Mara – Gilce

Assessoria: Gunther e Paulo Suess.

O encontro contará com a estrutura das CEB's (alojamento) e servirá como preparação do "onzinho".

Onzinho:

Data: 10 a 13 de junho de 2004.

Cimi-Leste (04 magos missionários) e 20 magos índios.

Trabalho em 03 grupos para analisar as propostas

Trabalho em 03 grupos para o planejamento regional (documento regional e nacional)

- Os grupos poderão suprimir e propor sobre as atividades a partir das prioridades.
- Levar para discussão a questão da política, eleitoral – de saúde – Povo Tupinambá.

Retorno dos Grupos – Plenária

Feira de atividades:

Sobre a proposta do encontro de monocultura – manteve-se o encontro nacional com enfoque na questão da eucalpicultura – 02/06 a 04/06 – Espírito Santo

Realização de seminários sobre terra e movimento indígena na Bahia/Minas Gerais, como contribuição a elaboração do programa de luta pela terra.

Formação:

- Sistematização das propostas existentes;
- Subsídios para trabalhar com
- Formação de uma comissão para preparar o "II Mutirão dos Povos do Leste" – 01 representante de cada equipe;
- APOINME também se dispõe a participar da realização;
- Ter um programa de acompanhamento e formação dos novos missionários no Cimi-Leste;
- Encontro sobre participação política dos índios;
- Encontro regional – políticas públicas (Saúde, Educação, etc).

Movimento Indígena:

- Acrescentar outras organizações além da APOINME;
- COMIL – a coordenação do regional deverá discutir e propor um encaminhamento.

Auto-Sustentação:

Sobre a proposta das articulações do Cimi:

- Necessidade do Regional em ter uma melhor compreensão sobre a questão colocada (maior articulação);
- A Coordenação Regional fará um subsídio inicial para que as equipes discutam e aprofundem o tema, trazendo uma melhor compreensão para uma melhor contribuição do Regional com a política do Cimi;
- Que os encontros já agendados no Regional deverão ter um espaço para se aprofundar o tema.

Relatório elaborado pelos membros do Regional Leste
RESPONSÁVEL: SANDRA/ EQUIPE XAKRIABÁ