



PPCIR
Selo Estudos
de Religião

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

MISSÃO E
MILITÂNCIA:
**IDENTIDADE E
MEDIAÇÃO CULTURAL
NA PASTORAL
INDIGENISTA**



Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Selo Estudos de
Religião

MISSÃO E MILITÂNCIA: Identidade e Mediação Cultural na Pastoral Indigenista

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva

**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Simões, Maria Cecília dos Santos Ribeiro.
Missão e militância : identidade e mediação cultural na pastoral
indigenista / Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões. – Juiz
de Fora, MG: Editora UFJF/ Selo Estudos de Religião, 2023.
Dados eletrônicos (1 arquivo: 1,80 mb)

ISBN: 978-65-89512-58-5

1. Pastoral indigenista. 2. Missões religiosas. 3. Militância.
4. Catolicismo. 5. Indigenismo. I. Título

CDU 266

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial

Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires

Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages

Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar

Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio

Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro

Brasil

Vitor Chaves de Souza

Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert

Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues

CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

Para o Francisco e a Isabela

AGRADECIMENTOS

Um longo trabalho de pesquisa, embora muitas vezes solitário, conta com apoio e auxílio de várias pessoas e instituições, às quais não poderia deixar de expressar meu sincero agradecimento:

À FAPEMIG, pela concessão da bolsa de Doutorado que me permitiu a dedicação à pesquisa aqui apresentada. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, aos quais devo meu conhecimento nessa área, em especial ao Prof. Dr. Volney Berkenbrock, que escreve o prefácio da obra, pela orientação, dedicação e parceria. Os anos de trabalho me presentearam com um amigo. Agradeço também ao colega e amigo André Musskopf pelo apoio fundamental no processo de editoração e publicação.

Aos missionários e ex-missionários da Regional Leste do Conselho Indigenista Missionário, pela abertura e preciosa colaboração, e ao povo Maxakali das áreas do Pradinho e da Água Boa, pela acolhida sempre alegre.

Agradeço ainda aos meus pais, por serem a base segura da minha formação ética e intelectual, e aos meus irmãos e irmãs, grandes amigos na caminhada. Aos meus amigos de vida, não menos irmãos, apoio certo nos momentos de dificuldade e partilha certa na alegria das minhas vitórias; e, em especial, ao Cláudio, pelo companheirismo nos anos da pesquisa. Ao Carlos Eduardo, pelas trocas e pelo afeto, fundamentais para que qualquer projeto obtenha sucesso. E, finalmente, ao Francisco e à Isabela, meus filhos, aos quais dedico este livro, por tornarem doces e alegres mesmo os momentos mais difíceis e por vivenciarem desde muito cedo as renúncias da mãe-pesquisadora.

“O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas- mas que elas vão sempre mudando.”

João Guimarães Rosa (2016, p.31)

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
<i>Volney José Berkenbrock</i>	
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	
IDENTIDADE CRISTÃ E MEDIAÇÕES CULTURAIS	19
1.1 Em busca de uma identidade cristã	19
1.2 Missão, missionários e mediação cultural	28
CAPÍTULO II	
A FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE MILITANTE NO CIMI	42
2.1 O CIMI e a formação de uma identidade missionária	43
2.2 A militância na identidade do CIMI	53
CAPÍTULO III	
O CIMI ENTRE A PRESENÇA E O ANÚNCIO	68
3.1 O “mal-estar” entre a presença e o anúncio	68
3.2 O estar entre a presença e o anúncio	74
CAPÍTULO IV	
IDENTIDADES INDIVIDUAIS, IDENTIDADE INSTITUCIONAL E EXPERIÊNCIAS NO CIMI LESTE	85
4.1 A experiência de ser um cristão militante	88
4.2 A instituição e suas experiências	96
CAPÍTULO V	
IDENTIDADES MISTIÇAS E MEDIAÇÃO CULTURAL	109
5.1 O “entrelugar”: missionários em região de fronteira	111
5.2 Mediações culturais: indivíduos e mestiçagens	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS	135
SOBRE A AUTORA	140

PREFÁCIO

Volney José Berkenbrock¹

Os sistemas religiosos diversos, que nos são conhecidos, se desenvolvem numa relação muito íntima com o arcabouço cultural onde se encontram. A simbologia, a linguagem, as idealizações, as compreensões éticas e comportamentais, os sistemas de valores e inclusive os sistemas organizacionais das religiões são todos elementos veiculados pela cultura (ou pelas culturas) onde eles se movem. Torna-se inclusive difícil pensar na religião presente em alguma sociedade sem estar intimamente ligada ao sistema cultural onde ela se encontra inserida.

Por outro lado, há uma certa percepção de que os sistemas religiosos são de alguma maneira transculturais, ou seja, sistemas que persistem para além de sua íntima ligação com a cultura na qual se encontram. Muitos sistemas religiosos se autocompreendem, inclusive, como independentes ou autônomos em relação à cultura onde estão. Embora seja difícil conceber um sistema religioso separado da compreensão cultural de onde ele se encontra, é fato que as religiões são capazes tanto de se readaptarem às mudanças culturais, como também de migrar para outros sistemas culturais.

Nesta relação entre religião e cultura, os sistemas religiosos de identidade missionária estão imbuídos de certa maneira da compreensão de que sua proposta prescinde de uma ligação de dependência com algum sistema cultural e por isso teriam a capacidade de migrar entre as diversas culturas. Esta relação não acontece, entretanto, de maneira assim tão simples: as religiões de missões, para se estabelecerem em culturas diferentes daquelas de sua origem, conhecem tanto substituição de elementos culturais para a sua adaptação ou a sua sobreposição (e submissão) à cultura para onde migram.

A experiência histórica é pródiga de exemplos onde a migração de sistemas religiosos para culturas diferentes de sua origem gerou a adaptação de muitos elementos religiosos às culturas para onde migraram, ocasionando assim muitas variantes dentro do próprio sistema religioso. Exemplo claro desta criação de variantes dentro de um sistema religioso se pode ver no Budismo. Sua expansão para a China e depois Japão

1 Professor do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora- MG.

deu origem ao chamado Zen Budismo, sua entrada no Tibet originou o Lamaísmo ou o Budismo Tibetano, que diferem bastante do sistema budista que se apresenta como mais originário, o chamado Budismo Theravada.

Quando se olha para o caso do Cristianismo, a relação entre religião e cultura carrega uma longa história de transições culturais, bem como de embates deles decorrentes. Nascido dentro da cultura judaica, o cristianismo migra logo para o mundo grego e deste para o mundo romano. Por alguns séculos, o cristianismo nascente representava uma certa minoria cultural marginal dentro do império romano, império este que sabia conviver – não sem tensões – com culturas bastante diversas. A partir do final do século IV, ao se tornar a religião oficial do império romano, o cristianismo passa a impor a sua forma religioso-cultural, forma esta que não era mais a judaica originária, mas sim aquela adaptada ao mundo greco-romano. E esta foi a condição por muitos séculos na Europa: um cristianismo de origem judaica, adaptado à cultura greco-romano-germânica.

Com a expansão mercantilista dos séculos XV e XVI, o cristianismo se expande junto com as invasões europeias às Américas, África e Ásia. As tomadas de territórios e de poder, com a submissão, escravização e dizimação dos povos autóctones, foram também imposições de cultura com o seu modelo religioso cristão, com grande destruição dos sistemas religioso-culturais preexistentes nestes continentes. A expansão europeia – para além de expansão de poder territorial – foi também uma expansão de um modelo cultural e religioso (cristão, no caso). Esta expansão religiosa foi narrada como empreendimento missionário: de conversão dos povos encontrados. Trata-se, entretanto, de uma história bastante trágica, onde a implantação religiosa foi acolitada por repressão, submissão, aniquilação das culturas autóctones. E foi assim que o cristianismo se tornou a religião hegemônica no Brasil (e nas Américas), por exemplo.

Os povos originários, com suas cosmovisões, suas religiões, seus sistemas culturais foram, se não dizimados, pelo menos abalados em sua grande maioria. De boa parte dos povos autóctones do continente americano quando da chegada de espanhóis, portugueses, ingleses e franceses, só se tem alguma notícia de que existiam. Outros povos originários conseguiram sobreviver com seus sistemas culturais e religiosos.

A Igreja Católica, no decorrer da segunda metade do século XX, começa a refletir criticamente sobre sua metodologia missionária e sua relação com estes povos autóctones. Houve a constatação de que o processo narrado como missionário, na verdade foi em boa parte também um empreendimento colonizador violento, deixando marcas negativas e trágicas para as culturas anteriores existentes no continente. Neste processo de reflexão crítica frente à metodologia missionária colonizadora, surgem ideias de missão como diálogo, propostas de encarnar a mensagem do Evangelho nas culturas e a chamada inculturação cristã. O intuito principal seria pensar o cristianismo numa relação de respeito e proximidade com as culturas autóctones e não na necessidade

de condenação e submissão das mesmas. Ganha peso a compreensão da riqueza cultural, da valorização das culturas e da possibilidade de perceber a proposta da mensagem cristã já presente nestes povos. Estas ideias são complexas e levam ao questionamento radical: a ação missionária deve levar à conversão? Não seria possível pensar missão a partir de outra chave de leitura?

No Brasil, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) é o organismo cristão que assumiu o desafio de pensar a atividade missionária num viés diferente que o conversionista. É possível isto? Quais caminhos deveriam ser então tomados? Estes questionamentos levaram a uma forma de pensar que mudou radicalmente o conceito de missão frente aos povos autóctones. Neste novo modo de pensar, a figura da missionária, do missionário tem um papel fundamental. A eles, principalmente, cabe a tarefa de conduzir a atividade missionária em nova chave de compreensão: missão como diálogo, missão como promoção humana, missão como defesa da vida etc.

É exatamente nesta temática que se desenvolve a pesquisa de Maria Cecília Simões: a identidade e a forma de trabalho dos missionários do CIMI no contexto desta incipiente mudança de compreensão e de rumos. Com apurada acribia, Maria Cecília percebe a centralidade da identidade cultural das pessoas atuantes no processo missionário e analisa o desafio cultural – mais que religioso – que estas pessoas se colocam. Não basta o desejo da instituição eclesial de ter uma compreensão diferente de missão, muito mais ligada ao diálogo cultural e religioso, ao respeito às culturas dos povos originários. É central entender o papel da missionária, do missionário neste intento.

Tendo como foco de estudo o chamado CIMI Leste, a pesquisa irá acompanhar o movimento cultural feito pelos próprios missionários. Mais que portadores de uma mensagem religiosa com intuito conversionista, eles/elas são mediadores culturais, pessoas que fazem um movimento de promover diálogo, promover pontes. E, com isto, acabam se identificando com dois sistemas culturais, estando assim num entrelugar cultural e religioso: com suas nuances e contradições, com seus ideais e suas possibilidades práticas.

A pesquisa de Maria Cecília parece, num primeiro momento, estar ligada apenas à identidade missionária dos agentes do CIMI Leste, numa região bastante delimitada do cristianismo. Sua leitura mostra, entretanto, que a envergadura desta temática abarca e desafia *todo* o cristianismo em sua compreensão missionária: seja diante de povos autóctones – como é o caso do estudo – seja diante das mudanças culturais destes tempos, frente aos quais o cristianismo tem também tido suas dificuldades de diálogo. A leitura do texto é, pois o descortinar de um mundo.

INTRODUÇÃO

Desde a minha primeira visita a uma área indígena,² ainda sem maiores pretensões de um dia chegar a escrever e publicar 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 Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa. Não seria possível nessa época imaginar as relações que uma futura pesquisa apresentaria com tal obra literária. Guimarães Rosa é famoso por ter colocado a fala do jagunço em primeiro plano em seu romance, a qual ouve e traduz para a versão escrita e submetida à forma e pontuação. Como diz o próprio narrador: “Conforme foi. Eu conto; o senhor ponha ponto” (ROSA, 1976, p 35).

Assim como em um trabalho de escuta etnográfica, Guimarães Rosa reconstrói o cenário do sertão e a figura do sertanejo sem perder de vista seu subjetivismo peculiar. O sertão não aparece como paisagem ou como local, nem mesmo como representação do pitoresco ou do estranho. Ao contrário, sua narrativa integra o narrador ao sertão. Suas viagens e suas vivências nos sertões mineiros propiciaram esta integração e resultaram em um olhar cuidadoso sobre aquele outro, o sertanejo, não como figura estranha ou mesmo marginal, mas como parte de um mundo a ser desvendado e que muito fala sobre todos os outros mundos.

Nesta pesquisa buscamos pensar a identidade. Identidade não aparece aqui como ponto de partida ou de chegada, mas como parte de uma travessia que buscou integrar dois mundos separados por muitas questões: o catolicismo e o mundo indígena. Entre o colonizador e o colonizado, entre o europeu e o indígena, entre a instituição e os sujeitos, entre a teoria e a vivência de uma proposta de missão foi possível encontrar espaços privilegiados de trocas, mediação e negociações de lugares que, embora a princípio possam parecer tão bem estabelecidos, se mostram inacabados – vão sempre mudando.

2 A autora esteve pela primeira vez na área indígena Maxakali nos meses de março e abril do ano de 2000, acompanhando a equipe do então Setor de Arqueoastronomia e Etnologia Americana da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde realizava estágio de Iniciação Científica. Na ocasião o povo Maxakali vivia na Terra Indígena (T.I.) Maxakali, entre a área do Pradinho e da Água Boa, localizadas nos municípios de Santa Helena de Minas (MG) e Bertópolis (BA), na região do Vale do Rio Mucuri.

Os estudos mais recentes sobre a identidade católica apontam para um emaranhado de sentidos e diversidade de sentimentos realizado por meio de divisões internas ao catolicismo em perspectivas, muitas vezes, antagônicas entre si, mas pertencentes a esta mesma instituição que paradoxalmente mantem, 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 do século XX 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 (2003), o período que marca esta mudança de identidade é o final da década de 1950, por intermédio 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. Com influência do humanismo cristão, sobretudo através de pensadores como 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 de vontade e embasamento teológico para participar da modernidade e não mais ter de negá-la ou rejeitá-la enquanto ameaça.

A construção de um ideal histórico concreto por Maritain (1945) 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 Vaz (1961), 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, também a Teologia da Libertação surge como explanadora das ideias 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 mundo. 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” (MONTERO, 1987). O projeto de construção de 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 (1992) 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 atrai. Os 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 1970, no período pós-Vaticano II, o catolicismo progressista brasileiro se expressa em inúmeras maneiras de engajamento social. Uma delas é por meio 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. Por intermédio 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 indígenas.

Diante desse contexto de transformações no universo identitário católico, esta obra busca apresentar 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 consequências 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 (1999), para quem a identidade é o que se pretende ser aos olhos dos outros e aos seus próprios olhos- ainda que para tanto seja preciso usar de autopersuasão- o que se propõe a apresentar é a formação da identidade de um “ser missionário no CIMI” por meio da missão politizada e as

possíveis mediações culturais que essa missão tem gerado nas identidades dos sujeitos envolvidos nesse processo: indígenas e missionários.

Mais especificamente a pretensão deste trabalho é apresentar a construção desta identidade, que em princípio aparece como essencialmente política, no sentido de explicitar o contexto de formação do missionário membro do CIMI, 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 e assim realizar também uma discussão em torno dos domínios diferenciados de identidade e suas relações, por meio do caso específico de atuação na Regional Leste do CIMI. 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. A escolha desta regional se deu pela maior facilidade de acesso, devido à proximidade geográfica. A Regional Leste possui ainda algumas singularidades em relação a outras regionais, sendo a maior delas 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.³ Essas e outras singularidades, que veremos ao longo do trabalho, colaboram para tornar este estudo particularmente interessante.

Esse trabalho foi construído com a base metodológica da etnografia, como descrição de práticas, hábitos, crenças, linguagens, significados de um grupo social determinado, pela busca de resultados humanistas e diferenças culturais. As técnicas utilizadas em uma etnografia são a observação participante, a realização de entrevistas e a análise de documentos, onde o pesquisador torna-se o principal instrumento de coleta e análise de dados, possuindo uma interação constante com a situação estudada. É importante ressaltar que a pesquisa de campo ocorreu em dois momentos distintos: o primeiro no ano de 2004 e o segundo entre os anos de 2008 e 2009.⁴ Neste segundo momento encontrei grande dificuldade para participar das atividades

3 Dos povos indígenas localizados na área de atuação desta regional somente os Maxakali são falantes de sua língua tradicional, o que os mantém, de certo modo, mais distantes culturalmente dos missionários.

4 Nota-se que a pesquisa de campo ocorreu antes da regulamentação específica do Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas (Resolução nº 510 MS/CNS, de 7 de abril de 2016) não havendo, portanto, parecer do Comitê de Ética. No entanto, os procedimentos e metodologia de campo utilizados resguardaram os informantes de quaisquer danos e suas identidades mantiveram-se preservadas.

institucionais da Regional, apesar de inúmeras e insistentes tentativas. Embora já tivesse um contato constante com a instituição e os missionários por conta de pesquisas anteriores, no momento de inserção em campo para o doutorado muita coisa havia mudado e as pessoas com as quais já havia sido desenvolvida uma certa relação de abertura e disponibilidade haviam se retirado do trabalho na instituição. Foi preciso uma reapresentação, agora sem o intermédio de Dom Franco Masserdotti⁵ ex-presidente do CIMI e grande responsável pela aceitação por parte dos missionários da presença de uma pesquisadora em seus encontros. Alguns dados colhidos no ano de 2004, frutos da minha permanência ao longo de duas semanas na sede da Regional, em Belo Horizonte e quatro semanas na área indígena Maxakali, junto à equipe que trabalhava com esse grupo, para observar de perto a atuação.⁶

No entanto, participar do cotidiano dos missionários e viver inúmeras situações de interação entre as pessoas não significou em nenhum momento que eu estava inserida naquela cultura. Pelo contrário, buscando as significações do outro, foi necessário muito esforço para tentar compreender as lógicas vividas. No entanto, sabemos que no estudo etnográfico o pesquisador carrega para o campo sua subjetividade, sendo ela também componente essencial da análise. A abordagem caminhou então para uma metodologia que privilegiou as experiências pessoais dos missionários. Considerei 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. A história pessoal é um elemento rico de possibilidades de análise e, portanto, um método que permite enxergar o entrelaçamento entre a história e a trajetória de vida de determinados agentes com a malha social que atravessam e pela qual são atravessados: “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” (QUEIROZ, 1988, p.36). 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, o respaldo não somente do material primário, mas também da análise dos documentos e do material de campo já colhido em outras oportunidades, conforme já exposto.

Foi preciso estar atenta, 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

5 Dom Franco Masserdotti faleceu em setembro de 2006, vítima de um acidente rodoviário em Balsas, no Maranhão, onde atuava como bispo.

6 Todas as entrevistas citadas nessa publicação encontram-se transcritas na íntegra na tese original (SIMÕES, 2010).

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 interessavam de forma majoritária, não havendo diferenciação entre os entrevistados na apresentação delas neste trabalho. Para buscar trazer as falas dos entrevistados para o primeiro plano do trabalho, as entrevistas foram transcritas na íntegra, tal como foram respondidas, sem adequação à norma culta do Português.

Como toda esta pesquisa se propôs a investigar uma atuação em relação, qual seja, a identidade missionária em sua relação com os povos indígenas, ela já partiu de um lugar fronteiriço, onde nem todas as definições, ou quase nenhuma, aparecem como suficientes. Por mais incongruente que possa parecer, há mais espaço nas fronteiras do que fora delas. Foi nas fronteiras que 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 indígenas hopis do Novo México e a civilização do Renascimento. A partir da experiência de Warburg, Serge Gruzinski (2001) desenvolveu sua análise sobre o pensamento mestiço na América. É justamente este pensamento mestiço que norteia as análises da atuação dos missionários aqui presentes.

Gruzinski elabora, por meio da ideia do pensamento mestiço, uma crítica ao pouco cuidado da antropologia estruturalista com os processos, com as fronteiras, com aqueles espaços que sistemas sólidos e definidos não conseguem alcançar. Não por acaso intitula sua obra como “O pensamento Mestiço” em uma contraposição à “O Pensamento Selvagem” de Lévi-Strauss, considerado o marco de lançamento do estruturalismo na França. O historiador caminha suas análises no sentido de observar como os povos ameríndios estão impregnados de diversos elementos europeus, e vice-versa, apontando como o fenômeno da mestiçagem possui um número tão amplo de variáveis que muitas vezes escapam aos olhares. No pensamento mestiço, as particularidades culturais aparecem, assim como o sertão para Guimarães Rosa, como “o sozinho”, “o que está dentro da gente”, e que ao mesmo tempo, “é do tamanho do mundo”. Sua definição de mestiçagem, assim como o conceito de hibridismo de Homi Bhabha (1998), veio ao encontro das surpresas que surgiram na análise da identidade dos missionários, dispondo-se, assim como o sertão, ao longo da travessia.

Optei por dividir o trabalho em cinco capítulos, que envolvem a trajetória conceitual escolhida: da formação das identidades dentro do CIMI, incluindo aí um histórico institucional, aos resultados da pesquisa de campo interligados à análise das identidades. O primeiro capítulo apresenta e desenvolve a escolha metodológica a respeito dos conceitos centrais propostos no ponto de partida desse trabalho, que são identidade e mediação. O segundo e o terceiro capítulo, que delimitam a segunda parte, trazem uma análise institucional do CIMI, relatando discursos e experiências da instituição. Nesta parte o CIMI é apresentado enquanto instituição, com foco na história

de formação do órgão dentro da própria Igreja Católica e de acordo com o contexto histórico em que foi gerado. Nessa segunda parte foram então expostos 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 já cinquenta 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 os próprios indígenas e para a sociedade em geral. O terceiro capítulo, por sua vez, é centrado no discurso teológico utilizado pelo CIMI, que traz questões como a inculturação da fé, principal categoria missiológica na pastoral indigenista, que poderia ser definida como a tentativa de levar o evangelho às culturas sem interferir em sua essência, e ainda discussões sobre as dificuldades e desafios enfrentados nesse discurso ao se tentar unir as particularidades culturais a uma pretensa universalidade da mensagem do Evangelho.

É na terceira parte que se encontram resultados diretos obtidos na pesquisa de campo, na tentativa de tornar clara a identidade dos sujeitos em questão. O quarto capítulo especificamente apresenta análises pertinentes ao processo de formação identitária com base nos relatos dos próprios missionários. 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 parte das principais questões tratadas ao longo da obra.

Por meio desta estrutura apresentada e buscando desenvolver ao longo do texto um reflexo do que foi a trajetória da pesquisa e do processo de escrita, pretendo conseguir partilhar com o leitor os resultados observados no decorrer do trabalho. Nessa travessia em busca do entendimento de uma relação longa e atribulada, entre cristianismo e tradições indígenas, procurei apresentar tanto as discussões quanto o entendimento e ainda as questões pendentes dos desafios que a prática missionária traz à pastoral indigenista, numa relação dialética, e por vezes tensa, que busca promover uma integração entre a instituição e os indivíduos que dela participam.

Neste capítulo procurarei discutir, de maneira introdutória, as definições dos termos com os quais pretendemos lidar no decorrer da pesquisa e que são mote inicial no percurso de compreensão das relações entre cristianismo e povos indígenas, a saber: 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. Isto posto não caberá aqui discorrer sobre cada uma destas nuances que o termo pode apresentar, mas clarificar do que se trata a identidade no âmbito deste estudo, ou seja, um estudo sobre a identidade missionária dentro da pastoral indigenista e as possíveis mediações culturais promovidas por intermédio desta identidade. Já para mediação cultural utilizarei como direcionamento teórico a definição de Paula Montero (2006) em estudo sobre missionários e indígenas, uma vez que ela se delinea ao formato que se pretende traçar ao buscar uma compreensão que não se fixe em nenhum dos polos da relação em questão. 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. O início e o ponto de partida de uma travessia de pesquisa.

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 o intuito ao iniciar este trabalho já à guisa de uma compreensão mais profunda, ou pelo menos mais esclarecedora, do conceito de identidade. A proposta aqui é tornar clara a ideia que utilizada 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 cabe aqui adentrar a longa e infindável discussão em torno do conceito de identidade na teoria social, mas buscar uma localização mais precisa deste trabalho dentro desse 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, “a ser reconhecida não só por mim, mas ainda pelos outros com quem convivo” (MEZAN, 1988). 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. É na relação que se estabelece a 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 (1985), 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 e 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. Assim, a socialização está diretamente ligada à formação de uma identidade, seja por meios internos, de autoidentificação, 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 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 (HALL, 2003, p 7).

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” (GIDDENS, 2002, p 21). 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 desençaixe, 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.

Desta forma, a autoidentidade 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 moderna de identidade, entendendo a modernidade enquanto “um processo infinito de rupturas e fragmentações entre o seu próprio interior” (HALL, 2003, p. 16) 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 por meio 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 (HALL, 2003). O próprio sujeito cartesiano, no início da modernidade, já

enfetizava o racionalismo do indivíduo e sua consciência individual, mediante cogito “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.

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 aparece como um dos principais responsáveis pelas mudanças estruturais na sociedade moderna, incluindo a mudança de valores e o questionamento das tradições. Vejamos o que afirma Giddens: “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” (GIDDENS, 2002, p. 109). 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 contribui para o debate afirmando 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” (MARDONES, 1996, p 107). 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 (1985), para quem 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 e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de uma ordem de existência geral” (GEERTZ, 1989, p. 104), 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, fica ainda mais difícil a tarefa de tentar delimitar uma identidade religiosa, mais especificamente, uma identidade cristã e, ainda mais especificamente, uma identidade católica. Tal dificuldade se transforma em uma quase impossibilidade, na medida em que não parece possível falar 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 (2005) 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. O fundamentalismo, como fenômeno, é uma forte tentativa de reconstrução de uma identidade pretensamente pura, a fim de se buscar restaurar a coesão e a segurança frente ao hibridismo e à diversidade. Na mesma linha, Faustino Teixeira (2003) defende que as crenças ganham hoje força como um recurso de resistência ao mundo moderno. É diante do pluralismo visto como ameaça às estruturas de plausibilidade que sustentam um mundo de sentido, a afirmação da identidade torna-se necessidade fundamental ao sujeito inserido no mundo moderno, podendo chegar aos extremos de uma procura por uma identidade original, pura e intocável. A própria “crise” da religião tradicional e do cristianismo pode auxiliar na busca por uma identidade mais fixa, pois ela mesma sugere a emergência de um novo paradigma para a compreensão da teologia e da 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. Diante do pluralismo e das tensões entre as identidades, como falar de uma identidade católica?

Ocorre que o catolicismo, por si só, é um termo polissêmico, não sendo possível defini-lo de maneira unívoca, o que já de partida impossibilita qualquer tentativa de se falar em uma única identidade católica. Como disse Libânio “Como falar da diversa maneira de pertencer ao catolicismo se a identidade do catolicismo está por definir-se?” (1976, p. 54). Também Geffré aproxima-se desse problema, afirmando que “a identidade cristã não se define à priori, ela é da ordem do devir” (2005, p. 27). A identidade católica, conceito chave da minha proposta de pesquisa e ponto de início da travessia que pretendo fazer, seria então impossível de se definir?

Para auxiliar a trazer à luz possibilidades nessa travessia, um estudo de Carlos Brandão (1992) ilustra de forma preciosa a polissemia presente no catolicismo, contribuindo sobremaneira para a compreensão do que seria a noção de identidade dentro de um grupo tão amplo e diverso. Brandão evita produzir grandes explicações sobre o sentido da religião, fugindo do risco de deixar de lado a análise do que ela significa na experiência prática de seus sujeitos. Aqui chamo a atenção para o que poderia ser uma saída: o estudo de uma identidade individualizada, experiencial, biográfica. Isso porque para Brandão obriga a uma análise de dupla entrada, uma operação em dois estágios ou em dois sentidos. 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 que o envolve e pelos quais é envolvido. Seria uma análise das relações entre os homens por meio de símbolos religiosos, com maior ênfase nos aspectos de dimensão propriamente simbólica, mas sem deixar de lado toda a imbricação e relação política que o ser religioso experimenta na malha social. Brandão pesquisa a diocese de Goiás, um universo tradicional dentro do contexto brasileiro, onde ser católico era a norma, ou a “religião de todo mundo”. A partir dessa identidade ele percebe que 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 aponta não apenas para as diferenças entre estilos sociais do ser religioso, mas, como bem observou o pesquisador, também para os antagonismos políticos vividos como experiência religiosa e perpassados por ela. Com base nos dados censitários, a tese do autor busca refletir sobre como o interesse religioso de classes e categorias de sujeitos sociais termina por agir no sentido delinear as opções religiosas, diferenciando inclusive duas modalidades visíveis no catolicismo brasileiro do final do século XX: “a de uma igreja universal e hierarquizada, cuja vocação a ser de todos sofre ameaças evidentes, dadas às divergências ideológicas; e a de uma pluralidade de sistemas locais relativamente autônomos de vivência pessoal, familiar

e comunitária da religião, o catolicismo popular”(BRANDÃO, 1992, p. 53). Ao lado de uma igreja oficial única, que as frentes progressistas procuram abrir ao povo por intermédio das comunidades eclesiais de base, a outra alternativa de experiência da religião dá-se apenas mediante de sistemas comunitários de trabalho agenciado do catolicismo popular.

No sistema cultural comunitário de experiência católica dentro do catolicismo popular é possível realizar todas as possibilidades weberianas de existência social da religião na sociedade, e para o antropólogo 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.” (BRANDÃO, 1992, p. 54). A posição durkheimniana de religião como matriz de sentido leva o autor 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 (BRANDÃO, 1992, p. 54).

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 ou para outros olhares externos.

A antropóloga Paula Montero também traz sua contribuição para pensarmos o conceito de identidade e sua possível aplicação às religiões, chamando 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, 1987, p. 12). Nesse sentido o problema da identidade sempre emerge em momentos 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 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 (MONTERO, 1987). Aqui os critérios são pertinentes para uma análise da identidade de determinado grupo religioso (no caso do presente estudo, a Pastoral Indigenista, mais especificamente a Regional Leste do CIMI), 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, ou um elemento estrangeiro. 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 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 por intermédio do reconhecimento de similitudes quanto pela oposição, é forjado via imaginário. É mediante o 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’” (BAZCO, 1985, p. 309).

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 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, buscamos promover uma análise relacional da identidade, em relação a duas interpretações de sentido vinculados a este conceito. A primeira, pautado exclusivamente em uma análise biográfica, envolveria 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. Já a segunda diria 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. Essas duas interpretações, no entanto, mostram-se simplistas 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. Neste primeiro caso, anulam-se as forças institucionais que colaboram enfaticamente para a formação dessa identidade individual. Citando Mary Douglas (1986, p. 17) "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". 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.

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" (DUBAR, 1998, p. 29). Isto posto, pretendemos localizar nossa análise entre um ponto extremamente subjetivo 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.

Para Mary Douglas (1986) 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.

Dentro dessa institucionalização da escolha pessoal, a identidade se torna uma busca do indivíduo por sua autodefinição, 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.

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 factualmente reais e plausíveis àquele sujeito.

No caso de nosso estudo, utilizamos 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, apontamos fatores determinantes para a coesão que une cada um dos membros do CIMI em um único grupo, ainda que eles possam possuir diferentes posições sociais, eclesiais, pertenças denominacionais, traçando qual o sentimento de sentido que os torna um grupo religioso e político dentro do catolicismo. A partir da análise de sua identidade biográfica, procuramos 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 povos indígenas. Por conta disso, fez-se necessária 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 de uma “inculturação do evangelho” (AZEVEDO, 2001) no Oriente Médio e posteriormente sua disseminação

pelo ocidente. 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 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.

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 europeia ocidental onde pôde se definir e construir uma identidade marcante. Para muitos teólogos, esta identidade modelada preponderantemente pela cultura europeia marca o cristianismo que, principalmente, a partir do século XIII, foi passado a outros povos por meio da evangelização e configura hoje a experiência pretensiosamente monocultural do cristianismo ocidental. 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 da complexidade que envolve a evangelização de diferentes culturas, torna-se necessário aos teólogos cristãos buscar relocar, 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 preciso antes 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 amor e na justiça do chamado “Reino de Deus”. 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 divinos. Deste pressuposto partem outros tantos que buscarão explicar a tarefa missionária atual da igreja. No catolicismo 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-religioso.

Nesta perspectiva 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 religiosas.

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 europeia.

“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” (NÓBREGA, s./d., p. 102). Assim o Padre Manuel da Nóbrega, um dos

primeiros jesuítas a trabalhar na conversão dos indígenas ao cristianismo, falou por meio 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 (2002) chamou de “inconstância da alma selvagem”, esteve presente desde as primeiras tentativas de catequese e de conversão dos grupos indígenas brasileiros. Também o Padre Antônio Vieira escreveria:

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 (apud CASTRO, 2002, p. 183).

Assim o jesuíta se refere ao grande problema da conversão dos indígenas 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 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 catequizaçã da nova terra intimamente ligada à colonizaçã 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 colonizaçã do Brasil significava para o colonizador a expansã da cultura europeia, 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 missã 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 catequizaçã, que algumas vezes buscavam verdadeiramente convencer-lhes da fé cristã e outras muitas vezes aplicar-lhes a “guerra

justa”⁷ e tomar-lhes seu território com a justificativa de terem se mostrado incapazes para abraçar a fé cristã.

No entanto, qualquer que fosse o grupo missionário, havia um consenso de que o Brasil, e toda a América, deveria ser incorporado à cultura europeia, 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” (1992, p. 21). 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” (LEÓN-PORTILLA, 1985, p. 61). 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. 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 XIII.

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 (1988), 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 negros. Ao mesmo tempo, essa teologia também reforçava a prática da guerra justa, uma vez que esta já se concretizava enquanto verdade e necessidade em casos de “último recurso da suprema autoridade”.

7 A “guerra justa” era uma prática de apreensão, violência, escravidão e muitas vezes extermínio, aplicada aos povos indígenas que mostravam resistência aos aldeamentos promovidos pelas instituições missionárias e colonizadoras.

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 ideia de conquista espiritual. A ideia 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 elas,⁸ em uma visão geral o que sobressai aos olhos do examinador é a ideia 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 servidão.

Ao serem encaminhados para as reduções, os indígenas passavam pelo “descimento”, que significava transferi-los de seu local tradicional de moradia às aldeias improvisadas pelos missionários onde lhes seria ensinada a cultura europeia. 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.

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

8 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.

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 almas. 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 atualmente o preconceito presente na mentalidade da população nacional. Ora 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 há 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. Enquanto a Constituição de 1988 reconhece aos indígenas 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. 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 – pelo 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. Esta Convenção representa um grande e importante avanço para as populações indígenas, pois substituiu a perspectiva integracionista da Convenção nº 107, 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, na década de 1970, em uma metodologia de missão que ao menos em teoria busca 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, o 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 consequências de que temos notícia, atualmente as práticas missionárias continuam provocando discussões e novas problematizações, sobretudo por parte de antropólogos.

A obra *Transformando os Deuses*, organizada por Robin Wright no início dos anos 2000, é ainda um marco por buscar, por meio 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 tradições indígenas têm moldado o cristianismo à sua cosmogonia e cosmologia próprias. Utilizando o conceito de campos inter-religiosos de identidade, que ultrapassaria a ideia simplista e muitas vezes controversa de sincretismo religioso, os autores envolvidos na obra buscaram perceber a complexidade desta troca, indo além das aparentes conversões. Estes estudos se mostram muito relevantes para se pensar o trabalho missionário, uma vez que buscaram esclarecer melhor as redes de conflitos e inter-relações entre missionários e indígenas, demonstrando a quão ampla e complexa é a atuação missionária e quais as consequências 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 (1999), para um verdadeiro diálogo inter-religioso seria necessário acabar com a dicotomia maniqueísta missionária de “quem salva/quem destrói”, 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 Linguístico de Verão (SIL), Asas de Socorro, entre 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 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 linguística txapakura, situados no oeste de Rondônia, analisadas por Vilaça (1999) seriam um dos exemplos. Na década de 70, todos os habitantes de determinada aldeia, sob atuação missionária da MNT,⁹ 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 guerreiro. 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”, 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 consanguíneos e os afins. A afinidade era vista como o local do mal, ou a causa dos males, enquanto a consanguinidade era tida como o ideal Wari. Tendo entrado em contato com a sociedade envolvente, o grupo passou por modificações socioeconômicas radicais, incluindo o advento de epidemias e fome. Inserir-se na nova comunidade parecia ser uma solução para a revitalização do grupo, ainda mais sendo a proposta desta nova comunidade condizente com o ideal do grupo, ou seja, a consanguinidade 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, tinha a ver com a antiga forma de ver o mundo da comunidade, pois o canibalismo era praticado somente entre parentes afins, assim como as brigas com bordunas. 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 (VILAÇA, 1999).

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

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 realizou um estudo entre os indígenas da reserva São Marcos, que nos anos 1950 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 indígenas, 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, por meio da adoção de práticas sociais que possibilitariam o ajuste das instituições nativas, a fim de tornar os Xavante capazes de conviver com a sociedade não indígena (MENEZES, 1999).

A autora avalia a prática missionária enquanto prejudicial ao modo tradicional de vida do grupo, pois compromete questões básicas da identidade cultural. A arquitetura da missão, por exemplo, mudou a noção de espacialidade das antigas aldeias xavante e a contagem ocidental interferiu na noção de tempo, tendo sido introduzido entre eles o uso do relógio. A noção de identidade também foi comprometida pela prática do batismo, que impede ao Xavante mudar seu nome no decorrer da vida, como era costume. 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 por meio 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 Liberdade*. 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.) (CNBB et al., 1986, p. 227-235). 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” (MENEZES, 1999, p. 336). 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 socioeconômica.

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 continente, torna-se pretensiosa qualquer definição que se assume 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 novidade.

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.

A proposta atual da missão dentro do CIMI é articular o universo religioso indígena com o envolvente. Ao perceberem que os contextos indígenas são demasiadamente diferentes dos 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 indígenas 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 indígenas, Paula Montero (2006) 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 indígenas 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 (2006) opta por tomar como referência o missionário cristão, considerado um ator privilegiado por ter sido historicamente formado no trato das diferenças culturais. 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 oposição entre realidade e representação. Mesmo que as configurações culturais que resultam em séculos de relação entre indígenas 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 se encontra sua autenticidade. Assim também este 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 indígenas 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 indígenas, 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.

Este estudo está pautado justamente na ideia de que também as identidades são fluidas, questionadoras, e jamais apresentam respostas prontas. Para tanto utilizamos também o teórico Homi Bhabha (1998) 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, também traduzido como “entrelugar” que ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença.

Bhabha (1998) 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.

Colocando 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” (MONTERO, 2006, p. 52). Se uma das características que os distinguem de outros agentes do mundo branco é a sua permanência por mais tempo, 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. Colocando como foco a identidade deste missionário, habitante de um entrelugar, e a construção deste *ethos* de um específico grupo missionário, é possível compreender as mediações culturais que permeiam a relação entre indígenas 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.” (MONTERO, 2006, p. 47). Uma proposta antropológica que coloca o missionário no centro das atenções pode ser muito útil, na medida em que este é um ator privilegiado nas relações de mediação cultural entre missão e indígenas, sendo formado dentro dos conflitos culturais que este contato promove.

À medida em que compreendemos a relevância de um estudo com base nas mediações entre indígenas 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 da ordem das relações globais, uma vez que a missão, estando a meio termo das relações, também estimula a resignificação da tradição.

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.

CAPÍTULO II

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 1970, 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. 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 (1996) 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. 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.

Juntamente com a aproximação e o incentivo da Santa Sé, a Igreja do Brasil sofria internamente profundas transformações que iriam culminar na necessidade de novas abordagens pastorais. O modelo de neocristandade que parecia vigorar desde o início do século, defendendo até então com eficácia os interesses da Igreja, enfrentava nesta época uma forte crise, que iria culminar em modificações nas práticas pastorais. O sucesso do modelo de neocristandade, no entanto, dependia do combate ao processo de secularização da sociedade em andamento e do uso do Estado para que de certa forma a igreja mantivesse o seu monopólio religioso (MAINWARING, 1989). 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. 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 (1989) 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. O primeiro grupo, 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 as Igrejas na América Latina. O Concílio Vaticano II, considerado um dos mais importantes eventos da história recente 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, 2003, p. 176). 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.

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. 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).

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 (1986) 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. 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, 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 por intermédio 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 por meio 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 indígenas, 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. 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, por intermédio 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 indígenas, que já se encontravam com uma autoestima 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, 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 indígenas, possibilitando que o povo se reerguesse e levantasse sua autoestima (IRMÃZINHAS DE JESUS, 2002).

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 (2002), 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 2.328 a respeito do Estatuto do Índio.

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 diversidade 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 bispos brasileiros (RUFINO, 2006). 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.

Segundo os relatos de Paulo Suess (2002), 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 (2006) 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.

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” (PREZIA, 2003, p. 227).

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. 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 indígenas. 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. 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 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 indígenas para favorecerem o avanço dos latifundiários e dos

exploradores de minérios ou outras riquezas (...) o objetivo do nosso trabalho não será “civilizar” os indígenas (...) 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” (BISPOS & MISSIONÁRIOS DA AMAZÔNIA, 1973).

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 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.

Benedito Prezias, filósofo, linguista, 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 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 (PREZIA, 2003).

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” (RUFINO, 2006, p.

247) 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 (2006), 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. 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 Prezia como Rufino destacam 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.

Na teoria da Inculturação 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. 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, na qual a autora esteve presente realizando trabalho de campo, quando o assunto era a mística missionária, uma liderança

Guarani colocou sua dúvida para a assembleia 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?”. 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.

Além dos compromissos assumidos pela pastoral 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” que eles buscam implantar depende também da mobilização da sociedade nacional. Tal preocupação se reflete nas avaliações apresentadas pelas equipes na XXI Assembleia Regional do CIMI-LESTE, onde há sempre determinados pontos a serem expostos enquanto eixos mobilizadores: movimento indígena, saúde, educação, autossustentação 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.

Segundo Dom Franco Masserdotti, ex-presidente do CIMI, em reflexão na XXI Assembleia Regional, da qual a autora participou como parte da pesquisa de campo, 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 assembleia 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.¹⁰

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

Tendo em vista este perfil necessário ao missionário, o CIMI segue algumas observações para ingresso de novos membros para as equipes, buscando sempre pessoas que tenham um perfil adequado à sua proposta. O Conselho está organizado em 11 regionais, presentes em todos os estados, e conta com um Secretariado Nacional em Brasília. Sua Diretoria é composta pelos Coordenadores eleitos pelas Assembleias Regionais e pela Presidência eleita pela Assembleia 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 Assembleia Geral, realizada de dois em dois anos. Através do Secretariado Nacional e dos Regionais, o Conselho oferece aos missionários, aos indígenas 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. 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

10 Relatos coletados na participação da autora na referida Assembleia.

seja, membro), as orientações básicas para o processo de admissão (após um primeiro contato com o interessado através de entrevistas, trocas de correspondências, visita à família) são: “ser maior de 18 anos; ter completado o Ensino Médio; ter experiência anterior com pastorais e/ou com movimento popular; ter visão crítica da realidade; ter disponibilidade para se articular no CIMI e para o trabalho direto com os povos indígenas; ter disposição para o trabalho em equipe; ter capacidade de elaboração e demonstrar compromisso concreto com a causa indígena” (ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI, 2000).

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. Além disso, há 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 assembleias 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 de questionamento em conversas informais ao longo da pesquisa de campo, 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.

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 ideia da criação de regionais 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 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, linguistas, 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 na Pastoral Indigenista. 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 (ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI, 2000).

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 comunidades 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 bens. Talvez por causa dessa utopia impulsionadora, os missionários do CIMI trazem, segundo Paulo Suess (1989), uma experiência de luta contínua, perseguição e resistência, além de um caráter profético.

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 ideia 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 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. É necessário redimensionar o sentido da salvação quando se trata da função da libertação integral entre os povos indígenas. 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 ideia, 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 práticas (SUESS, 1985). No diálogo entre evangelho e cultura, os dois estariam se encontrando a meio caminho, sendo uma prática considerada pelo autor como aculturativa, e não inculturativa, como se pretenderia afirmar. Nas palavras do teólogo: “este será sempre um processo assimétrico, portanto, incompatível com a proposta de fraternidade do próprio Evangelho” (SUESS, 1985, p. 33).

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). 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.

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.

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, por meio de sua pastoral indigenista, forças pró-índio e forças anti-indígenas no Brasil e na América Latina. A *inculturação para libertação* proporcionou que se ligasse a questão indígena 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. Para Paulo Suess (2002) 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. Assim, também está dentro das propostas da Pastoral Indigenista para 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 Paulo Suess, principal assessor teológico do CIMI, 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”,¹¹ 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 do indígena como bom selvagem, já praticada nos primeiros contatos do europeu com os povos americanos 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

11 A expressão “jogo de espelhos” é utilizada por Sylvia Caiuby Novaes (1993) em análise para ilustrar as relações de identidades entre indígenas e missionários.

e carregada de juízo de valores afasta demasiado a possibilidade de um encontro e conhecimento do outro em sua alteridade. Retomaremos essa discussão mais à frente.

Ainda de acordo com Paulo Suess (1985), 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 bilíngue, para que possa traduzir a mensagem de determinada cultura. 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. 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, por meio 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 (SUESS, 1985). 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. 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 subjugue. 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.

A evangelização é, ainda que polemicamente, ponto básico dentro do CIMI, mas a partir do diálogo inter-religioso ela 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 (2002) 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.

A *Declaração de Barbados*,¹² 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

12 O texto da Declaração do Simpósio sobre a fricção interétnica na América do Sul encontra-se em: SUESS, 1980, p. 19-26.

e possuidora de uma relação hostil com as culturas indígenas. 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 indígenas na pastoral missionária, buscando uma modificação radical das práticas pastorais em vista de uma libertação (SUESS, 2002).

Até o início dos anos 1970 não havia na pastoral indigenista um trabalho, ou mesmo um projeto de conjunto. A atuação nas aldeias estava em maioria sob a responsabilidade de prelaças, nas mãos de ordens e congregações religiosas. Mesmo na época da fundação do CIMI, em 1972, a própria sociedade brasileira não acreditava na possibilidade de os povos indígenas possuírem um futuro próprio, mas pensava que estavam fadados à extinção. 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”. 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 sociedade, por haver sido enraizada a mentalidade da cristandade, na qual a evangelização estava ligada à ideia 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 por intermédio 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).

O CIMI busca se encontrar exatamente entre dois diferentes rumos: a histórica missão sem diálogo e o inovador diálogo sem missão. Sua ideia é promover os dois: diálogo e missão em uma só ação, na tentativa de tornar indissolúveis conceitos outrora antagônicos. A ideia 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 (2002), 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 mediante 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 mesmo a conversão. O método do diálogo é participar da vida na comunidade, tentando recuperar suas tradições, afirmando sua autoestima para somente depois da reestruturação da sociedade se anunciar o evangelho por meio 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 (2006) 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 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, por

intermédio do discurso da alteridade. Como ressalta Rufino (2006), a luta pela causa indígena através do CIMI possui uma dimensão global, passando pela ideia de que somente juntos os 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.

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. 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 apoiam o CIMI e participam de suas articulações são mais jovens enquanto tradicionalmente a liderança dentro da maioria das sociedades indígenas é concedida aos membros mais idosos do grupo.

Com algumas contradições e muitos questionamentos, a Pastoral Indigenista, com sua proposta, vem empreendendo o esforço de fazer penetrar o evangelho nas culturas por intermédio de seu crescimento segundo seus valores próprios, mas sem deixar que o evangelho não seja levado às culturas, mas também sem permitir a imposição de valores cristãos aos costumes indígenas. Sendo assim, por caminhos de dificuldades e conflitos, o que se busca é ao mesmo tempo uma ruptura e uma identificação entre evangelho e cultura, 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 consequências 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 (2002) 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, como prática de campo, 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 Geertz (1989), 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” (GEERTZ, 1989, p. 30).

Rufino (2006) 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 instâncias 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: embuti-la e alinhá-la à Teologia da Libertação e à experiência das CEBs no Brasil sem que seja possível perceber qualquer contradição (RUFINO, 2006). Rufino destaca que para Erwin Krautler¹³, 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.” (RUFINO, 2006, p. 272). Há, por meio do discurso da cultura e da alteridade, um resgate claro e específico do tema da libertação.

13 Dom Erwin Krautler, bispo emérito do Xingu, foi presidente do CIMI por diversos mandatos desde a fundação do órgão.

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 (RUFINO, 2006, p. 272-273).

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 mediante “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 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) 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 mediante a 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 se dispa 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 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 do contato com os missionários é possível perceber que os motivos que levaram os integrantes da Regional Leste do CIMI a trabalharem na Pastoral Indigenista 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 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 indígena, ou aquilo que ele enxerga com problema, 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, antes disso há um consenso 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. Não é nosso intuito discutir se é possível ou não eliminar essas diferenças, mas sim expor que, por meio 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 por intermédio 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 por que 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 no ano de 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 (2001) sobre a aplicação da teologia da inculturação na prática missionária, ela apresenta que, entre os missionários que trabalham junto aos Macuxi de Roraima, a preocupação frequente é a de não interferir na “cultura dos indígenas”, 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 outro¹⁴ e, ainda mais, entre 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 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, perceberemos também que essa influência existe não somente no CIMI enquanto instituição, mas também, e talvez principalmente, em cada missionário comprometido com o órgão:

14 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.

- 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?

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

- 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.

O sentimento de missão, ou o entendimento da missão desses missionários se assemelha ao conceito de Suess que, com vimos, 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 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 consequências diretas ao povo, está diretamente ligada à sua formação em uma religiosidade, baseada na Teologia da Libertação, que traz consigo as lutas das camadas mais pobres por direitos e justiça.

Retomando Ângela Randolpho Paiva (2003), 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 consequências 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 ilesos da influência de seu entorno, mesmo que este entorno possa ser a ação dos próprios indígenas, 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, como demonstra esse missionário em entrevista: “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”. 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 indígenas é sugerida

pelo CIMI. O próprio missionário coloca que antes do trabalho da Pastoral Indigenista com o povo Maxakali 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. Não cabe aqui discutir se são prejudiciais ou não essas mudanças políticas que são levadas pelos missionários aos indígenas, no entanto, ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a inculturação é, em sua essência, o respeito pelos direitos indígenas e pela sua cultura, as tentativas de colocar em prática essa proposta 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 III

O CIMI ENTRE A PRESENÇA E O ANÚNCIO

No final do capítulo anterior, especificamos os direcionamentos e questionamentos levantados pela atuação da Pastoral Indigenista 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. Neste capítulo iremos agora detalhar as linhas gerais de ação e as abordagens teóricas que norteiam o trabalho do CIMI, 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 autoimagem 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, são capazes de realizar signos e alegorias que povoam os discursos, as falas e as aspirações pessoais de cada um, mas permanecem em sua origem diretamente relacionados às mudanças estruturais provocadas pelas novas formas de ser e estar no mundo que marcam a relação do catolicismo com as outras religiões no contexto pós-conciliar.

Através da 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.

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. Pensando nesse contexto Paulo Suess apropriou o “mal-estar” de Sigmund Freud para explicar as incompreensões, as relações controversas e a reação de desentendimento frente à nova proposta de evangelização e suas consequências práticas. O pensamento desse teólogo sobre a missão é fundamental para o entendimento do discurso e das linhas de ação do CIMI. Na Pastoral Indigenista o termo 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 missiologia que pauta a Pastoral, 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 (2002) a necessidade de se superar o “mal-estar” que a nova evangelização traz consigo impõe-se à atualidade, na busca por tornar a evangelização mais mística sem perder sua característica militante. No pensamento de teólogo católico 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 permite uma certa proximidade com a mitologia, ou seja, a legitimação, das religiões indígenas. Neste ponto, é possível perceber grande proximidade teórica da Teologia da Libertação com a inculturação da fé, baseando-se sobretudo na capacidade das sociedades indígenas, enquanto sociedades igualitárias, apontarem para rupturas sistêmicas na desigualdade da sociedade ocidental. 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 Suess e para o CIMI como projetos de vida, ambos transmitindo propostas e experiências de vida diferentes, mas, ao mesmo tempo, complementares.

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 aquilo que ele considera um conceito integral de cultura, ainda que suas delimitações tenham como pressuposto ligar o particular (cultura) ao universal (Evangelho). Nesse conceito integral está envolvido tudo o que os homens fazem de si e de seu mundo, incluindo não somente pensamento e fala, mas comportamento e atuação no mundo. Ou seja, a cultura é tomada como fator de humanidade.

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, de certo modo, 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. É importante salientar que essa separação, no entanto, torna-se bastantes sensível para a lida com povos indígenas, cujas cosmovisões não partilham da separação ocidental das categorias natureza e cultura e de tudo que decorre do ideal de conhecimento baseado nesse binômio. Suess, no entanto, compreende que as culturas não podem ser avaliadas e valoradas a partir de variáveis culturais isoladas ou por parâmetros de outros povos, inexistindo uma relação legítima que contenha autoridade normativa, onde uma cultura poderia se apresentar como modelo para as demais. A normatividade encontra seu lugar legítimo nas respectivas culturas, e não nas relações interculturais. 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 (SUESS, 1989, p. 85).

A solidariedade intercultural é para Suess uma necessidade para a sobrevivência da humanidade, já que propõe superar o etnocentrismo e a hostilidade entre os 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 indígenas que a aliança com outros setores da sociedade seria fundamental para esta luta. Retomaremos esta discussão adiante. Por ora interessa-nos somente expor a relação da “solidariedade universal” com a prática do CIMI.

É interessante que, diante do mal-estar a proposta de Suess ecoe justamente como um lugar não muito bem delimitado, uma vez que parte de olhares clássicos sobre noções como cultura e natureza, sem problematizar a relação dos próprios povos com essas noções, mas se coloca no meio do caminho entre teologia e um pretendo olhar antropológico sobre as culturas indígenas. Para o teólogo o conceito de cultura também deve ser delimitado por preceitos teológicos, uma vez que seu objetivo final, ao definir o que seriam as culturas, é atingir uma nova proposta de evangelização. A elaboração desse conceito de cultura visa um possível entrelaçamento deste com a ideia de evangelização integral, com horizonte universal e plural, para que seja possível tratar a inculturação, sua proposta maior. Torna-se claro que a preocupação e Suess é justificar a atuação missionária do CIMI dentro dos parâmetros do que seria uma evangelização cristã.

A teologia da missão no CIMI se preocupa também em percorrer a teia semântica que gira em torno dos termos missão e evangelização. Nessa teia, o termo missão teria uma veia colonial, 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 colonialista. Por conta dessa relação semântica entre os termos a expressão nova evangelização foi comumente associada ao CIMI desde a sua fundação, numa tentativa de diferenciação de outras práticas, mais atreladas às concepções coloniais. Não se trataria, portanto, de uma ruptura teológica ou pastoral entre missão e evangelização ou da mudança de um paradigma para o outro, mas de uma perspectiva ampliada sobre a relação entre Evangelho e culturas. Para o teólogo do CIMI a missão está na raiz da Igreja e faz parte de sua identidade, tendo ganhado um novo impulso pós Vaticano II, por conta de uma ampliação de horizontes do sentido da missão que deveria pressupor a salvação integral do homem além das fronteiras do religioso. 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 (SUESS, 1994).

São as conclusões de Puebla, contudo, que representam 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, a missiologia do CIMI elege o “outro” como realidade também inclusa nesta categoria. É necessário que, para o tratamento do pobre/outro, opte-se pela articulação da questão social com a questão cultural, sendo esta uma das tarefas prioritárias para a reflexão acerca da missão da Igreja. 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. propondo que a nova evangelização na América Latina deva assumir a esperança em uma Igreja que caminhe junto com os pobres e os outros e deve, mais ainda, contribuir para a formação de uma igreja nova, com identidade própria, comprometida com a identidade de cada povo, tendo como desafios a miséria social e a diversidade e complexidade cultural dos pobres/outros (SUESS, 2002).

Outro ponto bastante centrado na preocupação da teologia missionária do CIMI em se ajustar à Igreja é a afirmação na missiologia de Suess de que 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 (SUESS, 2002).

Entre a pretensão do monopólio da verdade, característica da missão colonial, e um relativismo religioso, assumido em oposição 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 inculturada. O encontro entre o universal e o particular parece ao teólogo mais que possível, necessário.

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. 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.” (SUESS, 1985, p. 30). 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, pela via da inculturação, no reconhecimento da gratuidade do Evangelho, que por isso precisa legitimar-se mostrando sua relevância sociocultural; no respeito mútuo da diferença das duas ordens envolvidas (teológica – Evangelho e antropológica – culturas); e na descoberta de sua afinidade e complementaridade.

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” (SUESS, 1985, p. 19). 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. Nesse caminho proposto pela missiologia da Pastoral Indigenista, o missionário 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 na missão. No discurso de Sues (2002), 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.

Diante do pensamento teológico que norteia o discurso missiológico do CIMI, é possível compreender o que é para o Conselho a evangelização através da inculturação. O termo que compreende evangelização integral diz respeito a uma evangelização que entenda a própria teologia e o próprio contexto evangelizador enquanto ferramentas críticas para a sociedade. O conceito 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 ideia da aliança entre diferentes setores da sociedade em prol de um bem comum.

Mesmo o ideal de missão na Pastoral Indigenista pode ser visto como inovador, uma vez que procura expressar não somente a transformação gerada pela missão, mas também sua dimensão global, que está diretamente ligada a aspectos integrais dos povos. Assim, a evangelização integral estaria destinada somente à alma, mas deveria se preocupar em atingir o todo global humano, ou seja, estaria destinada a todas as áreas da vida de um ser humano, 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 do CIMI, 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 então forjado para 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.

3.2 O ESTAR ENTRE A PRESENÇA E O ANÚNCIO

Como vimos, o CIMI surge em um cenário político bastante conflituoso para 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 Católica. Similarmente às demais linhas de ação social da Igreja nesse período, o CIMI opta pela metodologia do “ver, julgar e agir”, nascida como *modus operandi* dos grupos católicos progressistas herdeiros do humanismo cristão (RUFINO, 2002).

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. 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. 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 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. 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, com base nos fundamentos cristãos (RUFINO, 2002). 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 Assembleia Geral.

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 (2002) 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 (2002) 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 entre os povos indígenas 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. Este elemento generalizante, diretamente ligado ao discurso teológico, advém da ideia de que a luta dos indígenas é a luta de todos, fortemente defendida dentro do CIMI e que remete à quarta linha de ação, que seriam as alianças. Nas palavras de Dom Erwin Krautler: “o povo messiânico, chamado para a restauração do mundo em Jesus Cristo, é um só” (KRAUTLER, 1989, p. 12). E nas palavras de um dos missionários entrevistados nessa pesquisa: “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?”.

O elemento global aparece atrelado à ideia 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 ideia 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 se encontra 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 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 e a missão busca promover uma ação política em um sentido amplo. 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.

Embora de maneira mais camuflada, a espiritualidade pode também ser vista como um elemento componente da identidade do CIMI por meio do discurso dos valores do Evangelho. O impasse entre a pouca visibilidade externa dos sinais religiosos parece ser superado mediante uma formulação que não se refere a uma forma de espiritualidade devocional, mas a uma “espiritualidade de compromisso”. Este termo, utilizado por Johan Konings (1988), permite ao missionário visualizar que o Espírito Santo se manifesta através de suas ações, no contato com o povo e nas lições das lutas.

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. Os próprios militantes se veem num entrelugar tanto na relação com a Igreja quanto com o mundo secular: “Na comunidade nos chamam de marxistas, e, no partido, de igrejeiros”. (KONINGS, 1988, p. 112). Este é apenas um dos inúmeros impasses enfrentados pelo missionário, situado, em muitos sentidos, em região de fronteira. Buscando caminhar rumo a este horizonte onde duas instâncias muitas vezes antagônicas almejam se equilibrar, o CIMI vem direcionando suas práticas desde sua criação por intermédio das linhas que prometem auxiliar o missionário nessa tarefa.

A questão é a principal das linhas de ação, sendo pauta presente em todas as Assembleias 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 eclesialístico, 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.

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 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 (2002) 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 por meio 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.

É a centralidade da questão da terra no discurso do CIMI a grande responsável por colocar a Igreja em oposição antagônica ao estado. 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 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, elas partiram do contexto experimental de um grupo determinado que, ao longo dos anos, pode 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”, também defende Rufino (2002, p. 183). 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. 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 é o caso do “infanticídio”, supostamente praticado por algumas etnias no Brasil em casos específicos. O assunto de tempos em tempos toma espaço na mídia mediante polêmicas envolvendo antropólogos, missionários de diversas denominações e práticas, incluindo o CIMI, agentes de saúde, políticos e organizações não-governamentais.

Essa prática, segundo dados da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, é 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” (OLIVEIRA, 2009, p. 3). No entanto, em 2007 e nos anos seguintes o assunto ganhou espaço na mídia por ter sido tema central do Projeto de Lei nº 1.057, 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 às suas crianças. A FUNAI, Fundação Nacional do Índio, 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.

De um outro lado, organizações não-governamentais lideradas por missões fundamentalistas encabeçaram uma grande campanha que acusava 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 contou com um vídeo documentário intitulado *Hakani*, produzido e veiculado pela ONG Atini e pelo grupo JOCUM – Jovens com uma missão, ambos de cunho fundamentalista, e veiculado de forma maciça na Internet, em que uma criança indígena é enterrada viva pelos próprios pais. Trata-se, no entanto, de uma montagem feita com atores indígenas em uma abordagem sensacionalista que foi causa inclusive de processo por parte do Ministério Público, por veicular informações que generalizam a prática e promovem preconceito e discriminação contra povos indígenas.

O que podemos perceber nesse evento específico é que o CIMI se assumindo, 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”. Nesta mesma época um texto-propaganda que acusa o CIMI de estar sendo conivente com a prática do infanticídio, assinado por Raymond de Souza,¹⁵ circulou em mais de cem páginas brasileiras, de grupos católicos e de outras denominações cristãs, denunciando a prática. Nesse mesmo texto, são veiculadas imagens de missionários e das principais lideranças do CIMI, como Dom

15 Raymond de Souza é um padre canadense, fundador e diretor do *Saint Gabriel Communication*, que ganhou projeção na Internet no Brasil na década de 2000 por veicular textos, vídeos e imagens que valorizam a tradição católica. No Brasil publicou 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.

Pedro Casaldáliga e Frei Betto juntos com Fidel Castro, numa alusão de que seriam comunistas, e ainda acusações diretas sobre a postura do Conselho, em uma clara guerra ideológica.

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 e denuncia as missões fundamentalistas que atuam na região amazônica promovendo a desestruturação social e 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.

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, o CIMI encontra dificuldades ao buscar equilibrar duas esferas que até cinco 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, por meio da CNBB, as posições tomadas pelos missionários. Como episódios de maior destaque na ocasião da pesquisa estão os conflitos em torno da demarcação contínua da Área Indígena Raposa/Serra do Sol, em Rondônia, os conflitos entre indígenas 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 atuação prática de forma nacional e a questão da terra para os povos indígenas, o fenômeno da etnogênese é também bastante interessante para pensarmos a relação do CIMI com os povos e outras agências indigenistas. A etnogênese é um processo que perpassa atualmente o contexto indígena no Brasil e na América Latina. 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. De certo modo, apesar do nome “etnogênese”, é como se esses grupos nunca estivessem realmente escondidos, mas que a tentativa de homogeneização cultural promovida pelo Estado impossibilitou a percepção dessas tradições a uma certa distância. O CIMI participa ativamente desse processo junto aos povos, dando assessoria inclusive no Encontro Nacional de Povos em Luta Pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, que ocorreu pela primeira vez 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. São grupos que viveram como refugiados da opressão e das buscas por assimilação da sociedade não índia, contra sua condição cultural, e não tiveram alternativa a não ser esconder suas identidades, 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, esses povos buscam, junto aos órgãos do governo, o reconhecimento e a regularização de sua situação. Nesse campo, o CIMI atua com veemência, cobrando rapidez nos processos que chegam à Funai e questionando 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, por meio 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.

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 ou benefícios 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 a questão territorial ganha preocupação central e se torna articuladora das diversas outras nuances que compõem o ressurgimento dos povos e a prática pastoral que os envolve. A Pastoral Indigenista elabora uma gramática comum em torno de propostas e modelos em matérias distintas (saúde, educação, organização política etc.), mas que acabam sedimentadas no simbolismo agregado a terra (RUFINO, 2002). A terra é a grande e a principal bandeira de articulação do CIMI.

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 (1985), é ao longo do trabalho missionário que o projeto do Evangelho (aqui tomado como sociopolítico) vai se fundindo no projeto de vida das culturas, para se complementarem. 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 autossuficiente. Já em 1974, foi realizada a I Assembleia de líderes indígenas, organizada em conjunto pela Opan e pelo CIMI, contando com a presença de representantes de alguns povos. Menos de dois anos depois ocorriam a II e a III Assembleias. Os missionários participaram ativamente dessas assembleias, definindo a pauta de discussões, oferecendo apoio logístico e financeiro para a sua realização, tendo assumido a coordenação direta dos dois primeiros encontros. Apesar de supervalorizadas pelos missionários como pontos altos na formação dos movimentos indígenas e determinantes para a consolidação dessas representações, Rufino (2002) avalia que as assembleias 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 1970 e 1980 se devem mais à presença constante das equipes nas aldeias do que aos momentos rápidos e descontínuos das assembleias.

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 assembleias 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. 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 indígenas. Não sendo assim não é libertação, pois estes estarão sempre à sombra das instituições ou sob a tutela e os direcionamentos dos missionários. É como se, para a Pastoral Indigenista, os indígenas 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.

Além dessa tarefa, a “presença solidária” em prol do protagonismo indígena traz ainda uma questão, a desconsideração da diversidade cultural e linguística dos povos em favor de uma causa comum. A própria Pastoral Indigenista 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 sistema capitalista e pelo Estado, com as políticas que o acompanham, é quem de fato dita as regras do jogo. Para se articularem por seus direitos, os indígenas precisam conhecer a linguagem e os aparatos legais, a Constituição sob a qual estão “amparados” e as leis que envolvem

tanto indígenas quanto brancos. A necessidade de se comunicar e se fazer ouvir na sociedade envolvente entra em confronto com as tradições específicas do grupo. No caso dos Maxakali, por exemplo, havia um conflito com a equipe missionária no ano 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 dominasse as vias de comunicação entre indígenas 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 com a instituição. Levantando as bandeiras do CIMI, esse missionário construiu sua autoimagem 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, mas sempre na fronteira. 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 IV

IDENTIDADES INDIVIDUAIS, IDENTIDADE 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 fosse possível estabelecer um paralelo que pudesse nos levar a algumas reflexões, realizadas ao longo dos próximos capítulos. Para tanto, foram realizadas entrevistas sistemáticas com missionários e ex-missionários da Regional Leste do CIMI entre os anos de 2008 e 2009. 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.

Cabe aqui uma explicação da situação da Regional Leste no final do ano de 2008 e início de 2009, quando foram realizadas boa parte das 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 fiz o primeiro contato com o CIMI, ainda durante a pesquisa de Mestrado no ano de 2004, o órgão parecia estar passando por uma fase próspera, contando com um número grande de missionários, inclusive estrangeiros, e ajuda financeira de instituições internacionais.¹⁶ Nessa época, a Regional Leste realizava diversos eventos na 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 lazer para indígenas, missionários, assessores e artistas. Ao retomar o contato cerca de três anos após este primeiro período nos deparamos com uma realidade diferente. A primeira diferença visível foi a dificuldade de contato com a nova coordenação, quando não obtive respostas em diversas e sucessivas tentativas de agendar a pesquisa de campo e as entrevistas. Quando finalmente consegui 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. Se no 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 uma terceira 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 mesmo 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. 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 estava tomando. Nessa mesma

16 Na época a Regional Leste havia firmado uma parceria com CMC, organização missionária de religiosos na 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 possibilidade de renovação para mais dois anos. No entanto, não conseguimos recolher informações precisas sobre quando acabou o convênio ou mesmo dos motivos que teriam colocado fim à parceria.

época foi criado o Instituto Dom Luciano Mendes de Promoção da Causa Indígena e Cidadania, do qual participam pelo menos cinco dos missionários que deixaram o CIMI. O objetivo do Instituto era promover 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 Horizonte. Alguns dos membros deste Instituto, inclusive, fizeram parte da equipe de coordenação nessa época. No entanto, foi relatado por eles 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 obtidas, um ex-membro 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 (informação por *e-mail*).

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”. Um outro ex-membro que preferiu não responder à entrevista, em resposta a minha insistência sugeriu ainda que fosse mudado o tema do estudo diante da redução do número de missionários na Regional e dos conflitos recentes. Somente dois 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.

- 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 uma violação da conduta missionária.

Estes relatos, e 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-membros 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-membros:

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! (...) 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 tentado 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 (informação por *e-mail*).

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.

Norteados pelas possibilidades que se apresentaram e buscando um acordo com o que foi desenvolvido ao longo da pesquisa, optamos por separar esses relatos em dois grandes temas que formaram os subcapítulos seguintes. O primeiro terá como foco a identidade biográfica, individual do missionário ao longo de sua história, sua formação e sua opção pelo compromisso com a causa indígena, enquanto o segundo busca desenhar a 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 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 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. A opção foi dar voz aos missionários, sem, contudo, comprometê-los, e por isso as entrevistas não foram identificadas individualmente, nem mesmo com codinomes, e os trechos selecionados foram separados por assuntos, muitas vezes em blocos, que refletem 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, entre o segundo semestre de 2008 e o primeiro de 2009. Como já dito, utilizei também relatos de entrevistas e conversas ocorridas no ano de 2004, por ocasião da minha imersão em campo por algumas semanas com a Regional Leste e com a Equipe Maxakali.

Para conhecer melhor nossos atores, tracei um perfil inicial baseado nos dados quantitativos da pesquisa de campo ocorrida em 2008 e 2009. Ao todo foram entrevistadas 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.¹⁷ A grande maioria é originária da própria região em que atua ou que ingressou no CIMI. Somente dois 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 vida 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 para trabalhar apresentam sempre um mesmo discurso de que não escolheram, mas foram escolhidos para serem missionários, denotando aí tanto um sentido material, de terem sido procurados pelo órgão, como é a prática de ingresso de missionários,

17 Não foram contados aqui os novos missionários que estavam há menos de 6 meses no período chamado de estágio.

quanto o sentido mesmo espiritual, de terem respondido a um chamado divino, como apontam trechos das entrevistas: “Bom, primeiro, eu não escolhi, o CIMI que me escolheu, né?” e “Bom, na verdade eu não sei se foi eu que escolhi trabalhar no CIMI ou se foi o CIMI que escolheu trabalhar comigo.” Outra resposta que aponta para a dinâmica presente entre trajetória de vida e identificação institucional: “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.”

Os convites surgem a partir do conhecimento e indicação de outros missionários que veem 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 ponto a identificação é tema presente em todas as entrevistas. Aqui destacamos alguns trechos mais relevantes:

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 politiqueiros que tinham um objetivo claro que era expulsar os pequenos da terra, envolvendo não só os indígenas, mas envolvendo também pequenos produtores.

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 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.

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, por intermédio 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 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, como aparece nos trechos a seguir:

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. (...) 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.

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.

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. (...) 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.

Eu já tinha, já conhecia o CIMI na região, lá no sul da Bahia, 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 consequentemente aliado do CIMI.

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 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.

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.

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 participei 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.

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.

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 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 assembleia nacional da entidade. E a gente entende isso a partir dos próprios indígenas. Os indígenas 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. (...) 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 indígenas, 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.

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, como aponta esse relato:

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 indígenas e quilombolas exatamente pra tentar construir uma força política capaz de contrapor esse modelo de desenvolvimento.

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, por meio da 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 (BAPTISTA, 2007).

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 da Pastoral Indigenista, 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 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 interseção 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, por meio 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 não é somente recurso para usufruto e meio de subsistência. Ela é também sujeito no mundo, assim como os mais diversos seres que o habitam e está ligada aos seres humanos de forma profunda e respeitosa, não sendo somente um dado da natureza, mas parte de uma teia sociocultural de significados. 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 indígenas 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 para sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições" (BRASIL, 1988). É garantido aos indígenas que detenham a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes em suas terras. 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 indígenas. Apesar de ser um direito previsto 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 lida cotidiana com os próprios indígenas.

Em 2010, ano da primeira publicação dessa pesquisa, estimava-se que cerca de 13% do território brasileiro estava reservado aos povos indígenas, sendo que a maior parte das Terras Indígenas (TIs) na Amazônia Legal. Somente 1,39% das TIs de todo o país estavam nas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e no estado do Mato Grosso do Sul. Na área de atuação do CIMI Leste existiam, de acordo com a Funai, pelo menos 12 territórios já regularizados. No ano de 2010 o CIMI possuía equipes atuando diretamente em 4 destes (Tupinambá, Pataxó e Pataxó Hã-hã-hãe, na Bahia; e Xakriabá em Minas Gerais). Em todos os casos havia conflitos regionais pela terra e o CIMI trabalhava 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. Somente em meados de 2009 completou-se a retirada da população não indígena da área, o que não garantiu, 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 por intermédio 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 indígenas, 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 seus antepassados. Os conflitos entre as duas glebas permaneceram, não mais pela questão do espaço, mas por variados outros motivos e brigas internas nas famílias. Em 2010 os Maxakali reclamam uma nova área e ocuparam fazendas alegando pertencer à sua área original, aumentando seu território. É natural que, ao se arrastar ao longo de anos os processos de demarcação, quando finalmente são homologados e restituídos aos indígenas, 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 ter dissolvido em 2008 a equipe Maxakali, por conta da diminuição do número de membros e da crise pela qual passou, afetando diretamente essa equipe, 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, como mostra o depoimento de um ex-missionário da equipe:

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. (...) 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. (...) 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.

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, em 2010 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 é a principal responsável pelos conflitos na área, como relata um dos missionários que atuou diretamente na área Xakriabá:

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... (...) 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?

No discurso, é possível perceber que a terra não é questão prioritária somente para os indígenas, 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.

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 por meio do apoio aos movimentos indígenas e organizações indígenas autônomas. 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 indígenas 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 (CIMI, 2008, p. 09).

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.¹⁸ Em todos os casos, as violências foram denunciadas pelas próprias equipes

18 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); Xakriabá (assassinatos com suspeita de motivo político) e Maxakali (assassinatos causados por conflitos internos).

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 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. 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. (...) 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 iriam iam ser perseguidos igual os Pataxó, que eles iam ser mortos. (...) 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 (...) 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 autodenominando, se auto-definindo, chegando a ser mais de 4 mil indígenas, 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.

O processo de etnogênese assistida, como conhecemos no caso dos Tupinambá de Olivença, é muitas vezes malvisto, 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 ideia de que os indígenas haveriam se miscigenado com a população nacional a ponto de formar uma síntese cultural. 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 ela poderia ser fundida com outra, ou assimilada. Manuela Carneiro da Cunha (2009) 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 autoafirmação 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 indígenas. Os Pataxó não são menos indígenas 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” (CUNHA, 2009, p. 238).

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. Direitos anteriormente negados são hoje oferecidos aos 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.

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. O fato de a maioria dos grupos “resistentes” reivindicarem, junto ao Estado também direitos sobre o seu corpus cultural, tais como a educação bilíngue, 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 por meio 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 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 ideia 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 afloradas.

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-indígenas 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.¹⁹ 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 por meio 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 indígenas assumam o controle do sistema escolar, incluindo recursos e programas educacionais. Como parte da autodeterminação frente à educação escolar, buscam 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, com o caso desse relato:

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?

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

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. Como já dito, 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 indígenas 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 por meio 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 indígenas (...) 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 Assembleias 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 (CIMI, 2008).

Como vimos anteriormente, as citadas Assembleias foram coordenadas, organizadas e direcionadas pelo próprio CIMI, que auxiliou também com apoio logístico e 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 Assembleias Indígenas regionais e nacionais apoiadas pelo CIMI. (...) *O debate nas Assembleias 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 (CIMI, 2008, grifo nosso).

O que o documento do CIMI nos faz entender é que somente a partir das Assembleias 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.

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, como podemos ver nos seguintes relatos:

1. Tem dificuldade porque são às vezes prioridades diferentes, são formas de abordagem diferentes, são culturas diferentes, né? Por exemplo, Pataxó Hã-hãhãe, 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.

2. 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.

A contradição provocada pela busca da autodeterminação ocorre, além de outros motivos, pelo fato de que este discurso não faz parte do universo sociocultural 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, como afirma o ativista Ailton Krenak:

A ideia 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 ideia 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 indígenas. A própria palavra nos é estranha (KRENAK, 1984).

A ideia de autodeterminação, ou autonomia dos povos indígenas, pode ser comparada inclusive com um novo “discurso da diferença”. Isto porque, por meio 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.

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 (ISAAC, 1998).

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. 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 indígenas e sociedade envolvente, uma vez que propiciam este pseudo-protagonismo. Na fala dos missionários entrevistados, tal intervenção é sentida claramente pelos indígenas:

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 indígenas 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?

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 “entrelugar”, 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.

CAPÍTULO V

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 (2001) chamaria de espaços *in-between*, ou o outrora denominado “terceiro espaço”, “inbetweeness” que o teórico indobritânico dos Estudos Culturais Homi Bhabha (1998) definiu como um espaço em que, por intermédio de relações híbridas a heterogeneidade se manifesta na fronteira cultural. Viver na fronteira é habitar um espaço intermediário entre o eu e o outro. É nos entrelugares que se encontra espaço para a elaboração de estratégias de subjetivação que podem dar início a novos signos e novos elementos de identidade e identificação. Os habitantes da fronteira são os mais híbridos sujeitos da pós-modernidade. As fronteiras culturais em geral se tornaram oscilantes e podem parecer ao 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 (indígenas e não-indígenas) 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, 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.” (MONTERO, 2006, p. 43). 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.

Nossa análise antropológica sobre essa identidade missionária traz consigo alguns benefícios em relação a uma etnografia que poderia ser realizada junto aos indígenas. O primeiro deles 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 linguística 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” (GEERTZ, 1989, p. 89). 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 “entrelugar” ocupado pelos missionários e interpelá-las com a análise de sua identidade. E, na segunda, nos debruçaremos melhor sobre as mediações vivenciadas pelos missionários por meio 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 “ENTRELUGAR”: MISSIONÁRIOS EM REGIÃO DE FRONTEIRA

Antes de entrarmos na questão da identidade fronteiriça do missionário, cabe aqui uma discussão maior a respeito do conceito de entrelugar, e dos conceitos de mestiçagem e hibridismo, que trabalharemos 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 identidades, baseadas em um conceito mais descentrado do sujeito, fragmentando mais o indivíduo. Na área dos Estudos Culturais, o polêmico trabalho teórico do crítico indo britânico pós-colonial e contemporâneo, Homi K. Bhabha (1998), 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 marcada por uma ironia que 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. (BHABHA, 1998). Assim, sua discussão sobre o hibridismo aborda a questão sempre a partir da perspectiva da linguagem e da identidade.

O conceito de hibridismo de Bhabha busca justamente recuperar o 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 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 (BHABHA, 1998, p. 98).

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. E 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.

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” (SOUZA, 2004, p. 113).

Assim, acreditamos ser possível entender também o espaço intersticial ou os espaços intersticiais presentes 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 tal contextualização seria não atender à problemática inerente às situações pós-coloniais, marcadas pelas justaposições conflitantes das diferenças. É no que Bhabha (1998) 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” (SOUZA, 2004, p. 113).

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 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.

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 dinâmica passa a ser muitas vezes utilizada, inclusive, como estratégia de sobrevivência, com vimos nos casos de etnogênese. Simplesmente constatar as diferenças não resolve a realidade em região de fronteira cultural.

Assim também é preciso reconhecer uma análise cultural que dê conta do signo e do significado e sua relação com os discursos e com as realidades em questão. “A

cultura não é algo dado, posto, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” (CUNHA, 2009, p. 238).

O caso do povo 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 (CARDOSO, 2000, p. 68).

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 indígenas, 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. 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, vestimenta, religiosidade 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 indígenas. 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 indígenas, 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 (SOUZA, 2004, p. 21).

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 ideia 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” (MARTINS, 2001) 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 indígenas. 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 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 subempregos 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 1960 e 1970. 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?

A Igreja católica aparece como umas das principais responsáveis por um sentimento de mudança inculcado em alguns indivíduos, e pelo advento de movimentos sociais e políticos pela mudança. Nessa época, final da década de 1970, 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 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, como mostram os relatos:

1. A própria história da gente, né, da minha família na região ela nos jogou nesse processo de questionamento ao próprio sistema.
2. E aí a gente foi crescendo vendo muito sofrimento, muita miséria e logo cedo. (...)essa questão da justiça, essa questão da igualdade.

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 tive contato. Além do característico anel de tucum 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.

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 coparticipação 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 mística.²⁰

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, imaginava que somente encontrar esse fator de coesão no grupo seria suficiente para definir toda a sua identidade. No entanto, no decorrer dos contatos com os missionários, pude perceber 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. A ocupação do entrelugar 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 entrelugar 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 frequentes,

20 Acerca das formas místicas e sua relação com a práxis política, Henrique de Lima Vaz (2000) apresenta mística e política como os dois polos 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.

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 indígenas 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” (DUARTE, 1995).

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.

Em um contexto de contato, ou de diáspora, 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. 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 indianizados 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 europeia, 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 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 quer considerar como os principais atores, pertencentes a um local de destaque na pós-modernidade: o entrelugar. 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 europeia 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 MISTIÇAGENS

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 (2001) 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 (GRUZINSKI, 2001).

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 ideia 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”.

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 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” (ALMEIDA, 2003, p. 33). Ao longo da história de contato, nem indígenas nem missionários puderam escapar dessa eclosão.

Citando Sahlins (2003), 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. 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”²¹ 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.

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 polos 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 entrelugar poderia possuir igual. Mas ele é mais uma vez híbrido por sua opção de vida. Independentemente 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 entrelugar.

Ao longo das pesquisas, fomos percebendo que não há como falar da identidade missionária sem falar do entrelugar. As próprias dificuldades ao buscar definir uma autocompreensão de identidade, ora institucional e ora individual, apontaram para isso. Tendo em vista esta posição do missionário, é possível definir e posicionar três

21 O termo “Nova História Indígena” e suas caracterizações foram trabalhados no artigo “Armas e Armadilhas: História e resistência dos indígenas”, de John Monteiro em NOVAES, 1999.

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, como vimos no terceiro capítulo. Este discurso, aponta para questões mais teóricas na lida com as culturas indígenas, como a inculturação da fé, 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 ideia 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 ideia 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 entrelugar 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 (SUESS, 1997).

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 1980, com figuras como o cacique Juruna, Ailton Krenak, Marcos Terena e Daniel 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:²²

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 indígenas, 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

22 A transcrição das mesas deste seminário encontra-se disponível em http://www.laced.mn.ufrj.br/seminarios_01_mesa4.htm.

colonizadores que estão chegando, se sobrepondo à colonização oficial, que é representada pela FUNAI.

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 assembleias 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 assembleias do CIMI, que eram assembleias 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 assembleias 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 assembleias indígenas, inicialmente convocadas pelo CIMI. A Missão Anchieta, em Diamantino (MT), foi o palco da primeira dessas assembleias de líderes indígenas.(...) A segunda assembleia, convocada pelos próprios indígenas, 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, indígenas 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 (SUESS, 1997).

Nesse discurso, é possível perceber a carga política presente e a interpretação socialista da sociedade sendo tomada como interpretação dos próprios indígenas, 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” (Ibidem).

No entanto, a relação que enxergamos entre povos indígenas e missionários é uma relação de identidades calcada pelas tensões da modernidade. Bem próximo à linha de pensamento que define o missionário como um ser híbrido, Sanchis (1997) 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 ideia de uma “sociogênese” do Brasil. A própria formação da sociedade estabeleceu condições históricas e criou hábitos psicossociais de porosidade das identidades. 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 Sanchis 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?” (SANCHIS, 1997). 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 entrelugar é uma identidade que não passa por um projeto, apesar de conhecer um amplo discurso em seu entorno, mas configura-se como um retorno 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 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” (SANCHIS, 1997) 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” por meio 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 indígenas 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.

A própria formação da sociedade brasileira 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 se abriram 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 (SANCHIS, 1997).

Assim também nas outras vivências cotidianas. Juntavam-se portugueses, escravos e indígenas amansados para “caçar índio”. No entanto, durante os meses que

se embrenhavam pelo mato, não passavam o tempo todo caçando, mas construindo, por meio 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.

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, quais sejam, a luta pela terra e pelo respeito às diferenças, é necessário que o missionário esteja vivendo aquele problema junto com o povo, pois é essa a proposta principal. Não é dar assessoria aos indígenas de como eles podem solucionar certas dificuldades ou mesmo apoiar-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 da Pastoral Indigenista, e se agravam na medida em que a preocupação em não intervir inibe o próprio missionário no convívio dentro do universo indígena, como relata um dos missionários entrevistados: “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”. O mal-estar da missão 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”, afirma um outro entrevistado. 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 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. No trabalho de campo junto à equipe Maxakali, em 20004, nos deparamos com essa questão bastante latente, uma vez que os agentes 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, conforme relatado em entrevista: “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”. 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, 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 entrelugar, 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 europeia, 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 me propus 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. 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. 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.

Parafraseando os próprios missionários, em uma de suas máximas: “o caminho se faz caminhando”, foi ao longo do desenvolvimento deste trabalho que me deparei com questões que me levaram a uma análise sequer imaginada na elaboração do problema que havia proposto: a formação da identidade missionária dentro do CIMI. Com essa nova categoria em mãos, levantou-se uma questão que acabou se tornando uma das 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 me deparei com diversas situações em que o vi como um sujeito híbrido, ocupando os entrelugares em suas diversas relações. O hibridismo, tal como exposto 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, muitas vezes antagônico, onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso, híbrido; quiçá libertário.

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. É a escolha pessoal institucionalizada que traz para o indivíduo seu sentido próprio de pertença e identificação. 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.

Em uma instância pessoal, 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”. Em última análise, ainda que sem o proselitismo, sem a intenção de conversão, sem o evangelismo explícito ou mesmo eliminando qualquer discurso religioso de sua prática, o missionário continua levando ao povo indígena aquilo em que acredita. 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. O que muda não é a presença, não é a missão, não é a ideia salvacionista, mas é a maneira como o próprio missionário se percebe como cristão.

A transformação na maneira em que o missionário atuante da Pastoral Indigenista compreende o seu cristianismo traz consequências 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, de anseio por libertação neste mundo. Ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a missão 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 militância e a participação política. Levam para a aldeia aquilo no que acreditam. O missionário identifica-se como militante sem sequer perceber a carga religiosa que seu discurso carrega.

Diante da preocupação em não intervir religiosamente há, ainda que de forma indireta, uma imposição do pensamento político do CIMI, como no relato já exposto: “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”. O fato de os indígenas estarem tratando determinadas questões da maneira como a Pastoral Indigenista propõe que eles tratem é visto como uma resposta positiva. Por mais que se fale em autonomia ou protagonismo, a semente lançada pelos missionários é uma contribuição externa ao grupo. No caso específico o próprio missionário afirma que antes do trabalho com o povo Maxakali 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.

Ao longo da análise, foi possível perceber que a identidade missionária não se esgota na sua identificação com uma Igreja progressista e militante, ou mesmo nos ínterims e contradições presentes entre o discurso e a prática missionária. Ao contrário, é justamente nesses espaços que se manifesta uma identidade híbrida e complexa do missionário, agora mediador de mundos. É o desejo da cultura dominadora enxergar homogeneidades e estabilidades que escondem o hibridismo e podem torná-lo imperceptível a ela. Na prática os hibridismos escancaram o que as tradições hegemônicas buscam negar: o hibridismo. Esse hibridismo aqui exposto não passa pelo pluralismo ou mesmo pelo sincretismo, mas vai além desses conceitos. Se o pluralismo postula uma existência simultânea (e pacífica) de vários grupos, na qual cada um se insere num conceito de homogeneidade, e o sincretismo, por outro lado, se movimenta como uma superação da diferença em uma síntese que transforma, paradoxalmente, a heterogeneidade em homogeneidade, o hibridismo vai além: não é localizado e nem objetivado e talvez se aproxime mais de um modo de conhecimento ou de um movimento do que de um dado analítico.

Buscando perceber esse trânsito ambíguo e tenso, o trabalho apresentado é o resultado do cruzamento de identidades individuais com o contexto maior institucional, articulando, assim, a dimensão organizacional com a pessoal. Tendo conhecimento de que a identidade não existe a priori e não pode ser vista como um produto acabado, apesar da ideia estrutural original, assumi no estudo uma lógica da descoberta. Não obstante a hipótese anteriormente assumida e talvez uma teoria pré-estabelecida, optei por uma abordagem biográfica, por meio da qual foi também possível valorizar os atores e suas subjetividades. Ao longo da travessia empreendida na pesquisa, a figura do missionário, ora identificado como “caboclo”, ora como agente colonial, esteve em primeiro plano. Suas falas, embora por vezes um tanto confusas, escondem e revelam nuances e possibilidades de um ser cristão, militante e missionário que

CONSIDERAÇÕES FINAIS

extrapola, e muito, as delimitações institucionais e teóricas. Ele está na fronteira entre dois mundos e é a partir dessa fronteira que procura exercer seu papel de mediador.

Assim, o trabalho ora apresentado contribui 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 ter esgotado um tema tão amplo e complexo, 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.

REFERÊNCIAS

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*. nº 196. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social. Dez/2001.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DE FORMAÇÃO DO CIMI. *Formação Básica: Cadernos do CIMI*. nº 04. Brasília: CIMI/CNBB, 2000.

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

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*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007.

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. *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.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988, artigo 231.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de (org.). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- 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>. 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*. nº 311. 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.
- 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.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- 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.
- MARITAIN, Jacques. *Humanismo integral*. Rio de Janeiro: Companhia Editorial Nacional, 1945.
- MARTINS, Pedro. *Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: História e Antropologia da Apropriação da Terra*. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R. (org.). *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.
- MEZAN, Renato. *A vingança da esfinge: Ensaio 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*. nº 26. Rio de Janeiro: ISER, 1987.
- 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.

REFERÊNCIAS

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

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.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

RUFINO, Marcos Pereira. *Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo*. 2002. 344f. Tese (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. *Cadernos de Pesquisa do CEBRAP*, nº 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.

SIMÕES, Maria Cecília. Identidade e Militância no CIMI: Um estudo sobre a identidade dos missionários do CIMI-LESTE. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.

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 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. Comunicação proferida no Seminário Novas Faces da Cidadania. *Cadernos de Pesquisa do CEBRAP*, nº 6, abril, 1997.
- SUESS, Paulo. Liberdade e Servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. *In*: SUESS, Paulo. (Org.). *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- SUESS, Paulo. Nevoeiro no cenário da missão: Novas tendências e recentes documentos eclesiais. Análise crítica. *Concilium*. Petrópolis: Vozes, nº 254, 1994.
- SUESS, Paulo. *Romper o mal estar na missão*. (texto originalmente publicado em: *Perspectiva Teológica*, 34, ano de 2002). Disponível em: <http://www.missiologia.com.br>. Acesso em: 19 ago. 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 . Acesso em: 17 mar. 2003.
- TEIXEIRA, Faustino L.C. O diálogo inter-religioso no tempo da cidadania da identidade. *Tempo e Presença*. nº 332. Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- VAZ, Henrique de Lima. *Cristianismo e Consciência Histórica, Síntese IX*, 1961.
- VAZ, Pe. Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Rio de Janeiro: Loyola, 2000.
- 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.
- WRIGHT, R. (Org.). *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

SOBRE A AUTORA

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões é professora adjunta no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG) e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduada em História, doutorou-se em Ciência da Religião também pela UFJF, com a tese apresentada nessa obra, que reflete a trajetória de pesquisa da autora com ênfase no Diálogo Interreligioso e na prática missionária em áreas indígenas, se aproximando de temas como identidade e mediações culturais. Maria Cecília Simões desenvolve pesquisas sobre os modos de conhecimento ameríndios e suas interfaces com o diálogo interreligioso e as perspectivas da Ciência da Religião. É também mãe do Francisco e da Isabela.