

## **MISSÃO COLONIAL EM STAND BY** Os povos indígenas e a Igreja pós-conciliar<sup>1</sup>

*Paulo Suess*

<http://paulosuess.blogspot.com>

*Ai, esta terra ainda vai cumprir seu ideal,  
Ainda vai tornar-se um império colonial.*  
[cf. Chico Buarque/Ruy Guerra, *Fado tropical*]

A colonização encontra nas instituições uma disponibilidade permanente para exercê-la, como colonização ativa que aliena o outro e como passiva, que permite às pessoas se deixarem colonizar. Hoje também é difícil resistir à disposição colonizadora no interior de sociedades e Igrejas globalizadas, aliciadas e mordidas por propaganda e mercadorias, por modernizações conservadoras e desejos de hegemonia que, em seu conjunto, induzem à violência. O espírito colonial, esse desejo de fazer prevalecer a força física ou simbólica sobre o outro, é uma forma de alienação embutida na sociedade burguesa. Essa sociedade transforma as relações humanas em relações de troca e relações de troca estabelecem equivalências. Mercadorias, valores e dinheiro se tornam conversíveis. Tudo o que não é conversível, tudo o que não tem preço, como a dignidade humana, sofre pressões de adaptação. Os povos indígenas sofrem essa pressão de adaptação, acomodação e integração. O que não é adaptável, portanto, o que não pode ser transformado em valor de troca, ou é eliminado ou transformado em folclore. A dupla violência do neocolonialismo está na tentativa de homogeneizar o mundo nos patamares de uma sociedade de classe. Trata-se, portanto, de uma igualdade cultural imposta em condições de subordinação e exploração social. A mentalidade colonizadora está sempre esperando a sua vez, à espreita nas suas tocas modernizadas, ou, com uma expressão do mundo já colonizado, está em *stand by*.

A colonização do outro ocorre sempre em nome de uma civilização superior. Logo se tornou difícil compreender o projeto civilizador, contrário às suas promessas de autonomia e reconhecimento, como um projeto de humanização e descolonização.

Também o cristianismo faz parte deste projeto civilizador, no qual “pega carona” até os dias de hoje. A suspeita de ser o braço direito do colonizador

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado na Mesa Redonda: “Missões religiosas e povos indígenas no tempo presente” das “XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Fronteiras e identidades: povos indígenas e Missões religiosas”, organizadas pela Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Linha de Pesquisa História Indígena, no dia 2 de setembro 2010.

acompanha as Igrejas cristãs. E não é uma suspeita totalmente desprovida de razões. O projeto colonial de ontem e o neocolonial em curso não contam com o repúdio uníssono de todos os setores das Igrejas locais. Diante da ameaça de que esta terra ainda vai tornar-se um grande canavial, escutam-se consentimentos e poucas vozes proféticas.

Faz quarenta anos que o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) procura ser essa voz profética, na medida em que sua vinculação institucional permite. Com a ajuda do Cimi, muitos hectares de terra foram recuperados pelos povos indígenas, assembleias de líderes indígenas foram realizadas, lutas parlamentares travadas. A autodeterminação dos povos indígenas avançou em suas organizações. O fato de os povos indígenas hoje falarem com voz própria não dispensa nossa solidariedade. E não cobramos por essa solidariedade nem batismos nem catecismos, como alguns setores eclesiais esperam de nós. A estes respondemos com o Documento de Aparecida, voz da Igreja latino-americana autorizada: "Tudo o que tenha relação com Cristo tem relação com os pobres e tudo o que está relacionado com os pobres clama por Jesus Cristo" (DAp 393) e quem diria que não é a questão da terra dos Guarani, Kayová e Terena do MS que clama por justiça? E Aparecida confirma essa missão profética exigindo que a Igreja seja "advogada da justiça e defensora dos pobres" (DAp 395).

### **1. O mal-estar colonial**

O 'mal-estar na civilização', segundo Freud, é expressão de uma ambivalência estrutural, proveniente de ideais de felicidade e prazer que nunca podem ser alcançados: "O programa de tornar-se feliz, que o princípio do prazer nos impõe, não pode ser realizado; contudo, não devemos – na verdade, não podemos – abandonar nossos esforços de aproximá-lo da consecução, de uma maneira ou de outra".<sup>2</sup>

Pode a proposta missionária escapar desse desconforto civilizatório? O mal-estar cultural não estaria embutido no cristianismo como proposta universal na qual felicidade e verdade, salvação e libertação se tornaram sinônimos?

Para desconstruir esse mal-estar seria necessário desvincular o princípio do prazer do monopólio da salvação reivindicado por correntes de denominações cristãs e também pela Igreja Católica até o Vaticano II e, veladamente, até hoje.

Como se configurava historicamente esse monopólio salvífico com o mal-estar dos destinatários e dos próprios missionários?

---

<sup>2</sup> Sigmund FREUD, O mal-estar na civilização, in: *Obras Completas*, vol. XXI (1927-1931), Rio de Janeiro, Imago, 1974, p. 81-171, aqui 102.

Missionários exemplares como os três jesuítas Francisco Xavier (1506-1552), na Ásia, José de Anchieta (1534-1597) e Antônio Vieira (1608-1697), no Brasil, ensinavam a doutrina oficial da Igreja-cristandade, cuja afirmação de universalidade se apoiava nas posses territorial e doutrinal. Ao partir da Europa, esses missionários já sabiam, através dos seus manuais e catecismos, que o mundo do outro, do não católico, é um mundo sem graça. O mundo católico é um mundo sem exterioridade salvífica. Foram enviados para implantar *sua* Igreja como *a* Igreja de Jesus Cristo até os confins territoriais e temporais do mundo.

À pergunta dos japoneses sobre o destino dos seus antepassados, Francisco Xavier, ainda no ano de sua morte, em 1552, respondeu com as dores do mensageiro sem influência sobre sua indiscutível mensagem divina: todos os antepassados estão no inferno e não existe meio espiritual para salvá-los.<sup>3</sup> Onze anos mais tarde, Anchieta confirma em carta ao padre Laynes, geral dos jesuítas da época, que a salvação como felicidade definitiva coincide com sujeição militar e incorporação ao credo do missionário. O argumento da força, considerado mal menor, substitui a força do argumento.<sup>4</sup> A escravidão pode tornar-se o preço a ser pago pela salvação. Setenta anos mais tarde, o padre Antônio Vieira, consola os escravos africanos de um engenho de açúcar na Bahia:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia e passada ao Brasil conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre! Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentildade e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos (...) vão ao inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.<sup>5</sup>

Os princípios hermenêuticos dessa atividade missionária são conhecidos:

- a) O cristianismo em sua vertente católica é a única religião que salva.
- b) As religiões dos outros são religiões idolátricas porque não têm por base a revelação do verdadeiro Deus.
- c) O empenho na salvação das almas é um dever urgente da Igreja.

---

<sup>3</sup> Cf. Felix ZUBILLAGA (org.), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, BAC, 1968, aqui Documento 96,48 [1552].

<sup>4</sup> Cf. a carta do Ir. José de ANCHIETA ao P. D. LAYNES (16.4.1563), in: Serafim LEITE, *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, III, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de S. Paulo, 1954, p. 554: "Paréceos agora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los gentiles, si dios N. Señor quisiere dar manera con que sean subjectados y puestos debaixo de jugo, porque, para este género de gente, no ay major predicación que espada y vara de hierro, en la qual más que en ninguna otra, es necessario que se cumpla el *compelle eos intrare* (Lc. 14,23)".

<sup>5</sup> Antônio VIEIRA, Sermão décimo quarto, pregado na Baía, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de S. João Evangelista, no ano de 1633, in: *Obras Completas*, vol. IV, t. XI, Porto, Lello & Irmão, 1959, p. 301.

d) O diálogo inter-religioso serve para convencer o outro dos seus erros e convertê-lo ao cristianismo.

e) A salvação é um bem eterno e a pertença ao cristianismo em qualquer condição é preferível à liberdade passageira fora do cristianismo.

Ainda em 1928, a Carta Encíclica *Mortalium Animos*, de Pio XI, considerou o movimento ecumênico como falácia e erro, porque considera a unidade das Igrejas um evento do futuro e não já um dado presente na Igreja Católica. Para compreender essas afirmações, vale lembrar a Bula *Cantate Domino*, do *Concilium Florentinum*, de 1442, que definiu: “que ninguém que existe fora da Igreja Católica, nem pagãos, judeus, heréticos ou cismáticos, participará da vida eterna, mas que irá para o fogo eterno `que é preparado para o diabo e seus anjos´ (Mt 25,41)”.<sup>6</sup> Essa era a doutrina oficial – não só da Igreja Católica, mas também da maioria das denominações cristãs – até a primeira metade do século XX.

## **2. O intento descolonizador do Vaticano II**

O Concílio Vaticano II (1962-1965) questionou a herança colonial da Igreja Católica e trouxe mudanças substanciais que aqui são resumidamente elencadas:

a) “O Salvador quer que todos os homens se salvem” (LG 16; cf. 1Tim 2,4). Segundo o plano de salvação, a vida eterna é para todos.

b) “Os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16).

c) “O plano da salvação abrange também àqueles que reconhecem o Criador” (LG 16), muitas vezes, em religiões não cristãs que “refletem lampejos daquela Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2b). De ninguém, que procura “o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus está longe” (LG 16a). Essa afirmação significa um reconhecimento salvífico das religiões não cristãs.

d) Os cristãos, diz a *Gaudium et Spes*, e não cristãos podem ser associados ao mistério pascal e à esperança da ressurreição: “Devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal” (GS 22).

e) Todos “que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação

---

<sup>6</sup> DENZINGER-SCHÖNMETZLER, n. 1351: *Firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos extra catholicam Ecclesiam existentes, non solum paganos, sed nec Iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, `qui paratus est diabolo et Angelis eius´ [Mt 25,41]*

eterna” (LG 16). “Deus pode por caminhos d’Ele conhecidos levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho” (AG 7a).

f) A liberdade religiosa é um direito da pessoa humana e um pressuposto da missão. “Em assuntos religiosos ninguém seja obrigado a agir contra a própria consciência, nem se impeça de agir de acordo com ela” (DH 2a).

Essas afirmações aliviaram o trabalho missionário porque desvincularam a salvação dos povos indígenas do batismo e da catequese. Agora era possível dizer: o que falta aos povos indígenas não é catequese, quinhentos anos abundantemente praticada, mas terra.

Nem todo o mal-estar, entretanto, foi resolvido pelo Vaticano II. Hoje existem no interior da Igreja Católica, como, aliás, no interior da maioria das Igrejas e religiões, dois setores que se combatem em busca da reta interpretação do Evangelho: um setor fundamentalista e colonizador, e o outro progressista e libertador, ambos amparados por textos do Concílio. De fato, o Vaticano II reivindica a liberdade religiosa como o pressuposto da missão (DH 2) e afirma que aqueles que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo podem salvar-se em sua própria religião (cf. LG 16 e AG 7a). Mas o mesmo Vaticano II afirmou também que Jesus Cristo é o único mediador da salvação (cf. LG 8a; 14a) e que a “única verdadeira religião se encontra na Igreja católica” (DH 1b).

### **3. Continuidade e ruptura**

Depois do Concílio se observou uma nítida disposição de descolonizar práticas missionárias caducas. Era o tempo da Teologia da Libertação iniciada em Medellín (1968). Joseph Ratzinger, ainda como professor e comentarista do Vaticano II, admitiu que “nem tudo que existe na Igreja precisa ser por causa disso legítima tradição, ou seja, nem toda tradição que surge na Igreja é realização e atualização do mistério de Cristo, mas ao lado da tradição legítima existe também uma desfigurada”.<sup>7</sup> Hoje o movimento pendular representado por setores organizados em movimentos conservadores e articulados com a classe dominante nas respectivas sociedades vai na outra direção. Entre os dois setores, o papa procura equilibrar na direção que lhe promete evitar rupturas internas na Igreja. Logo no início de seu pontificado, Bento XVI, em “Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal”, no dia 22 de dezembro de 2005,

---

<sup>7</sup> Joseph RATZINGER, Comentário à Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina (DV). *Lexikon für Theologie und Kirche*, Suplemento vol. 2, 2 ed. Freiburg/Basel/Wien, Herder (Sonderdruck), 1986, p. 515-528, aqui 519.

interveniente no debate sobre continuidade e ruptura hermenêutica do Concílio. Pronunciou-se a favor da continuidade dos princípios e de uma possível descontinuidade de certas práticas históricas desses princípios.<sup>8</sup> Nesse pronunciamento, o papa afirma categoricamente: “À hermenêutica da descontinuidade opõe-se a hermenêutica da reforma, como antes as apresentou o Papa João XXIII e, posteriormente, o Papa Paulo VI no discurso de encerramento a 7 de dezembro de 1965”.<sup>9</sup> Depois, Bento XVI cita o referido discurso de encerramento de Paulo VI: “É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e apresentada de modo que corresponda às exigências do nosso tempo. De fato, uma coisa é o depósito da fé, isto é, as verdades contidas na nossa veneranda doutrina, e outra coisa é o modo como elas são enunciadas, conservando nelas, porém, o mesmo sentido e o mesmo resultado”. Portanto, as pastorais pós-conciliares, como o Cimi, tiveram de mostrar a sua continuidade no interior de uma longa tradição eclesial e, ao mesmo tempo, afirmar a sua saída do terreno pantanoso da missão colonial para a terra firme do diálogo ecumênico e inter-religioso ancorada numa pastoral libertadora.

Os novos ventos do Concílio, porém, causaram contestações explícitas e boicotes implícitos, sobretudo pelos setores que seguiram as opiniões do arcebispo Marcel Lefebvre. Estes acusaram o Concílio de ter rompido não só com formas, mas também com conteúdos doutrinários da tradição católica. Por conseguinte, aceitaram o Concílio apenas seletivamente. Para desfazer a ruptura deste grupo com a Igreja, o atual papa procurou ir ao seu encontro até os limites. Para o setor eclesial identificado com a inculturação, por exemplo, a reintrodução da “Missa Tridentina” como rito extraordinário e a readmissão da “Fraternidade Sacerdotal São Pio X” na comunidade eclesial sem revogação explícita de suas posturas doutrinárias duvidosas face ao espírito do Vaticano II tiveram o efeito de uma ducha fria.

As grandes adaptações, segundo o atual papa, ocorreram na definição de “novos modos” na “relação entre fé e ciências modernas”, na “relação entre a Igreja e o Estado moderno” e, de modo geral, na questão “da tolerância religiosa, que exigia uma nova definição sobre a relação entre fé cristã e as religiões do mundo”. Da complexidade dessas questões “poderia emergir alguma forma de descontinuidade” e “de fato” emergiu. E, continua o papa, é “exatamente neste

---

<sup>8</sup> Cf. BENTO XVI. “Discurso aos cardeais, arcebispos e prelados da Cúria Romana na apresentação dos votos de Natal”, (22.12.2005) in:

[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/december/documents](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents) , p. 4-8.

<sup>9</sup> Ibidem p. 5.

conjunto de continuidade e descontinuidade a diversos níveis que consiste a natureza da verdadeira reforma”.<sup>10</sup> Ela admite práticas erradas, que não estavam de acordo com a verdadeira identidade da Igreja. “O Concílio Vaticano II, com a nova definição da relação entre a fé da Igreja e determinados elementos essenciais do pensamento moderno, reviu, ou melhor, corrigiu algumas decisões históricas, mas nesta aparente descontinuidade manteve e aprofundou a sua íntima natureza e a sua verdadeira identidade”.<sup>11</sup>

#### **4. Alinhamento doutrinário**

O tempo pós-conciliar não coincide necessariamente com um tempo pós-colonial. O Concílio nos deu duas pistas que estão entre si em tensão e que serviram para leituras quase opostas: a real possibilidade da salvação em Cristo sem conhecimento do Evangelho e sem pertença a uma Igreja, e a real necessidade da Igreja Católica (dos sacramentos, da evangelização explícita) para essa salvação. A primeira permite priorizar uma presença missionária preocupada com a vida dos povos indígenas em sua integralidade, a segunda prioriza catequese e sacramentos, politicamente ingênuos descarta a profecia e se aproxima à missão colonial pré-conciliar. Para apaziguar a disputa entre os dois setores, veio a “Declaração *Dominus Iesus* sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja”, de 2000. A *Dominus Iesus* afirma que essas duas posições não se excluem (cf. RM 9, *Dominus Iesus* 20b). Como aconteceu nos primeiros Concílios, também o Vaticano II não harmonizou a tensão teológica inerente à vontade salvífica universal de Deus com o caminho histórico indicado pela Igreja Católica: “Quanto ao modo como a graça salvífica de Deus, dada sempre por Cristo, no Espírito, e em relação misteriosa com a Igreja, atinge os não cristãos, o Concílio Vaticano II limitou-se a afirmar que Deus a dá `por caminhos só por Ele conhecidos´” (DI 21; cf. AG 7).

A única mediação da salvação por Jesus Cristo e a “relação única e singular”, nessa mediação, pela própria Igreja, isso o catolicismo tem em comum com a maioria das Igrejas e denominações cristãs. Também a Igreja Ortodoxa se considera a “verdadeira Igreja de Cristo”. Desde os escritos programáticos de Lutero, também o protestantismo afirmou que a Igreja Católica não é a verdadeira Igreja de Cristo. Por conseguinte, a Igreja Católica afirma até hoje que é “obviamente contrário à fé católica considerar a Igreja como um caminho de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja, ou até

---

<sup>10</sup> Ibidem p. 6.

<sup>11</sup> Ibidem p. 7.

substancialmente equivalentes, embora convergindo com ela para o Reino escatológico de Deus” (DI 21). As religiões dos outros, segundo a Igreja Católica, “oferecem elementos de religiosidade que procedem de Deus e fazem parte de `tudo quanto o Espírito opera no coração dos homens e na história dos povos, nas culturas e religiões´” (DI 21; sementes do verbo, preparação ao Evangelho, pedagogias para o encontro com Cristo). Mesmo assim, não se pode “atribuir-lhes a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos” (ibid.). A afirmação do monopólio salvífico de cada Igreja produziu um sem-número de denominações religiosas em territórios indígenas, algumas enfocando somente o que chamam de atividade espiritual e desinteressadas na defesa dos territórios indígenas, outras colaborando com a destruição de suas culturas e outras ainda engajadas na defesa de suas terras e no fortalecimento de suas culturas.<sup>12</sup>

## 5. E agora José?

Voltemos ao “mal-estar na civilização” de Freud, que se tornou pelo cristianismo um mal-estar na missão. Qualquer atitude – de não ter feito o suficiente para a incorporação do outro ou de ter feito por meios de poder e violência – causa sentimentos de culpa. O cristianismo torna-se causador de culpa pelo excesso de zelo missionário, cujos vestígios se encontram ainda na ‘guerra santa’ e na ‘intolerância religiosa’, e pelo relaxamento desse zelo ou pelo relativismo supostamente presente nos paradigmas da ‘evangelização implícita’ da pastoral social.

Por conseguinte, setores ‘zelosos’ e ‘relaxados’ são marcados por sentimentos de culpa e se acusam reciprocamente; uns pela violência dos meios aplicados, outros pela diluição e transferência de conteúdos para o campo social, que lhes supostamente impede de pregar “todo o Evangelho”. Também a ‘missão libertadora’ não escapa do mal-estar inerente à luta pela vida, que exige ‘sacrifícios’ e que nunca é plena. Como pensar a prática da missão sem culpa, sem negar a própria convicção religiosa e sem desprezar a do outro? Como pensar presença missionária sem sacrificalismo, que está sempre na origem de uma violência, e sem passividade sacrificial, que é uma espécie de autoagressão, afinal, missão como “viver e não ter vergonha de ser feliz” ou, segundo o *sumak kawsay*, do mundo andino, o “viver bem”, viver em plenitude?

---

<sup>12</sup> Cf. Paulo SUESS, Paulo, Religiões dos povos indígenas, em: VVAA, *Guia para o diálogo inter-religioso*. Estudos da CNBB 52, São Paulo, Paulinas, 1987, p. 67-78, aqui 69s.



Viver significa resistir à morte. As culturas são projetos de resistência. E, onde a missão se articula com essa resistência, exige abrir mão do aconchegante incesto eclesial em benefício da exogamia, exige caminhar pelo deserto, intervir nos conflitos, desafinar o coro dos contentes, cantar em terra estranha. E quanto mais exogâmica a missão se torna, mais ela cria consciência de suas amarras endogâmicas, sistêmicas, incestuosas.

No interior das Igrejas, o ideal da exogamia missionária radical, Freud diria, do Eros, fica sempre a meio caminho, no combate com Tanatos.<sup>13</sup> Quanto mais sensibilidade o militante desenvolve, mais insatisfeito fica com o caminho andado. Eis o mal-estar na missão: a consciência da culpa pela incoerência pode crescer e, quando se torna insuportável, transformar-se novamente em apologia da mediocridade, em lealdade com o aparato, em missão colonial. Quantos militantes caminharam por esse trilho regressivo!

Também os que foram enviados para construir a paz podem contentar-se, na esquina do mal menor, com o armistício. A missão exige trabalho permanente de luto e de luta, de discernimento e de vigilância. O princípio da realidade do império colonial não precisa extinguir o princípio da esperança do *sumak kawsay*, que é o motor para a construção do “viver bem” dos povos indígenas. Oxalá que todos, que estamos aqui presentes, possamos afirmar um dia que participamos dessa construção!

---

<sup>13</sup> Sigmund FREUD, *O mal-estar na civilização*, l.c. p. 102, 144ss.