

O Conselho Indigenista Missionário - CIMI e a militância no catolicismo engajado¹

Indigenist Missionary Council - CIMI and militancy engaged in Catholicism

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões²
ceciliasrs@yahoo.com.br

Resumo: *O objetivo deste trabalho é apresentar a formação de uma identidade militante católica dentro do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), órgão anexo à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), responsável pela atuação missionária da Igreja Católica entre os grupos indígenas no Brasil, levantando a discussão a respeito da identidade cristã em relação à missão. Desta forma, delimitamos 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, relacionando-os a uma identidade católica e a um projeto histórico de engajamento cristão e participação política, que se inicia ainda na primeira metade do século XX.*

Palavras-chave: pastoral indigenista; catolicismo engajado; militância.

Abstract: *The objective of this paper is to present the formation of a militant Catholic identity in CIMI (Indigenist Missionary Council), an organization attached to CNBB (National Conference of Bishops of Brazil), responsible for the missionary work of the Catholic Church among indigenous groups in Brazil, raising the discussion of Christian identity in relation to the mission. Concomitantly delimit the directions and the objectives of CIMI that built during its history and the methodologies it uses to try to reach them, linking them to a Catholic identity and a Christian historical engagement project of political participation, that begins in the first half of the twentieth century in Brazil.*

Key-words: indigenist pastoral; engagement Catholicism; political participation

A primeira metade do século XX conheceu um novo projeto histórico de engajamento cristão, modificando em alguns setores o ideal do “ser cristão” e as razões que envolvem esta opção. Com o desenrolar de um processo histórico específico no seio

¹ Este artigo é parte da Tese de Doutorado da autora defendida em 2010 pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora – MG, Brasil, sob orientação do Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock. Também foi apresentado como comunicação na 3ª Semana de Ciência da Religião da UFJF realizada entre os dias 6 e 9 de outubro de 2014.

² Pós-doutoranda em Ciência da Religião do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora e Mestre em Ciência da Religião pelo mesmo Programa e Bacharel em História pela mesma instituição.

da cristandade e na noção de identidade e pertença religiosa, as razões desta escolha passaram a apontar para uma maior responsabilidade social do cristão e, ainda mais, para a identificação deste homem, engajado na história, enquanto cristão.

O surgimento do Conselho Indigenista Missionário, objeto de nossa análise se dá neste contexto complexo de mudanças de identidade e sentimentos de pertença. Portanto, 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 intensificado multiplicado consideravelmente nesta época. 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. Para alguns historiadores 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. 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 diocese (Beozzo, 1996, p.38).

Não somente a aproximação e o incentivo da Santa Sé foram cruciais para o surgimento da missão com uma nova perspectiva, mas estes aliados às profundas transformações que a igreja do Brasil sofria internamente, iriam culminar na necessidade de novas abordagens pastorais. O modelo de neocristandade que parecia vigorar desde o início do século, defendendo até então com eficácia os interesses da igreja, enfrentava nesta época uma forte crise, que iria culminar em modificações nas práticas pastorais. 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” (Mainwaring, 1989, p.53). Porém o crescimento acelerado do espiritismo e dos cultos afro-brasileiros, já 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, surgiu 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” (Mainwaring, 1989, p.55). Aqui ganham destaque também o crescimento dos movimentos populares, e até mesmo da expansão do comunismo, fundamentais 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.

Uma análise de Mainwaring aponta 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: tradicionalistas, modernizadores conservadores e reformistas³. Tendo em vista esse quadro ao final da década de 50, quando João XXIII assume o pontificado, é possível compreender melhor as modificações pelas quais passou a Igreja Romana e também as igrejas na América Latina. O Concílio Vaticano II, considerado um dos mais importantes eventos da história do catolicismo romano, incorporou e legitimou algumas 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” (Teixeira, 1988, p.203). 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

³ O primeiro grupo, 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 (Mainwaring, 1989, p.57).

a criação do CIMI como pertencentes a este segundo grupo, e aos resultados do Concílio.

As mudanças em alguns setores do catolicismo brasileiro representaram uma verdadeira transformação na maneira destes cristãos pensarem sua própria identidade, uma vez que a valorização do ser cristão 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” (Paiva 2003, p.176). 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 (Prezia, 2003, p.51).

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. Esta direita contribuiu para a queda do então presidente João Goulart, temido por seu envolvimento com países comunistas e por sua proposta de reformas de base. O golpe de 1964 e a tomada do poder por integrantes da direita impediu definitivamente a ascensão das classes e movimentos populares, se propondo a realizar, o próprio governo, as reformas de base que o povo ansiava (Beozzo, 1996, p.57). No entanto a política adotada para a implementação destas reformas foi a modernização e a industrialização, ambas promovidas de maneira desordenada, afetando sobretudo as populações rurais, incluindo aí as comunidades indígenas. Também a violenta desarticulação dos movimentos populares causada pela repressão do período contribuiu para a canalização de forças destes movimentos através da igreja, 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, agravou a preocupação das populações rurais, havendo um significativo aumento dos conflitos por terra, levando também a igreja a um maior compromisso com as camadas rurais. Neste contexto há uma retomada do pensamento de João XXIII na *Mater et Magistra* - encíclica que trata

a questão social à luz da doutrina cristã - por estar voltada para os problemas rurais, criando uma orientação própria para a igreja do Brasil.

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 (Suess, 1989, p.05). 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 Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld na região Amazônica.

Foi neste 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. A criação do CIMI esteve em absoluta conformidade com o “espírito conciliar”, trazido pelos bispos brasileiros (Rufino, 2006, p.244). Surgiram 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 (Suess, 1989, p.05-06).

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. Com o tempo o órgão foi assumindo mais claramente uma identidade mais engajada, inclusive em contraponto aos órgãos do governo, que buscavam uma política integracionista com as culturas indígenas, no intuito de banir as diferenças.

Gradativamente o CIMI foi se posicionando contrariamente à política do Estado e assumindo cada vez mais sua identidade progressista, em consonância com outros movimentos e pastorais, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Como declaram até hoje os missionários, os desafios da causa indígena estão entrelaçados política, econômica e culturalmente e por esse motivo o trabalho do CIMI deve assumir antes de tudo, um posicionamento político claro frente às intenções do governo de integrar o índio, dispensando a demarcação de terras e outros encargos. 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 interligando diversos grupos sociais em um único denominador comum: o do excluído, como veremos adiante (Rufino, 2006, p.246).

Assim o CCIMI assumiu, no decorrer de sua história, um caráter militante, que sempre prevaleceu e prevalece em seus documentos, relatórios, encontros e assembléias, 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” (Sedoc, 1972, n51).

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 se voltando para uma opção preferencial pelo *outro*, que do ponto de vista daqueles que participam da pastoral indigenista, 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.

Marcos Rufino, antropólogo, compreende a atuação e posicionamento do CIMI em dois grandes momentos. Primeiramente, com grande influência de Medellín, 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. Esta 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” (Rufino, 2006, p.247). Esta redução oferece os subsídios necessários para a criação da categoria de “índio hipergenérico”, que mencionaremos posteriormente. Neste momento pós-Medellin, o modelo de trabalho que os missionários irão assumir resume-se 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 (Rufino, 2006, p.249). Um segundo momento do CIMI teria início em meados da década de 80, quando, parece haver uma mudança no vocabulário do missionário. A palavra de ordem do missionário a partir de meados de 80 passa a ser “inculturação”. Isto 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 e revolucionário, ela passava ao largo de uma problemática que persegue aqueles situados nas regiões em que a alteridade é manifesta: a cultura.” (Rufino, 2006, p.253)

Na teoria da Inculturação⁴, 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.

⁴ 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.

A Teologia da Inculturação/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” (Sedoc, 1975, p.1036).

Na proposta da nova evangelização, assumida pelo CIMI, o plano da encarnação e o plano da libertação são indissociáveis um do outro. Por isso o anúncio da Boa Nova, ou da “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. 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*⁵ sistêmico está a possibilidade do bom encontro entre Teologia Índia e Teologia Cristã.”(Suess, 2003). 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.

Esta 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

⁵ Denominação para a “origem do mal” na língua do povo Mapuche.

sobre o outro, como o seria em um “jogo de espelhos”⁶, 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. Nesta 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 ele 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. Esta visão pendular e carregada de juízo de valores, afasta demasiado a possibilidade de um encontro e conhecimento do outro em sua alteridade.

A evangelização é, ainda que polemicamente, ponto básico dentro do CIMI, mas a partir do diálogo inter-religioso esta se propõe a atuar no nível mais abstrato, portanto universal, não se prendendo às particularidades das expressões religiosas e culturais. Este passo largo rumo ao diálogo é o caminho do “mal-estar” na missão, assim batizado por Paulo Suess o impasse entre evangelizar sem dialogar e dialogar sem evangelizar. Até então, a história da igreja na América Latina configura-se enquanto uma sucessão de “desconfortos” em relação aos povos indígenas que se estende até hoje. 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. Somente após uma renovada autocompreensão 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.

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 destas práticas antes no interior da igreja. A ideologia que norteia hoje

⁶ A expressão “jogo de espelhos” é utilizada por Sylvania Caiuby Novaes em uma análise antropológica de identidades entre indígenas e missionários. Cf. Novaes, 1993.

a presença missionária é muitas vezes incompreendida dentro da própria igreja e da sociedade, por haver enraizado a mentalidade da cristandade, onde evangelização estava ligada à idéia de conversão à fé cristã e à igreja. E ainda causa incompreensão muitas vezes também entre os próprios povos indígenas, acostumados já a lidarem com uma missão proselitista e imposta, tanto historicamente como ainda atualmente por parte de outros órgãos missionários. Como coloca Paula Montero, a igreja vive hoje entre duas vertentes da ação evangelizadora: a primeira através do sentimento de culpa, assumindo o erro histórico da igreja na cumplicidade com a colonização, provando seu desconhecimento do outro através da violência praticada, hoje assumida enquanto violência contra Deus; a segunda através da justificação desta violência, levando em conta que o mais importante seria a evangelização do continente americano, postura que revela um desconhecimento atual do outro (Montero, 1996, p.128).

É possível 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, 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” (Rufino, 2006, p.247).

Sendo uma tentativa da Igreja de se redimir frente aos erros cometidos pela evangelização na América em seus 500 anos de ação colonizadora, a inculturação torna-se, ao mesmo tempo, uma busca por novas formas de se fazer presença, através do discurso da alteridade. Como ressalta Rufino, a luta pela causa indígena através do CIMI possui uma dimensão global, passando pela idéia de que somente juntos os setores marginalizados alcançarão a redenção e que a ameaça aos povos indígenas é também resultado da estrutura política-social-economica que assola todos os outros setores (Rufino, 2006, p.247). Esta preocupação em unir-se fica muito clara nos manifestos e eventos promovidos pelo CIMI e até mesmo na formação do próprio missionário; há sempre a preocupação em participar dos movimentos das outras causas assim como em abrir espaço para que outros setores possam também se manifestar junto ao CIMI. Assim, a pluralidade cultural não é vista mais como contradição, mas como diferentes contribuições para a expressão de luta social e de igreja. No entanto, ao pensar em uma articulação conjunta de diversos setores, a adoção de um código comum pode acabar negando a diversidade proposta. O protagonismo indígena, que é o que se busca na defesa de seus direitos acaba se tornando contraditório à maneira como se busca, que são as alianças com os outros setores, e mesmo entre as diferentes etnias. Ao mesmo tempo em que esta relação se apresenta enquanto negação, é também uma necessidade, já que as lideranças têm que ser capazes de articular os movimentos internos juntamente com os externos. Por isso o CIMI enfrenta ainda outra questão que é a da formação de lideranças dentro das próprias aldeias. Mesmo se propondo a não intervir, os missionários acabam estreitando suas relações mais com determinados grupos dentro de uma sociedade indígena e este estreitamento nem sempre é bem visto pelo restante do grupo. Assim podem formar-se lideranças paralelas à liderança tradicional, influenciadas pelo missionário, que acabam se distanciando do povo e liderando somente um determinado grupo, o que gera o desconhecimento dos problemas efetivos da determinada sociedade e conseqüente perda da representatividade deste líder. Geralmente isso pode ocorrer com 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.

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 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-ecclesial: 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 (Rufino, 2006, p.257). Para o atual presidente do CIMI, Dom Erwin Krautler, 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.”(apud Rufino, 2006, p. 257). Há, através do discurso da cultura e da alteridade, um resgate claro e específico do tema da libertação. Rufino (2006, 273) 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.

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 universalidade do evangelho e particularidade das culturas. Apesar de tomar proporções mundiais e interpretações diversas, o tema da 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, esta 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 mestrado⁷, 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?

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

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,

⁷ As transcrições das entrevistas encontram-se disponíveis em: SIMÕES, Maria Cecília dos S. R. **Entre o discurso e a prática: O CIMI e os desafios da inculturação da fé**. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.

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.

Percebemos, através das entrevistas, 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 já havia sido estabelecido pelos próprios missionários muito antes de ingressarem no CIMI ou em outras agências, e ainda muito antes de conhecerem e terem contato com os povos indígenas com os quais trabalham.

Talvez a maneira como são discutidos os problemas e aspirações indígenas estejam gerando um distanciamento cultural entre missionário e índio, isso porque o missionário quer resolver o problema do índio através de sua própria explicação de mundo, de dominação e de estrutura social. Por mais que se busque o protagonismo e a defesa das lutas próprias dos povos já há antes disso um conceito geral entre os missionários que entram no CIMI de que a solução desta luta é a extinção do sistema capitalista neoliberal para a então eliminação das diferenças históricas entre dominadores e dominados. No entanto estas diferenças, como dito, são históricas. Não é nosso intuito no momento discutir se é possível ou não eliminar esta diferença, mas sim expor que, através dessa leitura da nossa sociedade, realizada já antes da entrada do missionário no CIMI, ele tem se distanciado do universo cultural indígena, buscando em seu próprio universo, maneiras para alcançar seus ideais. Frente ao desafio da inculturação para o implemento da nova prática evangelizadora o missionário coloca o indígena em uma redoma de espelhos e, ao procurar nele seus valores culturais e buscar colocar em prática a solidariedade, o amor e o espírito de fraternidade através daquela cultura, ele enxerga a si mesmo e aos seus ideais de evangelho. A visão do outro, dentro desta redoma, torna-se visão de si mesmo, e a busca pela vivência na cultura do outro, torna-se vivência de sua própria cultura, através do outro. Desta maneira é possível explicar porque o missionário, mesmo sem conhecer profundamente a cultura com a qual está lidando ou ao menos falar a língua nativa, 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 do 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 e carregando uma só bandeira. 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 (2001, 71-84) sobre a aplicação da teologia da inculturação na prática missionária, ela apresenta que também entre os missionários que trabalham junto aos Macuxi de Roraima a preocupação freqüente é a de não interferir na “cultura dos índios”, mas as ações práticas que envolvem a Teologia da Encarnação naquela região se voltam não para a “cultura”, mas para as condições físicas e materiais de subsistência dos indígenas. Ou seja, a questão que parece estar mais interna à crise missionária é o “lançar-se ao outro”. Falta ao missionário, antes de enfrentar o dilema universal/particular ou o dilema anúncio/presença, enfrentar o desafio do convívio com as diferenças. Entenda-se diferenças tanto dele com o grupo com o qual vai trabalhar quanto as diferenças de um grupo indígena para outro⁸ e ainda mais, de diferentes grupos sociais. As diferenças mais claras aos olhos, tais como a língua ou a religião, são perfeitamente aceitas pelos missionários, que afirmam respeitá-las acima de tudo. No entanto, as particularidades culturais mais específicas é que estão sendo perdidas por esses missionários, até por conta da falta de um contato direto nas aldeias, como, por exemplo, deveria ser o conhecimento das relações de reciprocidade dos conflitos internos e dos reais interesses dos indígenas.

⁸ 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.

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 esta influência existe não somente no CIMI enquanto instituição, mas também, e talvez principalmente em cada missionário comprometido com o órgão.

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

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

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. Busca esta efetuada pelos próprios católicos, em sua maioria leigos, e alguns clérigos, e que propiciou uma profunda mudança no *ethos* religioso destes católicos. A transformação em sua maneira de entender o “ser cristão” trouxe conseqüências radicais em suas ações, agora permeadas por um sentido mais

consciente desta opção. Estas mudanças são entendidas como um processo de renovação dos valores religiosos que inclui a proposição de novas concepções teológicas para a prática religiosa católica. Há um novo pensamento católico, de inserção e pertencimento ao mundo. Ávido pelo engajamento da Igreja nas questões sociais do mundo o cristão passa a pensar a si mesmo como parte integrante da história. A mudança pela qual passou o sentido de ser cristão para alguns setores do catolicismo brasileiro é uma renovação nos valores religiosos, que influencia e é influenciada pelas novas teologias que vão surgindo, aí incluindo a inculturação da fé.

Contando com uma formação que parte destes grupos participantes das novas afinidades e do novo sentido do cristianismo, o missionário que ingressa no CIMI, antes mesmo de estar frente a frente com a crise missionária e de se sentir pressionado entre a necessidade do anúncio e a culpa pela imposição, traz consigo este novo conceito de ser católico. Neste conceito ele entende que seu trabalho, de pertencimento no mundo e de engajamento histórico, deve ser realizado junto com os indígenas, tomando os direcionamentos das lutas de classes e da solidariedade comunitária, que acredita ser a expressão real do amor cristão. Assim, toda a teoria da inculturação, que pretende ser evangelho na vida de outra cultura, respeitando as diferenças e valorizando aquilo que seja a cultura do outro, se envolve com ideais próprios do missionário e nessa mistura fica difícil perceber o que é realmente a necessidade do outro ou o que é dado como necessidade dele diante de sua história de opressão. A valorização da missão em um sentido mais político passa por cima da necessidade específica de cada cultura e as engloba todas em um mesmo local histórico – a saber, ocidental – onde elas estão oprimidas e necessitam ser valorizadas através de conquistas materiais, tais como suas terras ou seus direitos constitucionais.

Mesmo que não haja a intenção de intervir e a preocupação maior seja a de respeitar a cultura, há, mesmo que de forma não consciente, 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”⁹. O fato de os indígenas estarem tratando determinadas questões da maneira como o CIMI propõe que eles tratem é vista como uma resposta ao

⁹ Entrevista realizada com missionário da Equipe Maxakali em 24 de abril e 2004.

processo de inculturação. Por mais que se fale em autonomia ou protagonismo, a semente lançada pelos missionários é sempre uma contribuição alienígena para o grupo. A necessidade de estar discutindo as questões políticas nacionais que envolvem os índios é sugerida pelo CIMI. O próprio missionário coloca que antes do trabalho do CIMI não havia este tipo de discussão, de forma institucionalizada, onde as lideranças se reúnem e decidem se querem ou não lutar pela terra ou se querem ou não que seja replantada a mata, ou se a escola do governo é boa ou ruim, entre os Maxakali. De fato, entre os Maxakali a questão da liderança e da representação política não são aspectos tradicionais. Não cabe aqui discutir se sejam prejudiciais ou não essas mudanças políticas que são levadas pelos missionários aos indígenas. No entanto, ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que missão do CIMI é, em sua essência, o respeito pelos direitos indígenas e pela sua cultura, as tentativas de colocar em prática essa proposta se esbarram nos conceitos próprios dos missionários e muitas vezes no conceito de participação e vivência religiosa do próprio órgão. É a partir desta concepção de evangelho enquanto ação, em meio a contradições e ressignificações próprias de uma pastoral nascida em região de fronteira cultural, vivenciada onde o desafio da diferença é cotidiano, que se reflete a militância na identidade do CIMI.

Bibliografia

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.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

DOCUMENTO Final da I Assembléia Geral do CIMI. In: **SEDOC**, vol 7, n 80. Petrópolis: Vozes, abr 1975. p. 1033-1044.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MASSERDOTTI, Franco. **A Missão a serviço do Reino: meditações de espiritualidade missionária**. São Paulo: Paulus, 1996.

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

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros**. São Paulo: EDUSP, 1993.

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

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

PREZIA, Benedito (org.). **Caminhando na Luta e na Esperança**. São Paulo: Loyola, 2003.

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

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

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.

SUESS, Paulo (org.). **Em defesa dos povos indígenas: documentos e legislação**. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. **CIMI 30 anos: Contexto, Origem, Inspiração**. Palestra proferida no dia 12 de dezembro de 2002, por ocasião do Seminário: CIMI 30 anos. Disponível em <<http://www.missilogia.org.br/artigos.php>> Acesso em 18 de março de 2003.

_____. **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 de agosto de 2003.

_____. **Sociedades Indígenas: 500 anos frente a custos a benefícios da presença missionária**. Disponível em <www.missilogia.org.br/artigos.php>. Acesso em 21 de abril de 2003.

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

VIER, Frei Frederico. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos , declarações**. 29^a. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.