

ENTRE INCULTURAÇÃO E LIBERTAÇÃO: apontamentos sobre o desenvolvimento e os desafios de uma *missiologia indigenista*

*BETWEEN INCULTURATION AND LIBERATION:
annotations on an indigenous missiology's
developments and challenges*

Maria Cecília Simões*

RESUMO

O objetivo deste artigo é compreender a formulação de uma teologia pastoral elaborada a partir da atuação missionária entre os povos indígenas, aqui denominada de *missiologia indigenista*. Partindo dos ideais de inculturação e libertação, buscou-se percorrer o processo que reflete os intermeios entre teoria e prática na pastoral indigenista católica, especificamente a partir da missiologia de Paulo Suess. Para tanto, traçou-se um caminho metodológico que se inicia com a apresentação do histórico e desenvolvimento de uma pastoral indigenista, representada sobretudo pelo CIMI – Conselho Indigenista Missionário – perpassando pelas discussões que envolvem o uso ideal da inculturação da fé como proposta pastoral, relacionando-o aos ideais de encarnação e de libertação da teologia latino-americana. A análise culmina em uma leitura crítica dos limites e avanços que a missiologia indigenista consegue atingir ao se propor fazer uma leitura sócio-política da realidade dos povos indígenas e da atuação da igreja com esses povos no Brasil.

Palavras-chave: Missiologia. Inculturação. Libertação. Pastoral indigenista.

ABSTRACT

This article aims to comprehend the elaboration of a Pastoral Theology from missionary activity among indigenous peoples, here named as Indigenous Missiology. After Inculturation and Liberation ideals, we walked through the process which reflects the inter-fabrics between theory and practice on Catholic Indigenous Pastoral Care, mainly from Paulo Suess's Missiology. Towards achieving it, a Methodological path is traced, beginning with an Indigenous Pastoral Care history and developments presentation, furbished specially after CIMI (Portuguese acronym for Conselho Indigenista Missionário, here freely translated as Indigenous Missionary Council) practices, passing through the discussions involving faith inculturation's ideal use as a pastoral care proposition relating this use with Latin America Theology's Liberation ideals. The analysis culminates on a critical approach of limitations and developments that Indigenous Missiology can achieve when proposing itself to do a social-politic reading of indigenous peoples' reality and Church activities with these Brazilian peoples.

Keywords: Missiology. Inculturation. Liberation. Indigenous.

* Doutora em Ciência da Religião. Professora Adjunta do Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: ceciliarsimoes@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO¹

No que diz respeito às populações indígenas no Brasil, a missão cristã se caracterizou historicamente pela convivência com a política indigenista do Estado – colonial ou nacional – de repressão e desestruturação das culturas na tentativa de promover a integração destes povos à sociedade envolvente. A prática da missão acontecia através das reduções, em sua maioria jesuíticas, que aldeavam os indígenas em determinados espaços limitados, onde estes eram obrigados a se portar como os membros da sociedade colonial, assumindo para nova língua, novos costumes e a religião cristã. Submetidos a este regime muitos indígenas acabavam morrendo, vítimas de epidemias ou da *guerra-justa*², ou fugindo e retomando suas antigas práticas e costumes culturais.

Somente na segunda metade do século XX a postura assimilacionista em relação aos povos nativos começou a mudar. O Concílio Vaticano II (1962-1965) marca o advento de um novo olhar sobre a práxis missiológica, ao proporcionar importantes reformulações teológicas, num momento de abertura significativo da Igreja no que diz respeito à aceitação das diferenças culturais regionais, sobretudo na América Latina. O reconhecimento da liberdade religiosa, a abertura ao diálogo e ao ecumenismo e, principalmente, o reconhecimento da legitimidade de outras religiões enquanto caminhos de fé³ foram pontos que indicaram a impossibilidade de sustentar um paradigma exclusivista diante da pluralidade do mundo moderno.

Neste contexto, reforçado posteriormente pelas conferências gerais do episcopado latino-americano de Medellín (1968), Puebla (1979) e, principalmente, Santo Domingo (1992), a teologia missionária da Igreja também passou por uma revisão, culminando com uma nova compreensão desta atividade, que passaria a privilegiar o diálogo inter-religioso

¹ Este artigo é parte integrante dos resultados da pesquisa de estágio pós-doutoral intitulada *Missão em áreas indígenas: novas categorias de análise*, desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF, com financiamento do PNPd/Capes, cujo objetivo foi analisar como o discurso do CIMI, enquanto instituição, representa uma mudança não somente pastoral na relação do cristianismo católico com os índios, mas essencialmente uma mudança cultural baseada em novos domínios da identidade indígena/missionária.

² Durante a colonização a Igreja Católica, através do regime do Padroado, concedeu o direito ao estado monárquico português de escravizar os índios se estes não se convertessem, legitimando assim a chamada *guerra justa* contra os povos nativos.

³ Para este caso os documentos mais relevantes são: Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja (IGREJA CATÓLICA, 1965a); Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a Liberdade Religiosa (IGREJA CATÓLICA, 1965b) e Declaração *Nostra Aetate* sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs (IGREJA CATÓLICA, 1965c).

e a inculturação da fé como práticas, o que subentenderia abandonar os antigos métodos do anúncio explícito do evangelho nas culturas.

Tendo ultrapassado o significado de outros conceitos como aculturação, que subentende o desaparecimento de uma cultura; transculturação, que seria a troca de elementos culturais entre culturas diferentes; e enculturação, que equivale à socialização em um meio cultural, a expressão *inculturação da fé*⁴ viria definir aquilo que seria “[...] viver a fé cristã vivendo uma outra cultura [...]” (MIRANDA, 2001, p. 41). Na lida com as culturas indígenas, o conceito ganhou força por representar uma nova forma de abordagem da mensagem cristã entre os grupos indígenas, sendo definida por Suess como “[...] a articulação do projeto do Reino de Deus com todas as dimensões do projeto histórico-cultural de cada povo.” (SUESS, 1995, p. 297).

Fora dos domínios eclesiais, ainda na década de 70, a Declaração de Barbados, elaborada pela comunidade antropológica sul-americana, alertava para a prática missionária até então vigente, caracterizando-a enquanto “[...] essencialmente discriminatória [...]” e possuidora de “[...] uma relação hostil com as culturas indígenas.” (SUESS, 1980, p. 19). O grupo de antropólogos que assinou o documento reclamava mudanças que hoje são a proposta principal da prática 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 a participação dos próprios índios na pastoral missionária, buscando uma modificação radical das práticas pastorais em vista de uma “[...] libertação integralmente humana e profundamente cristã.” (SUESS, 2002a).

No Brasil, a criação do CIMI – Conselho Indigenista Missionário – em 1972, formalizou dentro da Igreja Católica⁵ uma pastoral específica para a evangelização dos povos indígenas, assumida em um sentido mais amplo do que até então vinha sendo praticada. O discurso missiológico em seminários e centros de formação passou por importantes mudanças, buscando agora ressaltar a importância da valorização das manifestações culturais dos povos originários. Entendida como um encontro entre a fé cristã e as culturas,

⁴ É importante ressaltar a fragilidade do termo *inculturação da fé*, ainda hoje em disputa na teologia católica, mas cuja utilização é justificada nesse artigo por ser o termo mais empregado no discurso sobre a nova evangelização na pastoral indigenista católica, tanto em seu material produzido (sites, jornais, revistas, livros e folhetos) quanto em textos de assessoria teológica.

⁵ Ainda em 1972, o recém-criado Conselho foi logo tornado organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. (CIMI, 2019).

a prática da inculturação passou a direcionar o trabalho missionário entre os povos indígenas, onde a conversão não seria mais o objetivo fundamental da missão, mas essa se direcionaria para o diálogo e o reconhecimento da mensagem cristã – de amor e solidariedade – no seio das culturas.

No contexto pastoral nasce então o que aqui denominamos de *missiologia indigenista*: uma forma de elaboração do ideal de inculturação da fé, para a prática missionária nas aldeias. A missiologia indigenista será a referência para a pastoral indigenista, representada sobretudo pela teologia de Paulo Suess, principal assessor teológico do CIMI. Essa proposta missiológica tem sua base em uma teologia da encarnação, onde o missionário é chamado a se encarnar na aldeia pela libertação dos indígenas, em uma profunda sintonia com o pensamento progressista católico, em ascensão nesse momento na América Latina. A Teologia da Encarnação trabalhada na missiologia indigenista empresta da Teologia da Libertação 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. Assim, inculturação, encarnação e libertação são termos que caminham ao mesmo passo na atuação pastoral junto aos povos indígenas e que, desta forma, serão absorvidos pela missiologia indigenista. De acordo com Suess (1989) a inculturação só poderá ser radical se tiver raízes encarnadas no contexto cultural do povo, promovendo a vida e a valorização do outro em um sentido amplo, pleno e libertador.

O objetivo deste artigo é compreender a formulação da missiologia indigenista, uma missiologia própria à pastoral indigenista católica, criada a partir da proposta de inculturação da fé e da leitura específica da inculturação no contexto latino-americano e com forte influência da prática indigenista, percorrendo o processo que reflete os intermeios entre teoria e prática na teologia pastoral. Para tanto, propõe-se um caminho metodológico que se inicia com a apresentação do desenvolvimento da pastoral indigenista católica, perpassando as discussões teológicas/missiológicas que envolvem sua orientação e a formulação de uma missiologia própria (missiologia indigenista) e o uso do ideal da inculturação da fé como proposta pastoral, relacionando-o a uma proposta de libertação. A análise culmina em uma leitura crítica dos limites e avanços que a missiologia indigenista consegue atingir ao se propor a fazer uma leitura sócio-política da realidade dos povos indígenas e da atuação da Igreja com esses povos no Brasil.

2 A PASTORAL COMO GESTORA DA MISSIOLOGIA INDIGENISTA

O ano de 1972 dá início oficialmente a uma pastoral indigenista que buscava, e ainda busca, hegemonia na atividade missionária junto aos povos indígenas. Entre as principais prioridades do Conselho no momento de sua criação estavam: promover a pastoral missionária, incluindo a formação teológica e antropológica dos missionários, além de promover seu relacionamento com a CNBB, com os órgãos governamentais, incluindo a Funai – Fundação Nacional do Índio, e a integração dos missionários entre si (SUESS, 1989). Cabe ressaltar que no início de sua formação, o CIMI ainda apresentava uma estrutura vertical e clerical, e sua preocupação com uma prática pastoral comprometida era ainda insipiente. Com o tempo o órgão foi assumindo mais claramente um discurso contra-hegemônico, inclusive em contraponto aos órgãos do governo, que buscavam uma política integracionista com as culturas indígenas, no intuito de banir as diferenças. Gradativamente a pastoral indigenista foi assumindo 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 da pastoral indigenista 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. Cada vez mais próximo da realidade indígena, aos poucos foi possível ao Conselho perceber que a questão indígena no Brasil está profundamente ligada à questão territorial, que seria então assumida como objetivo central para a sobrevivência dos índios (CIMI, 1975).

As linhas de ação pastoral do CIMI surgiram de reflexões decorrentes da prática missionária, estando envolvidas na questão indígena não só do Brasil, mas também da América Latina. Intimamente ligada à defesa das terras, que aparece como principal objetivo, encontra-se a luta pela autodeterminação indígena, que levará ao protagonismo dos povos em sua história. A missiologia indigenista rearranja a opção preferencial pelos pobres da Teologia da Libertação, incluindo nessa categoria os indígenas que seriam pobres de reconhecimento e de respeito, direcionando essa opção para uma dimensão sócio-libertadora da fé que, antes de tudo se faz trabalho social e comunitário na aldeia; e para a 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 à pastoral, como *missão profética*, *conscientização das bases*, ou *transformação das estruturas*, demonstram na prática seu ajustamento com outros movimentos de base daquilo que se poderia enquadrar em um catolicismo alinhado com a Teologia da Libertação.

A pastoral indigenista possui uma proposta de lidar com os povos indígenas, elaborada a partir da práxis, que envolve a prática da inculturação da fé como nova perspectiva de missão, aliada à ideia de libertação integral dos povos. 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.” (IGREJA CATÓLICA, 1965a)⁶. Na figura de 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 nova missiologia se respaldará nesta encarnação para desenvolver seu conceito de inculturação.

O plano da encarnação e o plano da libertação aparecem como 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 a boa notícia (mensagem cristã) através do testemunho da 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:

Um povo tribal é extremamente vulnerável a partir de seu território. A questão da terra é o nó para o qual convergem todas as questões de vida dos povos indígenas. A boa notícia da salvação, que extrapola a questão da terra, não responde às más notícias. [...] A terra dos índios é concebida como espaço, tridimensional, chão cultural, referência básica dos seus valores, lugares dos seus mitos, campos da sua história. A terra é a mãe, onde nasceram e repousam seus antepassados. Terra e Religião são a pedra angular e a amarração de todas as questões parciais da sua vida. Na visão integral dos povos indígenas, a terra é um dado religioso e, por causa disso, a defesa da terra faz parte da própria evangelização. (SUESS, 1985, p. 76-77).

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

⁶ *Decreto Conciliar Ad Gentes: sobre a atividade missionária*, artigo 2 (AG2).

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.

A inculturação da fé, entretanto, é um termo ainda em disputa. Enquanto algumas interpretações sobre a inculturação pressupõem a existência de determinados *símbolos universais* que devem ser salvaguardados e considerados alheios a qualquer cultura, outras estariam mais dispostas a uma real abertura e abandono dos olhares etnocêntricos que sempre pautaram a missiologia cristã. Suess nomeia como adaptação as tentativas de inculturação que procuram assegurar uma *substância estrutural do cristianismo*. Em sua interpretação, não poderiam ser consideradas nova missiologia, pois não se lançam a encontrar no projeto histórico-cultural dos outros o projeto do Reino e, portanto, mais se assemelhariam a uma nova roupagem concedida a antigas práticas (SUESS, 1995). Desta forma Suess demarca sua proposta missiológica se contrapondo a uma hermenêutica que culminaria em uma prática impositiva: “Este será sempre um processo assimétrico, portanto, incompatível com a proposta de fraternidade do próprio evangelho.” (SUESS, 1994, p. 33). Na missiologia de Paulo Suess, elaborada para e a partir da pastoral indigenista há um consenso de que a inculturação não pode ser uma maneira de adaptar a fé cristã para que seja aceita nas culturas indígenas. A inculturação, para ser considerada realmente nova, deve reconhecer nas práticas culturais e religiosas do outro, legitimidade.

Nesse sentido, há uma completa reelaboração teológica da prática missionária. A tarefa evangelizadora constitui “[...] vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade [...]” (IGREJA CATÓLICA, 1975)⁷. 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 à sua missão salvadora e redentora, constituindo-os seus seguidores enquanto construtores de um mundo novo, embasado no amor e na justiça do Reino de Deus (AZEVEDO, 1994). 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 à um projeto de justiça aos povos no mundo. O decreto *Ad Gentes* do Vaticano II, que trata da atividade Missionária da Igreja (IGREJA CATÓLICA, 1965a), reflete bem esse ideal no artigo 10 (AG 10): “Como Cristo, que por sua

⁷ Exortação *Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*, artigo 14 (EN 14).

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.” (MIRANDA, 2001, p. 26).

O que significaria então oferecer o mistério da salvação e a vida aos povos indígenas? Na leitura da pastoral indigenista, o chamado anúncio do Reino nas aldeias deve se fazer antes de tudo enquanto luta pela sobrevivência da cultura, pela defesa do humano, dos direitos indígenas, das terras, das socializações e enquanto incentivo à solidariedade. Tal exercício não é entendido puramente como um meio para o diálogo, mas como a estruturação deste na prática. A questão da terra, como citado, aparece sempre prioritária ao missionário, 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 anulando-se, mas somando junto ao povo. “Sua sorte dependerá da sorte dos povos indígenas. Para o missionário não existe sorte paralela.” (SUESS, 1985, p. 77). Seu testemunho de *vida em abundância* é uma ação política, socioeconômica, religiosa e cultural, abarcando todas as esferas não só da sociedade indígena, mas de toda a sociedade envolvente.

3 INCULTURAÇÃO E LIBERTAÇÃO COMO PROPOSTAS MISSIOLÓGICAS

A partir de um olhar mais direto para a realidade indígena, a teologia da inculturação na pastoral indigenista caminha necessariamente buscando tornar-se, ao mesmo tempo, cada vez mais particular e universal. Esse olhar sobre a realidade identificou, através da ação pastoral, forças pró-índio e forças anti-indígenas no Brasil e na América Latina. A inculturação para libertação proporcionou que se ligasse a questão indígena à determinadas causas e em decorrência disto primar-se por alianças e parcerias com outros setores da sociedade, procurando construir uma ampla rede de solidariedade.

A evangelização é ponto básico na missiologia indigenista. Mas a partir da inculturação da fé, esta se propõe a atuar no nível mais abstrato, universal, não se prendendo às particularidades das expressões religiosas e culturais. Este passo largo rumo ao diálogo inter-religioso é o que Suess (2002a) denomina como *mal-estar* na missão, representado pelo impasse entre evangelizar sem dialogar e dialogar sem evangelizar. Sua análise

compreende que 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 uma velha e uma nova evangelização traria ao cristianismo a sensação de culpa por duas vezes: tanto pelo excesso de zelo missionário, marcado pela intolerância, quanto pelo relaxamento do zelo missionário, demonstrado através da tentativa de diálogo:

Viver significa resistir contra a morte. As culturas são sempre culturas de resistência. E onde a missão se alia a esta resistência, exige abrir mão do aconchegante incesto eclesial, da menoridade auto-imposta e da regressão prazerosa em benefício da exogamia, do caminho pelo deserto, da intervenção nos conflitos dos pobres, da presença nos confins do mundo, do cantar adulto em terra estranha. E quanto mais exogâmica a missão se torna, mais ela cria consciência de suas amarras endogâmicas, sistêmicas, incestuosas. No interior da igreja, o ideal da exogamia missionária radical, Freud diria, o *Eros*, de uma ou outra maneira, fica sempre a meio caminho, por causa do *Tanatos*. Eis o mal-estar na missão: a culpa pela incoerência pode-se transformar em apologia da mediocridade. O *shalom*, estacionado a meio caminho, pode-se tornar barbárie. A missão salvífica pode-se colocar a serviço da repressão. (SUESS, 2002a, p. 23).

Como analisa Paula Montero (1996), a Igreja pós-conciliar vive entre duas vertentes da ação evangelizadora: a primeira através do sentimento de culpa, assumindo seu erro histórico de cumplicidade com a colonização que refletiu seu desconhecimento do outro através da violência, hoje assumida enquanto violência contra Deus; a segunda através da justificação desta violência, levando em conta que o mais importante seria a evangelização do continente americano - postura que revela uma manutenção do discurso hegemônico colonizador. A missiologia indigenista parece querer superar esse trauma através do que compreende por evangelização integral. A evangelização integral baseada na libertação dos povos subentende 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. A inculturação seria então o caminho alternativo necessário para trazer o cristianismo mais perto das culturas, trazer uma espécie de versão teórica para mais perto de religiões vividas na prática.

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. A inculturação traz, através do CIMI, algumas inovações que caracterizam o trabalho do missionário disposto a empreender um novo tipo de evangelização, tais como uma

reformulação no conceito de cultura para a missão, 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, como 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) compreende a atuação e posicionamento do CIMI em dois grandes momentos, que refletem a elaboração missionária a respeito da encarnação e da inculturação. O primeiro momento, que marca a formação do CIMI e tem 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). Nesse momento pós-Medellín, o modelo teológico que os missionários irão assumir resume-se em uma palavra-chave: *encarnação*, que significaria que o missionário deve afirmar seu compromisso com o mundo e com a história, tomando uma posição crítica da estrutura social no Brasil. Um segundo momento teria tido início em meados da década de 80, quando parece ter havido uma mudança no vocabulário do missionário. A palavra de ordem do missionário passa a ser *inculturação*. Isso porque a *igreja dos oprimidos* não operava sob o código da cultura e da alteridade, ao contrário, buscava unir em uma só categoria diversos grupos sociais em um mesmo contexto de exploração e martírio. Assim, as mudanças que ocorrem nesse meio referem-se justamente ao problema da cultura: “se a noção de encarnação possuía a capacidade operacional de traduzir duplamente a ação política nos termos de uma cosmovisão cristã e reinterpretar os Evangelhos a partir de um projeto político libertador e revolucionário, ela passava ao largo de uma problemática que persegue aqueles situados nas regiões em que a alteridade é manifesta: a cultura.” (RUFINO, 2006, p. 253).

É possível identificar ainda um terceiro momento despontando no CIMI na atualidade, a partir da década de 2010, onde o ideal de pluralidade das culturas aparece de maneira mais clara nos discursos, que seria diferente do ideal até então trabalhado da

generalização das causas. No entanto, este terceiro momento é ainda incipiente no discurso teológico, que mantém a inculturação da fé como ideal de práxis.

Rufino (2006) utiliza o termo *índio hipergenérico*, para designar a 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). A luta pela causa indígena para a missiologia indigenista possui então 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. Esta preocupação em unir-se fica muito clara nos manifestos e eventos promovidos pela pastoral 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. Desse modo, a pluralidade cultural não é vista mais como contradição, mas como contribuição para a expressão de luta social e de igreja.

No entanto, na estratégia de hipergeneralização há sempre o risco de que, ao pensar em uma articulação conjunta de diversos setores, a adoção de um código comum acabe negando a diversidade proposta. O protagonismo indígena, que é o que se busca na defesa pelos direitos, acaba se tornando contraditório à maneira como é buscado, que são as alianças com os outros setores. Ao mesmo tempo em que esta relação se apresenta enquanto negação, é também uma necessidade, já que as lideranças têm que ser capazes de articular os movimentos internos juntamente com os externos.

Se a libertação, enquanto conceito, se posicionou em campos claros e de fácil identificação, demarcando claramente atributos, interesses e campos de atuação, até mesmo geográficos, a inculturação, ao contrário, está presente em discursos muitas vezes antagônicos, sendo utilizada amplamente na Igreja, tanto pelas mais altas instâncias hierárquicas, quanto em diversas frentes de ação pastoral, e nem sempre com os mesmos sentidos. A inculturação da fé parece ser um interesse de toda a Igreja e, até mesmo, extra-ecclesial: todos querem tomá-la para si, definir-lhe o sentido. Na missiologia indigenista, o

discurso da inculturação é desmontado e depois reconstruído em uma *teologia de situação* (RUFINO, 2006, p. 257) onde os missionários parecem conseguir o que para alguns soaria impossível: embuti-la e alinhá-la à Teologia da Libertação e à experiência das CEBs no Brasil sem que seja possível perceber qualquer contradição. Como demonstra Rufino, as palavras do ex-presidente do CIMI, dom Erwin Krautler refletem claramente essa rearticulação teórica: “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, através do discurso da cultura e da alteridade, um resgate claro e específico do tema da libertação.

Na leitura de Suess (1994) sobre a questão da cultura, o próprio conceito de cultura deve basear-se em uma cultura integral, 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 (SUESS, 1994, p. 121-122).

Tendo por base a evangelização integral e a cultura global, surge o conceito de solidariedade universal que compreende a inter-relação de ajuda de diferentes atores, com diferentes causas, mas em busca de um bem comum. Assim, como vimos, a atuação pastoral conta 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.

A evangelização integral também pressupõe que, no caso de um missionário inculturado em um determinado grupo 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 encarnar a vivência do grupo: a partilha dos bens, o coletivismo, encaixar-se nas relações de parentesco, conhecer os símbolos e significados daquele grupo. Para conhecer as lutas e as dificuldades de um povo, no entanto, é necessário entranhar-se em sua história. Mesmo que estejam visíveis seus problemas principais – como a luta pela terra e pelo respeito às diferenças –, é necessário que o missionário esteja vivendo aquele problema junto com o indígena, pois é essa a proposta principal. Não é dar assessoria

aos indígenas de como eles podem solucionar certas dificuldades, ou mesmo apoiá-los na luta, mas conviver com eles, conhecer suas reais dificuldades e, acima de tudo, viver aquelas dificuldades.

Rufino (2006) propõe uma categorização que diferencia a *inculturação de fronteira*, que se ocuparia das situações-limite no encontro entre evangelho e cultura, e a *inculturação de cotidiano*, assim reinterpretada e adotada pela pastoral indigenista, vinculada à velha pauta da libertação. O que se pode perceber claramente ao longo do trabalho pastoral, a despeito de categorias como encarnação, inculturação ou libertação, é uma forte resistência a qualquer tentativa de introdução de um novo paradigma catequizador, mesmo que seja através de traduções, evitando-se o risco de recair na contraditória relação entre a assim apreendida universalidade do evangelho e particularidade das culturas. Apesar de tomar proporções mundiais e interpretações diversas, o tema da inculturação parece ser, na missiologia 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*.

4 A MISSIOLOGIA INDIGENISTA E (AINDA) O PROBLEMA DA DIFERENÇA

A inculturação 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. A posição da pastoral 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 baseada na Teologia da Libertação, que traz consigo a luta por justiça social a partir de uma leitura materialista dialética da realidade social.

Essa proposta coloca o missionário a par da questão da subjetividade, forçando-o a refletir sobre a existência ou não da relação sujeito/objeto na evangelização: “O ‘amor maior’ desmonta a assimetria social e a hegemonia da palavra. No diálogo da caminhada e na ruptura com o *kaikai*⁸ sistêmico está a possibilidade do bom encontro entre Teologia Índia e Teologia Cristã.” (SUESS, 2002b). Desta forma, a proposta da missiologia indigenista

⁸ Denominação para a *origem do mal* na língua do povo Mapuche.

inclui apontar também à sociedade envolvente saídas para a sua lógica de competição e de individualismo, através do caminho alternativo da solidariedade e da partilha.

No entanto, idealizar o universo indígena somente enquanto espaço de solidariedade, partilha e fraternidade 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 espelhos⁹, onde um enxerga no outro seu próprio eu refletido. Indo além, assume-se uma posição de negação da própria *sociedade-moderna-cristã-ocidental*, gerando uma conotação negativa do próprio eu e uma valorização exacerbada do eu refletido no espelho do outro.

Para tanto, 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. No entanto, esta proposta de inserção inculturativa chega a causar a impressão de que somente a convivência com o grupo e a fé cristã (do missionário) na encarnação para evangelização, são suficientes para que o sujeito missionário esteja inserido na cultura do outro.

O missionário se sente capacitado para lidar com a cultura do diferente por conta de seus ideais de luta social, política, igualdade entre os povos, compreendendo o indígena enquanto potencial agente desta luta, ainda que este esteja realizando uma leitura de mundo diferente da sua. 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, militância e luta social. Mesmo tendo em seu discurso como destaque a questão do protagonismo dos povos indígenas, na prática o que pode ocorrer é uma assimilação daquilo que seria chamado de causa indígena. A questão que aqui se levanta é: diante da diversidade das culturas, o que poderia ser denominado enquanto causa, indígena? Não estaríamos diante de causas indígenas? Este indígena, cuja causa se pretende assumir, é justamente o índio hipergenérico, pois em prol de uma luta comum as diferenças são esmaecidas.

Por mais que se busque o protagonismo e a defesa das lutas próprias dos povos há, antes disso, um consenso de que a solução para essa luta é a extinção do sistema capitalista para a então eliminação das diferenças históricas entre dominadores e dominados. Para

⁹ A expressão *jogo de espelhos* é aqui empregada com o mesmo sentido que propõe Sylvia Caiuby Novaes (1993).

além de discutir se é possível ou não eliminar essas diferenças, a postura do missionário frente ao desafio da inculturação para o implemento da nova prática evangelizadora corre sempre o risco de reproduzir o jogo de espelhos, onde, ao procurar no indígena seus valores culturais e buscar colocar em prática a solidariedade, o amor e o espírito de fraternidade através daquela cultura, ele tende a enxergar a si mesmo e aos seus ideais de evangelho. Obviamente que algumas reivindicações destes segmentos passam de fato pela mesma questão: a dominação e a desigualdade, por conta do longo processo colonial a que foram submetidos, mas a questão que levanta-se aqui é o quanto a interpretação missionária que pretende ser novidade por se propor a debruçar na ótica da cultura, refaz esse caminho através das diferenças na busca pelo bem comum. Apresenta-se 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: o mal-estar na missão atravessa seus limites e se instaura no medo da intervenção (SIMÕES, 2015).

O sentimento de missão, ou o entendimento da missão se aproxima 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. A hipergeneralização do indígena traz consigo a necessidade das alianças e da busca pelos mesmos objetivos, independente das culturas. Neste movimento, o trabalho missionário 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, compreendida como expressão real do amor cristão.

Assim, 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 elabora a partir de leituras enraizadas no ideal de libertação e, nessa mistura pode ser desafiador 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 sempre se arrisca a passar por cima das necessidades específicas de cada cultura, englobando-as todas em um mesmo local histórico – a saber, ocidental – onde elas estão oprimidas e necessitam ser libertadas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crescente autonomia das igrejas regionais em relação a Roma foi responsável por incitar revisões dentro da própria Igreja Católica envolvendo suas teologias pastorais, passando a assumir, muitas vezes, uma postura progressista e libertária frente à realidade. No caso da pastoral indigenista, a formulação de novas perspectivas teológico-missionárias primou por novas formas, menos etnocêntricas e dominadoras de abordagem do evangelho entre as culturas, como uma necessidade de se encontrar a saída e aceitar as diversas reinterpretações do cristianismo. As atenções voltaram-se para uma adaptação às novas mentalidades e com isso para uma maior aproximação com os povos, fiéis ou não. O reconhecimento da alteridade fomentou a necessidade de se desenvolver uma concepção de cultura que pudesse dar conta da questão fundamental colocada à igreja com relação à universalidade da fé e as particularidades dos múltiplos grupos étnicos no mundo. Algumas revisões fizeram-se sentir na modificação do ideal de missiologia católico, refletindo de forma direta na adoção da inculturação da fé, ora revisitada, enquanto proposta metodológica, o que aqui denominou-se missiologia indigenista.

Diante desse contexto, a missiologia indigenista tem procurado praticar o cristianismo enquanto justiça social nas culturas. A *boa nova* nas aldeias se faz antes de tudo enquanto luta pela sobrevivência, defesa do humano, dos direitos indígenas e da terra. Concomitante há a denúncia da morte, injustiça e violência, para assim, buscar junto aos grupos e à comunidade envolvente a conscientização a respeito dos direitos indígenas. A pastoral indigenista promove uma releitura do ideal de inculturação enquanto libertação dos povos e assim, mais do que por uma evangelização marcada pela inculturação, se destaca por seu papel político-social. Na preocupação por não intervir religiosamente, a prática missionária apresenta um ideal político que deve ser seguido pelos indígenas em busca de uma nova realidade social. Se em sua ideologia a igreja haveria de ser mensageira de vida e paz para os povos, a ela não surgiu outra saída diante de um passado opressor e massacrante que não lançar mão de uma mea-culpa da história. Não há como omitir esta ambivalência no tratamento da missiologia católica.

É instigante perceber que, ainda que haja uma constante preocupação em reafirmar que a nova missiologia reflete, em sua essência, o respeito pelas culturas indígenas e a reafirmação das diferenças, as tentativas de pôr em prática essa proposta esbarram nos conceitos próprios reelaborados pela missão que, apesar de não buscar impor aos indígenas

o evangelho tal como era praticado na época da colonização, correm o risco de o impor a um novo modo, levando até a aldeia uma concepção própria de cristianismo, refletida na militância e na participação política. O missionário identifica-se como militante sem sequer perceber a carga religiosa que seu discurso carrega. Em última análise, o objetivo da inculturação permanece sendo 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 (aqui compreendido como libertação) em sua presença não deixa de existir.

Na prática, a proposta da inculturação parece não ser capaz de alcançar a afirmação de uma alteridade bruta, inteiramente outra, posto que realçar a diferença nesta ótica esbarra na construção de um referencial generalizado. A negação da diferença permanece na medida em que a atuação deixa de fora tudo o que não pertence ou não pode ser assimilado a esse referencial comum. Torna-se problemático imaginar que a inculturação do missionário no grupo irá pressupor um cancelamento das diferenças, sendo que, pelo contrário, é nessa experiência de troca que as diferenças devem ser assumidas e respeitadas.

Por caminhos desafiadores, o que se busca é ao mesmo tempo uma ruptura e uma identificação entre evangelho e cultura, promovendo uma aproximação simultaneamente radical e cautelosa para a proposição do diálogo entre culturas diferentes e historicamente antagônicas. Antagônicas por serem: uma individual, outra coletiva; uma pretensiosamente 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. Com ainda muitos desafios pela frente, entre discurso teológico e práticas cotidianas, entre posições políticas e opções religiosas, 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, esboça-se uma missiologia indigenista.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. (org.). **Teologia da inculturação e inculturação da teologia**. Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

CIMI. **Nossa Estrutura**. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/#estrutura>. Acesso em 27 dez. 2019.

CIMI. Documento Final da I Assembléia Geral do CIMI. *In: SEDOC*, v. 7, n. 80. Petrópolis: Vozes, abr. 1975.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Decreto Conciliar Ad Gentes**: sobre a atividade missionária da igreja. 7 dez. 1965a. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 27 dez. 2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Declaração Dignitatis Humanae**: sobre a liberdade religiosa. 7 dez. 1965b. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 27 dez. 2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Declaração Nostra Aetate**: sobre a igreja e as religiões não-cristãs. 28 out. 1965c. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 27 dez. 2019.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 8 dez. 1975. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso em: 27 dez. 2019.

MIRANDA, Mário de França. **Inculturação da fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

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

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

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.

SIMÕES, Maria Cecília dos S. R. A pastoral indigenista e o desafio do outro: novas categorias para se compreender a mediação entre missionários e povos indígenas. **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 298. abr./jun. 2015.

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

SUESS, Paulo. **Cálice e Cuia**: crônicas de pastoral e política indigenista. Petrópolis: Vozes/CIMI, 1985.

SUESS, Paulo. **A causa indígena na caminhada e a proposta do CIMI**: 1972-1989. Petrópolis: Vozes, 1989.

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos e perspectivas. *In: ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). **Inculturação**: desafios de hoje.* Petrópolis: Vozes/Soter, 1994.

SUESS, Paulo. A disputa pela inculturação: normatividade eclesial e relevância sociopolítica. *In: **Convergência**, n. 283, p. 296-306.* Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1995.

SUESS, Paulo. Romper o mal-estar na missão. **Perspectiva Teológica**, 34, 2002a.

SUESS, Paulo. Encontro e desencontro na busca da “terra sem mal”. *In: IV Encontro de Teologia Índia ‘Em busca da Terra sem Mal’, Assunção (Paraguai), 6 a 10 de maio de 2002b. **Introdução.*** CIMI, 2006. Disponível em: <https://cimi.org.br/2006/01/24370/>. Acesso em: 27 dez. 2019.

Recebido em: 27.09.2018

Aprovado em: 10.07.2019